وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ

الجواهر البهية

على

شرح العقائد النسفية

الجزء الأول

تأليف

الشيخ العلامة شمس الدين الأفغاني الصواتي رحمه الله

أستاذ الحديث سابقا بالجامعة الحسينية براندير سورت

تحت إشراف

قامت بالنشر

الجامعة الحسينية راندير سورت غجرات

وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم

الجواهر البهية

على

شرح العقائد النسفية

الجزء الأول

تأليف

الشيخ العلامة شمس الدين الأفغاني الصواتي رحمه الله

أستاذ الحديث سابقا بالجامعة الحسينية براندير، سورت

المتوفى سنة ١٣٩٨هـ الموافق لسنة ١٩٧٨ء

قام بتصحيح أخطائه المطبعية ومقابلته بالمخطوطة وصف حروفه من جديد نخبة من أساتذة الجامعة

تحت إشراف

فضيلة الشيخ محمود شبير بن محمد سعيد الرانديري حفظه الله ورعاه

أستاذ الحديث ومدير الجامعة الحسينية براندير سورت غجرات الهند

قامت بالنشر

الجامعة الحسينية براندير، سورت، غجرات

الطبعة الثانية

تحت إشراف

فضيلة الشيخ محمود شبير بن محمد سعيد الرانديري- حفظه الله ورعاه -
مدير الجامعة الحسينية براندير سورت الهند

الإعانة المالية: من الحافظ حسين ألمايت لتوصيل الثواب إلى أبويه
Donation : For Isal - e - Sawab from Hafiz Husain Mayat to his late parents

يطلب من

الجامعة الحسينيه / راندير - سورت - الهند

JAMEAH HUSAINIYAH MORA BHAGAL RANDER

DI.SURAT,GUJARAT,INDIA

PIN:-395005,PHONE:-0261.2763303

تفصيلات

اسم الكتاب : الجواهر البهية على شرح العقائد النسفية

تأليف : الشيخ العلامة شمس الدين الأفغاني الصواتي رحمه الله تعالى رحمة واسعة .

عدد الصفحات : الجزء الاول : ٤٦٥، الجزء الثاني : ٢٤٣.

سن الطباعة : ١٤٣٧هـ الموافق ٢٠١٦ء

تحت إشراف : فضيلة الشيخ محمود شبير بن فضيلة الشيخ محمد سعيد الرانديري حفظه الله و رعاه ، مدير و أستاذ الحديث بالجامعة الحسينية رانديرِ، سورت ، غجرات .

تنضيد الحروف : الجامعة الحسينية و مركز النشر 09727139553

الناشر : الجامعة الحسينية براندير، سورت ، غجرات .

القيمة :

يطلب من

TO: PRINCIPAL MAULANA SHABBIR SB.

C/O. JAMEAH HUSAINIYAH

MORABHAGAL

AT. PO. RANDER, DIST. SURAT, GUJRAT

PIN:395005,GUJARAT,INDIA

PHONE:0261-2763303

FAX:0261.

مقدمة الطبعة الثانية

الحمد لله رب العالمين ، و الصلاة و السلام على محمد الأمين ، و على آله و صحبه أجمعين و من تبعهم بإحسان إلى يوم الدين .

و بعد ! فإن المطبوع الثاني للجزء الاول و المطبوع الاول للجزء الثاني و الثالث للجواهر البهية على شرح العقائد النسفية للشيخ شمس الدين الأفغاني في ايديكم .

و لهذا المطبوع تخصصات تميزه عن المطبوع الأول و هي كالآتي :

(١) مقابلته بالمخطوطة بقلم المؤلف اللتي ما زالت موجودة في مكتبة الجامعة الحسينية براندير، سورت .

(٢) تصحيح الأخطاء المطبعية و الإملائية اللتي شوّهت المطبوع الأوّل .

(٣) العناية بعلامات الترقيم في جميع الكتاب لأهميتها في تفهيم المدلولات ، و كان الأصل المطبوع خاليا منها .

(٤) زيادة نص " شرح العقائد النسفية " على الجواهر البهية في صدر الصفحة مجملا ، بينما كان الأصل المطبوع خاليا منه .

(٥) إدراج العناوين اللتي أشار إليها المؤلف في حاشية مخطوطته و لم تدرج في المطبوع .

(٦) النص المشروح في الجواهر البهية قد ذكرناه بين المعكوفين و علامته ((-------)) : .

(٧) زيادة المقدمة على علم الكلام في صدر الكتاب .

(٨) ذكر ترجمة المؤلف في صدر الكتاب و قد ذكره المؤلف مجملا في مقدمته ايضاً .

و أخير نشكر جميع من حاول في تحقيقه و ترتيبه و لا ي من العناء و بذل جهوده في تزويده بالطباعة الثانية ، و الله نسأل أن ينفع به القارئين و هو ولي السداد .

الناشر : محمود شبير غفرله .

ما يتعلق بالمصنف

اسم الشارح شمس الدين سماه به والده مولانا الحاج صدر الدين الأفغاني الصواتي في اليوم السابع من ولادته . قرأ القرآن الكريم و بعض الكتب الفارسية و الإنشا و الحظ على والده ، ثم قرأ الكتب الدرسية في الفنون الرسمية : الصرف و النحو و المعاني و البيان و المنطق و الحكمة و الطب و الفقه و أصول الفقه و علم الكلام و التفسير. و هذه كلها على علماء الوطن و هم كثيرون و كلهم من بحور العلم .

ثم رحل فحضر عند الشيخ المحدث نصير الدين الكاملفوري فقرأ عليه الهداية للإمام المرغيناني و مشكاة المصابيح و من التفسير الجلالين و في السنة الثانية الأمهات الست و غير ها من كتب الحديث ففرغ من جميع الكتب الدرسية معقولا و منقولا حين كان عمره عشرين سنة .

ثم سافر ثانيا لتكميل علم الحديث الشريف أحسن التكميل إلى الجامعة الإسلامية في بلدة دابهيل و هي بلدة صغيرة من مديرية نوساري بولاية غجرات الهند . فقرأ و سمع أمهات الست و غيرها على مشائخها العظماء يعني الشيخ شبير احمد العثماني صاحب الفتح الملهم و الشيخ عبد الرحمن الأمروهي و الشيخ بدر الميرتهي جامع فيض الباري و الشيخ محمد يوسف البنوري صاحب معارف السنن .

ثم رحل إلى أزهر الهند دارالعلوم ديوبند سنة ١٣٦٣ و أقام بها ست سنين فقرأ على أكابر علمائها الصحاح الستة و غير ها يعني شيخ الاسلام حسين أحمد المدني ، الشيخ ابراهيم البلياوي ، الشيخ محمد إعزاز على الأمروهوي ، الشيخ عبد الخالق الملتاني ، الشيخ بشير أحمد و الشيخ محمد ادريس الكاندهلوي .

و في سند الفراغ من المدرسة العربية الشهيرة بدارالعلوم الديوبندية و بعد! فإن الأخ الصالح البار المولوى شمس الدين بن صدرالدين المتوطن كالاكلى من مضافات مردان قد دخل دارالعلوم الديوبندية التي هي مركز العلوم الدينية و مدارها و منها يتفجر أنهارها و بحارها في التاسع والعشرين من شوال المكرم سنة ثلث و ستين بعد ألف و ثلاث مائة من الهجرة النبوية على صاحبها الف الف سلام ، فقرأ من العلوم و

الفنون الكتب الآتي ذكرها ، و بقى مدة ما قرأ على طريقة حسنة رضى عنها الأساتذة و أركان المدرسة و هو عندنا سليم الطبع جيدا لفهم صالح الاستعداد و له منا مسة تامة بالعلوم و الأن لما طلب منا الإجازة أجزناه و كتبنا له هذه الورقة لتكون سندا و تذكرة عند مس الحاجة .

اسامي الكتب المقروءة

قرأ من علم التفسير . تفسير البيضاوي و تفسير الحافظ ابن كثير بتمامهما و من علم حديث ، صحيحي الإمامين الهمامين البخاري و مسلم و سنن أبي داؤد و ابن ماجة و الجامع للإمام الترمذي و الشمائل له و الموطأين للإمامين القدوتين مالك و محمد و شرح معاني الأثار للإمام الطحاوى رحمهم الله تعالى . و من علم الفقة و أصوله المجلدين الأخيرين من الهداية و التوضيح و التلويح و مسلم الثبوت و من علم العقائد و الكلام حاشية شرح العقائد لمولانا الخيالى و الأمور العامة و من علم المعقول و الفلسفة القاضى المبارك و صدرا و الشمس البازغة و شرح الإشارات و من علم الهيئة التصريح و السبع الشداد و بست باب و من علم الطب القانونچه و شرح الأسباب بتمامها و النفيسي و مبحث الحميات من قانون الشيخ و من علم التجويد الفوائد المكية و الشاطبية و الرائية و قرأ بعض القرآن تجويدا . ثم جعل أستاذا و مدرسا بالمدرسة العالية بكالكوتا أربع سنين ثم جعل مدرسا بالجامعة الحسينية براندير سنة ١٩٥٤ إلى وفاته و قد مات إلى رحمة الله يوم الأربعاء ١٧/ جمادى الثانية ١٣٩٨هـ ، الموافق ٢٥/ مايو ١٩٧٨ء .

و قد كان الله سبحانه تعالى ألقى في روعه منذ بداية اليوم لذة التدريس و التصليف فصنف الكتب العديده . منها الدرر السنيه على شرح القاضى مبارك والجواهر العبقرية على شرح مولانا أحمد الله السنديلى ومنها الزهر الربا على الصدر اشرح الهداية و قد طبعت و شاعت و منها هذا الشرح الأنيق المسمى بالجواهر البهية على شرح العقائد النسفية .

كتبه : العبد الحقير عقيل أحمد القاسمي

خادم طلبة الحديث و التفسير بالجامعة الحسينية براندير

غرة شهر شعبان المعظم سنة١٤٣٦م

الإهداء

إلى روح شيخنا و سيدنا مولانا العارف الزاهد

بقية السلف و زين الخلف الحجة الحافظ المحدث الفقيه

شيخ الإسلام حسين أحمد المدني - رحمه الله -

روح الله روحه ، و نورالله ضريحه .

من تلميذه

شمس الدين الأفغاني الصواتي

خادم العلم بالجامعة الحسينية-رانديز، سورت

دارالعلوم الديوبندية

بديوبند أشرقت أنوار علم — أضاء بضوئها الدنيا تماما
بها دار العلوم لها منار — رفيع السمک يخترق الغماما
رياض الفضل امتزت رباما — و زهرالدين تبتسم ابتساما
تضوع ريحها شرقا و غربا — و يشمل ظلها يمنا وشاما
فاحيامم و قد كانوا مواتا — و أيقظهم و قدكانو نياما
و لو لا ما عليه سنا قبول — لما نالوا الهدى عاما فعاما
في انور العلوم ازدد بهاء — و يا جهل أحسن فلا مقاما
و من لم يدر او يجهل بفضل — قل للجاهلين بها سلاما

هذه أبيات اخترعها صاحب التأليف

الجامعة الحسينية



أسسها فضيلة الشيخ العلامة مولانا الحافظ محمد حسين - رحمه الله تعالى - سنة ١٣٣٥هـ لتشييد مجد الإسلام ، و إشاعته و نشر السنة النبوية الصحيحة بين جميع المسلمين ، و إصلاح أخلاقهم ، و لنشر التعاليم الإسلامية البحتة بين مسلمي غجرات خصوصا ، و هي جارية بمنه تعالى و فضله بحسن إعانة المسلمين و تأييد هم - أدامها الله تعالى .

بسم الله الرحمن الرحيم

ترجمة المؤلف

جامع هذه الأوراق أوردها لتكون مذكّرة و معرفةً عن أحواله لمن غاب عنه أو يأتي بعده ، فيذكرني بدعاء حسن الخاتمة و خير الدنيا و الآخرة ، فأقول - أنا الراجي عفو ربي القوي :- اسمي شمس الدين سماني به و الدي في اليوم السابع من ولادتي ، و الدي مولانا الحاج صدر الدين الأفغاني الصواتي . قرأت أول ما قرأت القرآن الكريم على و الدي كذلك بعض الكتب الفارسية و الإنشاء و الخط ، ثم شرعت في تحصيل العلوم فقرأت الكتب الدراسية في الفنون الرسمية : الصرف ، و النحو ، و المعاني و البيان ، و المنطق ، و الحكمة ، و الطب ، و الفقه ، و أصول الفقه ، و علم الكلام و التفسير. و هذه كلها على علماء الوطن ، و هم كثيرون ، و كلهم من بحور العلم .

ثم رحلت لتحصيل الحديث الشريف ، فحضرت عند الشيخ شيخنا و سيدنا العارف القطب الكبير و الغوث الشهير المحدث نصيرالدين الكاملفوري ، فقرأت عليه الهداية للإمام المرغيناني ، و مشكاة المصابيح ، و من التفسير الجلالين ، و في السنة الثانية الأمهات الست ، و غيرها : من كتب الحديث ، ففرغت من جميع الكتب الدراسية معقولا و منقولا حين كان عمري عشرين سنة ، و لكن لما كان أحب العلوم إلي الحديث الشريف و ما إليه من العلوم المنقولة مع تفوقي في العلوم العقلية ، فسافرت ثانيا لتكميله أحسن التكميل إلى الجامعة الإسلامية في بلدة دابهيل ، و هي قرية صغيرة في مقاطعة بومباي ، فقرأت و سمعت الأمهات الست و غيرها على مشائخها العظماء . أعني : شيخنا و شيخ مشائخنا محقق هذا العصر الشيخ ((شبير أحمد العثماني)) صاحب فتح الملهم ، و العارف بالله الولي الصالح الفقيه المحدث ((الحافظ عبد الرحمان الأمروهي)) و مولانا و أستاذنا المحدث ((بدر عالم الميرتهي)) جامع فيض الباري ، و مولانا و أستاذنا المحدث ((محمد يوسف البنوري)) صاحب ((معارف

السنن)) ، و ((بغية الاريب)) ، و بعد هذا رحلت إلى أزهر الهند دارالعلوم ديوبند سنة ١٣٦٣هـ و أقمت بها ست سنين . فقرأت على أكابرها و علماءها الصحاح الست و غيرها . أعني : شيخنا مقدام المحققين و المدققين المحدث الكبير شيخ الإسلام المدني ، و مولانا و أستاذنا العلامة المدقق الفيلسوف إبراهيم البلياوي و مولانا و أستاذنا الفقيه المحدث الأديب ((محمد إعزاز علي الأمروهي)) و مولانا و أستاذنا ((عبدالخالق الملتاني)) الذي له يد طولى في العقليات ، و مولانا و أستاذنا صاحب الفلسفة الرياضية بشير أحمد ، و مولانا و أستاذنا أحد أذكياء العالم المحدث ((محمد إدريس الكاندملوي)) ، و قد ألقى الله في قلبي من عنفوان شبابي بل من زمن الصبا محبة التدريس ، فلم أقرأ كتابا إلا قمت بتدريسه بعده ، فحصل لي الاستعداد التام في جميع العلوم ، و لم يبق علي تعسر أيّ كتاب من اي فن كان ، و ألقى الله في روعي من بدء التحصيل لذة التدريس و التصنيف ، فصنّفت الكتب العديدة منها : الدرر السنية على شرح القاضي مبارك ، و الجواهر العبقرية لشرح مولانا حمدالله السنديلي ، و منها : الزهر الرباء على الصدراء شرح الهداية ، و قد طبعت و شاعت ، و منها : هذا الشرح الأنيق الدقيق .

و من منحه تعالى علي الاشتغال بالتدريس ، فجُعلتُ أستاذا و مدرسا بالمدرسة العالية ((بكالكوتا)) أربع سنوات ، ثم جُعلتُ مدرسا و خادما لهذه الجامعة الحسينية سنة ١٩٥٤ء لأنواع العلوم تحقيقا و تدقيقا و حفظا و ضبطا و إيقانا مذ ثمان عشرة سنة .

و من منحه تعالى عليّ أن رُزقتُ الا شتغال بالمنقول ، و صرفني من الا شتغال بالمعقول ، و رُزقتُ التوجه إلى فن الحديث و فقه الحديث .

أقول : و حررت هذه الكلمة الوجيزة بإيماء العلامة شيخ الجامعة مولانا و سيدنا محمد سعيد الرانديري ، و أنا أذكر نبذا من شمائله و معارفه و عوارفه في مقام آخر- إن شاء الله و الله على ما يشاء قدير.

العبدالضعيف شمس الدين عفاالله عنه

خطبة الحاشية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على سيد الأنبياء و المرسلين و على أله و صحبه أجمعين أما بعد : فقد طلب إلى أن أكتب مقدمة في الجواهر البهية على شرح العقائد النسفية أتوخى فيها السهولة و التيسير حتى تكون قريبة ما لوفة و ظامرة مكشوفة بحيث لا يجد عامة المثقفين عسرا فى استيعابها و فهمها .

و إن المذاهب الاسلامية لها مناخ مختلف الاتجاة فمنها مذاهب فى الاعتقاد قد اختلفت حول العقيدة و لم يكن الاختلاف فى لبها كمسئلة الجبر و الاختيار و غيرما من المسائل التى جرى حولها اختلاف علماء الكلام مع اعتقاد الجميع بأصل الوحدانية و مو لب العقيدة الاسلامية لا يختلف فية أحد من أمل القبلة .

وإن تفصيل القول في مذه المقدمة يحتاج الى الفرصة و للذلک سنتوخى الإيجاز مع التيسير والتسهيل ، إن من الحقائق الثابتة أن الناس يختلفون في تفكير مم اذا كان العلماء يقولون : إن الإنسان من وقت نشأ ته اخذ ينظر نظرات فلسفية إلى الكون فلابد أن نقول إن الصور و الأخيلة التي تثيرما تلك النظرات تختلف في الناس باختلاف ما تقع عليه انظارمم و ما تثير إعجابهم ، و كلما خطأ الإنسان خطوات في سبيل المدينة والحضارات اتسعت فرجات الخلاف حتى تولدت من مذا الخلاف المذاهب الفلسفية و الاجتماعية والاقتصادية المختلفة .

و لئن حاولنا أن نحصى أسباب الاختلاف و نضعها في حدود لانستطيع

فهي في الحقيقة كثيرة . و لنذكر بعضها من غير أن نحاول إحصاء ما ، فمنها غموض الموضوع في ذاته و منها اختلاف المدارک و منها الرياسة و حب السلطان .

و هذه بعض أسباب الاختلاف بين الناس فيما يدرسون من موضوعات و ما ينتهون اليه من نتائج دراساتهم وان هذه الجملة من اسباب الاختلاف التي لا تختلف باقليم دون اقليم و لابموضوع دون موضوع وهى ظاهرة في كل مايختلف فيه .

و هناک أسباب خاصة لاختلاف المسلمين في أرائم، منها العصبية العربية ومنها التنازع على الخلافة و منها مجاورة المسلمين لكثير من اهل الديانات القديمة و دخول بعضهم في الاسلام و منها ترجمة الفلسفة و منها التعرض لبحث كثير من السائل الغامضة و منها القصص و منها ورود المتشابهة في القرآن و منها استنباط الاحكام الشرعية .

و بعد أن خضنا في بيان أسباب اختلاف المسلمين يجب أن نقرر أن هذا الاختلاف لم يتناول لب الدين فلم يكن الاختلاف في وحدانية الله تعالى و شهادة أن محمد رسول الله صلى الله عليه و سلم ، ولا في أن القران نزل من عندالله العلي القدير و أنه معجزة النبي الكبرىٰ و لا في انه يروى بطريق متواتر نقلته الأجيال الاسلامية كلها جيلا بعد جيل و لا في أصول الفرائض كالصلوٰت الخمس والزكوٰة و الصوم والحج ولا في طريق اداء هذه التكليفات و بعبارة عامة لم يكن الخلاف في لكن من اركان الإسلام و لا في امر علم من الدين بالضرورة كتحريم الخمر و الخنزير و أكل الميتة و القواعد العامة للميراث و إنما الاختلاف في أمور لا تمس الأركان ولا الأصول العامة ! .

كان المؤمنون الأولون من المهاجرين و الأنصار و الذين اتبعوهم بإحسان يستقون عقيدتهم من القرن الكريم يعرفون ما يليق بذاته . تعالى . وما ينزه عنه . جل و علا . من آياته تعالت كلماته و لذا لم يكن بينهم جدل في شأن من شئون العقائد . و أما غير هؤلاء الذين أسلموا وجوهم لله تعالى فقد كان منهم أسئلة

يريدون بها الفتنة وقد حكى الله تعالى في قوله . تعالت كلماته ﴿ فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ماتشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله و ما يعلم تاويله الاالله والراسخون في العلم يقولون أمنا به كل من عند ربنا و ما يذكر إلا أولوا الألباب ﴾ و كانت المسئلة التى أثيرت هي مسئلة القدر.

و هي المسئلة التى شغلت اصحاب الديانات القديمة و قد تكلم بالقدر المشركون و القواعن أنفسهم مسئولية الشرک بالقدر و قد قال سبحانه و تعالى عنهم ﴿ سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما أشركنا نحن و لا أبائنا و لا حرمنا من شيء كذلک كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا قل هل عند كم من علم فتخرجوه لنا ان تتبعون إلا الظن و إن أنتم إلا تخرصون ﴾ .

و نرى من هذا أن أولئک المشركين إنما يثيرون مسئلة القدر و يحتجون بها و على النبى صلى الله عليه وسلم و قد كان يظهر في عصر النبى صلى الله عليه وسلم مثارات أخرى غير القدر يثيرها من تأثر بتعاليم قديمة و مهما يكن في أمر هذه المسائل التى تثار فأقوى مسئلة كانت هى مسئلة القدر. فقد نهى النبي ﷺ عن الخوض فيه مع وجوب الإيمان به لأن الخوض فيه مضلة للأفهام و مزلة للأقدام و حيرة للعقول في مضطرب من المذاهب و الآراء و ذلک يدفع الى الفرقة والانقسام ولأن إثارة الجدل فيه إثارة في أمر ليس في سلطان المجادل الإقناع فيه و ليس بيد أحد من الأدلة العقلية ما يحسم به الخلاف و يقطع في الموضوع .

و لما انتقل النبى ﷺ إلى الرفيق الا على و اختلط المسلمون بغيرهم من الأمم و أصحاب الديانات القديمة و فيهم من يتكلم في القدر و من يثبته و من ينفيه ابتدأت المناقشة فيه تأخذ شكلا لا يتفق مع أمر النبى ﷺ بعدم الخوض فيه و يروى في ذلک أن عمر بن الخطاب أتى بسارق ، فقال : لم سرقت ؟ فقال قضى الله علي ، فأقام عليه الحد ثم ضربه أسواطا ، فقيل له في ذلک فقال أمير المؤمنين : القطع للسرقة و الجلد لما كذب على الله تعالى .

و زعم بعض الناس أن الإيمان بالقدر ينافى الحذر فقيل لعمر عندما امتنع

عن دخول مدينة فيها طاعون : أفرارا من قدر الله ؟ فقال الفاروق عمر: نفر من قدر الله إلى قدر الله ، و هو يشير بهذا إلى أن قدر الله . تعالى . محيط بالإنسان في كل الأحوال و أنه لايمنع الأخذ بالأسباب و إن ذات الأسباب مقدورة فيجب علينا الأخذ بها و السير في طريقها إقامة للتكليفات و تحملا لتبعة الأشياء .

و زعم الذين اشتركوا في قتل الإمام الشهيد عثمان . رضى الله عنه . أنهم ما قتلوه إنما قتله الله و حين حصبوه قال له بعضهم : الله هو الذى يرميك ، فقال عثمـان : " كذبتم لو رماني الله ما اخطأني " و ما كانت هذه الظنون إلا بعض مازرعه أهل الديانات الأخرىٰ في نفوس المسلمين .

و كان الكلام فى القدر يشتد كلما اتسع نطاق الفتن ولذا كان الكلام فيه في عهد على . رضى الله عنه . أشد وأحد و حاول الإمام أن يمنع الخوض فيه بطريق إعادة الأمر فيها إلى النصوص الظاهرة .

و قد وجد في عهد علي كرم الله وجهه . الجدل في مسئلة أخرى غير مسئلة القدر و هي مسئلة " مرتكب الكبيرة " فإن الجدل في هذه المسئلة أثاره"الخوارج" بعد التحكيم ، اذ حكموا بكفر من رضى بالتحكيم باعتباره كبيرة في نظرهم و كفرا و عليا . رضى الله عنه . كما كفروا من معه و قد جر هذا الى المناقشة في شـان مرتكب الكبيرة : أ هو مؤمن أو غير مؤمن ؟ أ هو مخلد في النار يوم القيٰمة ؟ أم يرجى له الغفران و أن رحمة الله وسعت كل شيء ، و أخذ الجدل فيها ينموا و يزيد حتى اختلف العلماء في ذلك اختلافا كبيرا ، و يعد بعض العلماء هذه المسئلة رأس مسائل المعتزلة التي عنوا حتى كانت السبب في تسميتهم المعتزلة .

و لما جاء العصر الأموى و اضطربت أمور السياسة في أولها وجد في ذلك المضطرب السياسى جدل فكرى لا يقل عنفا عن هذا المضطرب بل كان كلاهما يتغذى من الأخر و يستمد منه حياة و قوة .

و قد ابتدأت في هذا العصر الأراء الفلسفية تنتشر بين المسلمين

باختلاطهم بالفرس واليونان والرومان و كل هولاء كان للعلوم الفلسفية عندهم منزلة كبيرة ، و كان بالعراق مدرسة فلسفية كما كان بفارس قبل الاسلام مثلها ، و قد تعلم الفلسفة بعض العرب في هذه المدارس كالحارث بن كلده و ابنه النضر . و لما جاء الإسلام في تلك الأصقاع وجد من سكانها من يجيدون العلوم الفلسفية و منهم من كان يعلم المسلمين مبادئها و كان للسريان العمل البارز الظاهر في ذلک .

ثم إنه بدخول هذه الفلسفات المختلفة وجدت بحوث فلسفية كثيرة حول العقيده ، فتكلم بعض العلماء في كون صفات الله . تعالى . المذكورة في القران غير الذات أم هي و الذات شيء واحد ؟ و هل الكلام صفة الله تعالى . و هل القران مخلوق ؟ و هكذا تكاثرت الموضوعات التى جرى فيها الخلاف ، ثم تجمع الكلام في القدر و اتجه إلى إرادة الإنسان أيعد الإنسان فاعلا مختارا قادرا على ما يفعل أم يعد فيما يفعل كالريشة في مهب الريح ، ليس لها إرادة تحركها و توجهها التوجيه الذى تبتغيه ، و بذلک تسلسلت الأفكار و الأراء ، و صار لكل جماعة من العلماء مجموعة من الأراء العلمية جعلتها ذات مذهب على صالح للدراسة و الفحص و يجري الجدل فيه و حوله و بذلک تكونت المذاهب الاعتقادية .

و قد انقسمت المذاهب القديمة إلى جبرية و معتزلة و مرجئة و أشاعرة و ما تريدية و حنابلة .

مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي رضي لنا الإسلام دينا ، و نصب لنا الدلالة على صحته برهانا مبينا ، و أوضح السبيل إلى معرفته و اعتقاده حقا يقينا ، و وعد من قام بأحكامه و حفظ حدوده أجرا جسيما ، و ذخر لمن و افاه به ثوابا جزيلا و فوزا عظيما ، و فرض علينا الانقياد له و لأحكامه ، و التمسك بدعائمه و أركانه ، و الاعتصام بعراه و أسبابه ، فهو دينه الذي ارتضاه لنفسه و لأنبيائه و رسله و ملائكة قدسه ، فبه اهتدى المهتدون و إليه دعا الأنبياء و المرسلون ﴿ أفغير دين الله يبغون و له اسلم من في السّمٰوٰتِ و الأرض طوعا و كرها و إليه يرجعون ﴾ فلايقبل من أحد دينا سواه من الأولين و الآخرين ﴿ و من يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه و هو في الآخرة من الخاسرين ﴾ و حكم سبحانه بأنه أحسن الأديان و لا أحسن من حكمه و لا أصدق منه . قيل ﴿ و من أحسن دينا ممن أسلم وجهه لله و هو محسن ، و اتبع ملة إبراهيم حنيفا ، و اتخذ الله إبراهيم خليلا ﴾ . و كيف لايتميز من له أدنى عقل يرجع إليه بين دين أقام أساسه و ارتفع بناؤه على عبادة الرحمن ، و العمل بما يحبه ويرضاه مع الإخلاص في السر و الإعلان ، و معاملة خلقه بما أمر به من العدل و الإحسان وإيثار طاعته على طاعة الشيطان ، و بين دين(1) أسس بنيانه على شفا جرف هار فانهار بصاحبه في النار أسس على عبادة النيران ، و عقد الشركة بين الرحمن و الشيطان ، أو دين(2) أسس بنيانه على عبادة الصلبان و الصور المدهونة في السقوف والحيطان ، أو دين(3) امة الغضبية انسلخوا من رضوان الله كانسلاخ الحية من قشرها ، و باؤا بالغضب والخزي والهوان ، و فارقوا أحكام التوراة ، ونبذوها وراء ظهورهم ، واشتروا بها القليل من الأثمان ، فترحل عنهم التوفيق وقاربهم الخذلان ، واستبدلوا بولاية الله وملائكته ورسله و أوليائه ولاية الشيطان ، أو دين(4) أسس بنيانه على أن رب العالمين وجود مطلق في

(1) الرد على المجوس .
(2) الرد على النصارى .
(3) الرد على اليهود .
(4) الرد على بعض الفلاسفة الدهرية .

الأذهان لا حقيقة له في الأعيان ، ليس بداخل في العالم ولاخارج عنه ، ولا متصل به ولا منفصل عنه ، ولا متمائز عنه ولا مبائن له ، لايسمع ولا يرى ولا يعلم شيئا من الموجودات ولا يفعل مايشاء ، لا حياة له ولا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار له. ولم يخلق من السموات و الأرض في ستة أيام ، بل لم تزل السموات و الأرض معه سبحانه ، وجودها مقارن لوجوده ، لم يوجد شيئا بعد عدمها ، و لا له قدرة على إفنائها بعد وجودها ، ما أنزل على بشر كتابا ولا أرسل إلى الناس رسولا ، فلا شرع يتبع ولا رسول يطاع ولا دار بعد هذه الدار ولا مبدء للعالم ولا معاد ، ولا بعث ولا نشور ولا جنة ولا نار، إن هي إلا تسعة أفلاك وعشرة عقول وأربعة أركان وأفلاك تدور و نجوم تسير و أرحام تدفع و أرض تبلع ﴿ و ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت و نحيى و ما يهلكنا إلا الدهر و ما لهم بذلك من العلم إن هم إلا يظنون ﴾ .

أما بعد : فيقول العبد الضعيف شمس الدين بن صدر الدين الأفغاني نسبا ، و الصوابي وطنا و الحنفي مذهبا و الديوبندي مشربا و تلمذا : هذه حواشي شريفة و فوائد لطيفة وتعليقات رفيعة سنية على ((شرح العقائد النسفية)) للشيخ العلامة الذي كان من محاسن الزمان لم تر العيون مثله في الأعلام والأعيان ، و هو الأستاذ على الإطلاق و المشار إليه بالاتفاق ، و المشهور في ظهور الأفاق المذكور في بطون الأوراق ، هو بحر بلا ساحل و حبر بلا مماثل ، و انتهت إليه رئاسة العلوم ، و ختمت به حكومة الفنون المدعو بـ" سعد الدين التفتازاني " ، و سميتها ((بالجواهر البهية على شرح العقائد النسفية)) وكم سهرت لهذا الجمع في ظلم الدياجر و احتملت المشقة في ظمأ الهواجر ، فجاء بعون الله ما يروق النواظر و يسر الخواطر و يجلو صدأ الأذهان و يرهف البصائر، وليس غرضي من ذلك أن يدرج اسمي في المؤلفين ، و يشتهر اسمي في العالمين ، بل المقصود أن يحصل العلم لمن لايعلم ، و يكون وسيلة و ذريعة لي إلى دار النعم ، و أرجو من خلان الصفاء أن يطالعوه بعين الإنصاف ، و أرجو من مشائخنا و أساتذتنا أن ينظروا فيها بنظر الألطاف . و أما قبول التصنيف في أعين المستفيدين و اعتماده على أبصار الغافلين فليس مداره على مقدار فضل المؤلفين ، و إنما هو فضل رب العالمين ، و بالله التوفيق ، و منه الوصول إلى التحقيق و عليه التوكل في البداية و النهاية و هو حسبي و نعم الوكيل .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله المتوحد بجلال ذاته و كمال صفاته ، المتقدس في نعوت الجبروت عن شوائب النقص و سماته ....

أقول بتوفيق الله و حسن توفيقه : لما افتتح كتابه بالبسملة - و هي نوع من الحمد - ناسب أن يردفها بالحمد الجامع لجميع أفراده البالغ أقصى درجات الكمال ، فقال :

شرح قوله: الحمد لله بألطف وجه

((الحمد لله)) : و العدول إلى الجملة الإسمية للدلالة على الدوام و الثبات ، و تقديم الحمد باعتبار أنه أهم نظرا إلى كون المقام مقام الحمد ، كما ذهب إليه صاحب " الكشاف " في تقديم الفعل في قوله سبحانه ﴿ إقرأ باسم ربک ﴾ و حمد الله سبحانه: هو الثناء عليه بصفاته و أفعاله . ((و الله)) : علم للذات الواجب الوجود المستوجب لصفات الكمال و المستحق لجميع المحامد ، و هو أعظم الأسماء ، لأنه دال على الذات الجامع للصفات الإلهية ، و لأنه أخص الأسماء إذ لا يطلق على غيره سبحانه لا حقيقة و لا مجازاً ـ و أما تحقيق لفظ الجلالة و مباحثه في أنه علم لذاته المخصوص أو أنه وصف في أصله ، فمشروح في المطولات و مفوض إلى المبسوطات ، و اللام في الحمد يصح أن تكون للجنس ، و عليه صاحب " الكشاف " و يصح أن تكون للاستغراق ، و إليه ذهب الجمهور ، و اللام في الله يصح أن تكون للاختصاص ، و كونها للاستحقاق ، فالتقادير أربعة على كل منها ، فالعبارة دالة على اختصاصه سبحانه بجميع المحامد ، إما على الاستغراق فبالمطابقة و هو ظاهر ، إذ المعنى كل حمد مختص به أو مستحق له و إما على الجنس فبالالتزام ، لأن المعنى : إن جنس المحامد مختص به أو مستحق له ، و يلزمه أن لايثبت فرد منها ، إذ لو ثبت فرد منها لغيره لكان الجنس ثابتا له في ضمنه ، فلم يكن الجنس مختصا و لامستحقا ، و ذلک مناف لمدلول الحمد ، فافهم . ((المتوحد بجلال ذاته)) : جل ذاته القديم الأزلي أنه الواحد الاحد الفرد الصمد الذي لا شريک

له في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله .

جلت ذاته عن الأشباه والأمثال ، وتقدس عن الأضداد و الأنداد و الشركاء و الأمثال ، و لا رادّ لحكمه و لا معقّب لأمره ، و الحق : ليس كذاته ذات و لا كصفاته صفات ، هو السميع الذي يسمع ضجيج الأصوات باختلاف اللغات على تفنن الحاجات هو البصير الذي يرى دبيب النملة السوداء على الصخرة الصمّاء في الليلة الظلماء .

تذييل

قد كثر استعمال المصنفين في خطبهم لفظ ((المتفرد)) : بصيغة التفعل ، وكذا المتوحد و المتقدس و نحوهما ، مع أن الأسماء توقيفية على الأصح ، و هو قول شيخ أهل السنة و إمام الأمة الأشعري و لم يرد بذلك سمع و إن ورد أصلها : كالواحد و الأحد أو ما بنحو معناه ، وكالقدوس بالنسبة إلى المتقدس ، و حينئذ فإطلاقها إما على قول القاضي الباقلاني : و هو أنه يجوز إطلاق اللفظ عليه سبحانه إذا صح اتصافه به و لم يوهم نقصا ، و إن لم يرد به السمع ، أو على مختار حجة الإسلام الإمام الفخر الرازي : من جواز الإطلاق دون توقيف في الوصف ، حيث لم يوهم نقصا دون الاسم ، لأن وضع الاسم له سبحانه نوع تصرف بخلاف وصفه سبحانه بما معناه ثابت له . و أيضا إن قدماء الفلاسفة على أن احدا من خلقه لا يعرف ذاته المخصوص البتة ، وأن ذاته المخصوص ليس معقولا للبشر ، فكيف يوضع الاسم لذاته المخصوص ؟ فتأمل .

((وكمال صفاته)) : إشارة إلى نعوت جماله من وجوب الوجود و البقاء و امتناع العدم و الفناء و الوحدانية و العم و القدرة و التدبير و القضاء القدر و الإعادة و الإبداء .

قوله: المتقدس في نعوت الجبروت والرد على المجسمة والمشبهة

((المتقدس في نعوت الجبروت)) : إيماء إلى نعوت جلاله ، قال الله سبحانه ﴿الملك القدوس﴾ فالملك اسم من أسمائه ، وكذا مليك ، و هو صفة مبالغة في الملك قال الله سبحانه ﴿ عند مليك مقتدر ﴾ فالملك هو المستغني عن كل شيء و يفتقر إليه كل شيء و نافذ حكمه في مملكته طوعا أو كرها ، و لذلك ترى الملوك الجبابرة مع

جبروتهم يخضعون و يتذللون له سبحانه ، و لهذا تتمات ليس هذا المقام مقامها .

و القدوس من أسمائه سبحانه ، سمى نفسه بذلك ، فيه إشارة إلى دوام التقدس. فالقدوس هو المنزه عما لايليق به من الأضداد و الأنداد . ((عن شوائب النقص و سماته)) : الشوائب من الشوب بمعنى الخلط . و سماته من السمت و هو الطريق ، و المعنى : المقدس من النقائص و العيوب فانه سبحانه نزه نفسه بنفسه لعجز الخلق عن ذلك ، قال سبحانه ﴿ سبحان ربك رب العزة عما يصفون ﴾ ، فإنه سبحانه تنزه في ذاته و صفاته عن العديل و النظير ، لأنه سبحانه و صفاته مصون و محفوظ عن الظنون الكاذبة و الأوهام السخيفة . و قد قيل في قوله سبحانه: ﴿ و ما قدروا الله حق قدره ﴾ يعني : ما و صفوه حق و صفه ، و ما عظموه حق عظمته ، و ما عرفوه حق معرفته ، و ذلك : لأنه لو جمعت عقول العقلاء عقلا واحداً ، ثم تفكروا بذلك العقل في جناح بعوضة ، حتى يجدوا تركيبا أحسن منه ، لفنيت تلك العقول و انقطعت تلك الأفكار و لم تصل إلى درك ذرة من ذرات حكمته في جناح تلك البعوضة على سبيل الكمال و التمام ، فما ظن بذي الجلال و الإكرام . تبا ثم تبا لأهل الضلالة و الجهالة و ما اعتقدوه من النقص و العيب . فمن حق العبد الطالب للنجاة حداسة قلبه و سمعه عن خزايا خزعبلاته المبدعة من المجسمة و المشبهة والحشوية ، و العجبا لو قيل لهم : أخبرني عن قدر عروقك رقةً و ثخانةً و طولًا و قصراً عن حقيقة بعض ما في بطنك من أي نوع كان ؟ لعجزوا عن بيان ذلك ، فتعالى الله و تبارك أن يخوض في ذاته و صفاته إلا من عدم الرشاد ، و سلك سبيل الفساد و العناد ، و صير نفسه أخص العباد ، فمن حقق نظره و استعمل فكره وجد نفسه أجل الجاهلين بعظمة هذا العظيم ، فلايقدر أحد قدره و لايعرفه سواه ، و إن قربه و أدناه . فسبحان ما أثنى عليه حق ثنائه غيره و لا و صفه بما يليق به سواه ، عجز الأنبياء و المرسلون عن ذلك . قال أجلهم قدرا و أرفعهم محلا و أبلغهم نطقا ، و من أعطي جوامع الكلم : " لا أحصي ثناء عليك كما أثنيت أنت على نفسك " . و من تأمل كلام الله سبحانه وجد مملوءاً بتنزيهه ، تارةً بالتصريح و تارةً بالتلويح و تارةً بالإشارات و تارةً بما تقصر عنه العبارات ، فتشبيه الله سبحانه بالمخلوقات نزغة يهودية و نزغة نصرانية ، فالمجسمة والمشبهة أهل زيغ و كفار، فتأمل و لا تغفل .

.... و الصلاة على نبيه محمد..................................

و لما كان كل سعادة دينية أو دنيوية ، عاجلة أو آجلة واصلةً إلينا بوسيلة رسول الله ﷺ ، قال الله سبحانه : ﴿ و ما أرسلناک إلا رحمة للعالمين ﴾ . و قد أمرنا الله سبحانه بأن نصلي عليه ، قال الله سجانه: ﴿ ياأيها الذين آمنوا صلوا عليه و سلموا تسليما ﴾ أخذ في الصلاة عليه ، فقال :

والصلاة على النبي وآله وهو محمد سيد البشر

((و الصلاة)) : و هي من الله سجانه الرحمة . خص الأنبياء من بين سائر البشر بالإفراد بالدعاء بالرحمة بلفظ الصلاة تعظيماً لهم . و السلام : هو تحية ، معناه الدعاء بالسلامة . ((على نبيه)) : و الفرق بين النبي و الرسول : أن الرسول من بعثه الله إلى قوم و أنزل عليه كتابا أو لم ينزل ؛ لكن أمره بحكم جديد ، لم يكن ذلک الحكم في دين الرسول الذي كان قبله . و النبي من لم ينزل عليه كتابا و لم يأمره بحكم جديد بل أمره أن يدعو الناس إلى دين الرسول الذي كان قبله . فالحاصل أن الرسول أخص من النبي، لأن كل رسول نبي و ليس كل نبي رسولاً .

((محمد)) : و هو سيد البشر محمد بن عبد الله بن عبد المطلب ، نصت عليه الأنبياء بنعته و وصفه و اسمه رمزاً و تصريحا ، و أنه خاتم الرسل و أنه الحبر الأعظم و رئيس العالم و رسول الختان الذي يأتي بآخر الزمان ، و قد مست حاجة الإنسان إلى بعثته لما أظل على رؤوس جميع الأمم سحاب الجهل و الغمم ، فأخذت هواتف البشري بظهوره تتوالى و أنوار نبوته تلألأ ، فولد يتيما . لم يقم على تربيته مهذِّب و لم يعن على تربيته مؤدِّب ، لا استاذ ينبهه و لا كتاب يرشده ، فكان بين أولياء من عبدة الأوهام و أقرباء من حفدة الأصنام و أتراب استحكمت فيهم الجاهلية و عشيرة كانت حلفاء الوثنية ، غير أنه مع ذلک كان ينمو و يتكامل بدناً و عقلاً و فضيلة و أدبا . و كان يكنى

بين قومه بالصادق الأمين ، إلى أن يتجلى عليه نور القدس وهبط عليه الوحى من المقام العلي ، و أمره أن يبلغ قومه ، فقام بهذه الدعوة العظمىٰ وحده ، والناس أحباء ما ألفوا ، أعداء ماجهلوا ، و القوم حوله عبيد شهواتهم لا يفقهون ما يقولونه و لا يعقلون منقوله ، و هو يسفه أحلامهم و يقبح أصنامهم قائماً بأعباء الرسالة ، إلى أن اتخذهم من الضلالة ، و هو يجاهد حق جهاده بين تلك الصناديد من قريش و كبار المشركين و عظماء الأعراب و المعاندين ، و هم أشد الناس حباً للعظمة و الأنفة ، إلى أن أخرجهم من ظلمات الأصنام إلى نور الإسلام ، فثبت بضرورة العقل أنه صادق بقوله سبحانه : ﴿ و ما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحى يوحى ﴾ فهو عبده و رسوله القائم له بحقه و أمينه على وحيه و خيرته من خلقه ، أرسله رحمة للعالمين و حجة على العباد أجمعين، بعثه على حين فترة من الرسل ، فهدى به إلى أقوم الطريق ، و أوضح السبل ، و افترض على العباد طاعته و محبته و تعظيمه و توقيره و القيام بحقوقه ، فلم يزل ﷺ قائما بأمر الله سبحانه ، لا يرد عنه راد ، مشمراً في مرضاة الله ، لايصد عن ذلك صاد ؛ إلى أن أشرقت الدنيا برسالته ضياءاً و ابتهاجاً و دخل الناس في دين الله أفواجاً و سارت دعوته مسير الشمس في الأقطار، و بلغ دينه القيم ما بلغ الليل و النهار. و نعم ما قال القائل!!

أحكامه عدل و حق كلها	في رحمة و مصالح و حلال
شهدت عقول الخلق قاطبة بما	في حكمه من صحة و كمال
فاذا أتت أحكامه ألفيتها	وفق العقول تزيل كل عقال
حتى يقول السامعون لحكمه	ما بعد هذا الحق غير ضلال
لله أحكام الرسول و عدلها	بين العباد و نورها المتلألئ

........المؤيد بساطع حججه وواضح بيناته ....

((المؤيد)) : المقوي دعوى نبوته و اتصافه بأعلى ما يتصور للخلق من الكمال ، قال عليه الصلاة و السلام : " أعطيت ما لم يعط أحد من الأنبياء " ولقول الملائكة لما ضربوا له المثل : " لقد أعطي هذا النبي ما لم يعط نبي قبله " ، " إن عينيه تنامان و قلبه يقظان " ، فمن ذلك أنه بعث إلى الخلق عامة ، و ختم به ديوان الأنبياء ، و أنزل عليه القرآن الذي لم ينزل من السماء كتاب يشبهه و لايقاربه ، و أنزل على قلبه محفوظا متلواً ، و ضمن له حفظه إلا أن ياتي الله سبحانه بأمره ، و أوتي جوامع الكلم و نصر بالرعب في قلوب أعاديه ، و بينهما مسيرة شهر ، و جعلت صفوف أمته في الصلاة على مثال صفوف الملائكة في السماء ، و جعلت الأرض له و لأمته مسجدا و طهورا ، و أسري به إلى أن جاوز السماوات ، و رأى ما لم يره بشر قبله ، و رفع على سائر النبيين ، و جعل سيد ولد آدم ، و انتشرت دعوته في مشارق الأرض و مغاربها ، و أتباعه على دينه أكثر من أتباع سائر النبيين : من عهد نوح إلى المسيح ، فأمته ثلاث : أهل الجنة و خصه بالوسيلة و هي أعلى درجة في الجنة ، و بالمقام المحمود الذي يغبط به الأولون و الآخرون ، و بالشفاعة العظمى التي يتأخر عنها آدم و نوح و إبراهيم و موسى و عيسى الله أعز الله به الحق و أهله عزا لم يعزه بأحد قبله و أذل به الباطل و حزبه ذلا لم يحصل بأحد قبله ، و آتاه من العلم و الشجاعة و الصبر و السماحة ، و الزهد في الدنيا ، و الرغبة في الآخرة ، و العبادات القلبية ، و المعارف الإلهية ، ما لم يوته نبي قبله ، و جعلت الحسنة منه و من أمته بعشر أمثالها إلى سبع مئة ضعف إلى أضعاف كثيرة ، و تجاوز عن أمته الخطأ و النسيان ، و صلى عليه هو سبحانه و ملائكته - عليهم صلاة الله و سلامه - و أمر عباده المومنين كلهم أن يصلوا عليه و يسلموا تسليماً ، و قرن اسمه باسمه ، و جعل لواء الحمد بيد ه ، فآدم و جميع الأنبياء تحت لوائه يوم القيامة ، و جعله أول من تنشق عنه الأرض ، و أول شافع و أول مشفع

و أول من يقرع باب الجنة . و أول من يدخلها من الأولين و الآخرين . و لايدخلوها إلا بعد شفاعته . و أعطي من اليقين و الإيمان و الصبر و الثبات و القوة في أمر الله و العزيمة على تنفيذ أوامره . و الرضا عنه و الشكر له . و التبرع في مرضاته و طاعته ظاهرا و باطناً سراً و علانية في نفسه ما لم يعطه نبي غيره . و من عرف أحوال العالم و ما بين الأنبياء و أممهم تبين له أن الأمر فوق ذلك . فإذا كان يوم القيامة ظهر للخلائق من ذلك : مالا عين رأت و لا أذن سمعت و لا خطر على قلب بشر . و هو نور الله سبحانه . لايطفأ و لايخصم حتى تثبت في الأرض حجته . و ينقطع به العذر . هذا مطابق لحاله و أمره . و مما يشهد به القرآن في غير موضع . قال الله سبحانه : ﴿ يا أيها النبي إنا أرسلناك شاهداً و مبشراً و نذيراً و داعياً إلى الله بإذنه و سراجا منيرا ﴾ و قال سبحانه : ﴿ يا أيها الناس قد جاء كم من الله نور و كتاب مبين يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ﴾ .

و قال سبحانه : ﴿ فالذين آمنوا به و عزروه و نصروه و اتبعوا النور الذي أنزل معه أولئك هم المفلحون ﴾ و نظائره في القرآن كثيرة . و الحق الحقيق بالتحقيق فلو اجتمع أهل الأرض لم يقدروا أن يذكروا نبيا جمع هذه الأوصاف و بالله التوفيق .

((بساطع حججه)) : المرتفعة العالية الصادرة منه : من القرآن العظيم ، و المعجزات الباهرة . ((و واضح بيناته)) : هذه الدلائل الظاهرة من شمائله و خصائله و محاسن سيره و محامد أثره مما يوجب القطع بصدق دعواه من حسن خلقه و خلقه . و قد اتفقت الملل كلها مؤمنها و كافرها على أنه عليه السلام من أكمل الناس في الصفات البشرية خلقا و خلقا و عقلا و رأياً و حكمة و أصدق الناس و أكرمهم و أشجعهم . و أكثرالناس أمانة و وقاراً و إعراضاً عن الدنيا و رغبة في الآخرة . لم يختلف في هذه الصفات اثنان من المسلمين . و لا ممن خالفه من الكفار و المشركين . فإنها أمور محسوسة دالة على الرسالة الربانية . فافهم .

..... وعلى آله و أصحابه ....

((و على آله)) : الظاهر أن المراد أزواجه أمهات المؤمنين و عترته و أولاده ، و يعد منهم أمير المؤمنين المرتضى أيضاً ، و يؤيده حديث الكساء و المباهلة و غيرهما ، و ذلك بتوسط سيدة النساء .

الثناء على الصحابة والرد على السر أحمد خان الدهلوي

((و أصحابه)) : و أصحابه الذين صحبوه على إيمانهم و ماتوا عليه ، و هم أبر هذه الأمة قلوبا و أعمقها علما و أقلها تكلفا . قوم اختارهم الله سبحانه لإقامة دينه و صحبة نبيه ، و قد أثنى سبحانه عليهم مالم يثنه على أمة من قبلهم من الأمم . قال الإمام الشافعيؒ في رسالته :

و قد ذكر الصحابة فعظمهم و أثنى عليهم ، ثم قال : ((رضى الله عنهم و رضوا عنه)) : و هم فوقنا في كل علم و اجتهاد و ورع و عقل ، و أمر استدرک به علمهم و آراؤهم لنا أحمد و أولى بنا من آرائنا ، و قال،: و قد أثنى الله سبحانه على الصحابة في التورات و الإنجيل و القرآن ، و سبق لهم على لسان نبيهم من الفضل ما ليس لأحد بعدهم . و قال الإمام أبوحنيفةؒ : " إذا جاء عن النبي ﷺ فعلى الرأس و العين ، و إذا جاء عن الصحابة نختار من قولهم و نخرج عنه " ، و قال ابن القاسم : سمعت مالكاً يقول : " لما دخل أصحاب رسول الله- ﷺ - الشام نظر اليهم أجل من أهل الكتاب ، فقال : ما كان أصحاب عيسى - عليه السلام - الذين قطعوا بالمناشير و صلبوا على الخشب بأشد اجتهاد من هولاء " . و قد شهد لهم الصادق المصدوق الذي لاينطق عن الهوى : بأنهم خير القرون على الإطلاق ، كما شهد لهم ربهم : بأنهم خير الأمم على الإطلاق ، قال الله سبحانه : ﴿ كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف و تنهون عن المنكر. ﴾ و علماؤهم و تلاميذهم الذين ملؤوا الأرض علماً ، فعلماء الإسلام كلهم

تلاميذهم ، و تلاميذ تلاميذهم - و هلم جراً - و هؤلاء الأئمة الأربعة الذين طبق علمهم الأرض شرقا و غربا هم تلاميذ تلاميذهم ، و خيار ما عند هم ما كان عن الصحابة ، و خيار الفقه ما كان عند هم ، و أصح التفسير ما أخذ عنهم . و أما كلامهم في معرفة الله و أسمائه و صفاته و أفعاله و قضائه و قدره ففي أعلى المراتب . فهم الذين فتحوا البلاد بالجهاد و القلوب بالعلم و القرآن ، فملأوا الدنيا خيرا ، و علماء الناس اليوم في بقايا أثر علمهم . و إذا دريت هذا بأن الصحابة بحور العلم و الحكم فما قال قائد "النجرية " أحمد خان الدهلوي في ذم الصحابة و هجوهم : " إن المسلمين بنوا أساس دينهم على رواية عوام من الصحابة و رعاة الإبل ، و هم لم يفهموا و لم يعلموا القرآن و أحكام الشريعة " ، فهو من أعظم البهت و أفحش الكذب ، و لم يعلم هذا الرجل المتغابي أن المسلمين بنوا أساس دينهم و معالم حلالهم و حرامهم على الكتاب الذي لم ينزل من السماء أعظم منه . فيه بيان كل شئ و تفصيل كل شئ و هدى و رحمة و شفاء لما في الصدور ، فهو أساس دينهم ، و أما الصحابةؓ فإنهم و إن كانوا أميين فمنذ بعث الله سبحانه فيهم رسوله زكاهم و علّمهم الكتاب و الحكمة و فضلهم في العلم و العمل و الهدى و المعارف الإلهية و العلوم النافعة المكملة للنفوس على جميع الأمم ، فلم يبق أمة من الأمم تدانيهم في فضلهم و علومهم و أعمالهم و معارفهم فلوقيس ما عند جميع الأمم من معرفة و علم و هدى و بصيرة إلى ما عندهم لم يظهر له نسبة إليه بوجه ما ، و إن كان غيرهم من الأمم أعلم بالحساب و الهندسة و النبض و القارورة و علم الفلاحة و علم الموسيقى او الألحان و غير ذلك : من العلوم التي هي بين علم لاينفع و و بين ظنون كاذبة ، و بين علم نفعه في العاجلة ، و ليس زاد الآخرة . فإن أراد المتغابي أن الصحابةؓ كانوا عواما في هذه الفنون فنعم إذاً " و تلك شكاة ظاهر عنك عارها " .

و إن أراد هذا الرجل أنهم كانوا عواما في العلم بالله و أسمائه و صفاته و أفعاله و أحكامه و دينه و شرعه و تفاصيله و تفاصيل ما بعد الموت و علم سعادة النفوس و

شقاوتها و علم صلاح النفوس و أمراضها ، فمن أعظم الأباطيل ، و هي للبصائر أظهر من الشمس للأبصار، و لنعم ما قال القائل في مدحهم :

انظر إلى هدي الصحابة و الذي ... كانوا عليه في الزمان الخالي
و اسلك طريق القوم أين تيمموا ... خذ يمنة ما الدرب ذات شمال
تالله ما اختاروا لأنفسهم سوى ... سبل الهدى في القول و الأفعال
درجوا على نهج الرسول و هديه ... و به اقتدوا في سائر الأحوال
القانتين المخبتين لربهم ... الناطقين بأصدق الأقوال
التاركين لكل فعل سيئ ... و العاملين بأحسن الأعمال
أهواؤهم تبع لدين نبيهم ... و سواهم بالضد في ذي الحال
عملوا بما علموا و لم يتكلفوا ... فلذاك ما شابوا الهدى بضلال
فهم الأدلة للحيارى من يسر ... بهداهم لم يخش من إضلال
و هم النجوم هداية و إضاءة ... و علو منـزلة و بعد منال
يمشون بين الناس هو نانطقهم ... بالحق لا بجهالة الجهال
حلماً و علماً مع تقى و تواضع ... و نصيحة مع رتبة الأفضال
يحيون ليلهم بطاعة ربهم ... بتلاوة و تضرع و سوآل
و عيونهم تجري بفيض دموعهم ... مثل انهمال الوابل الهطال
في الليل رهبان و عند جهادهم ... لعدوهم من أشجع الابطال
بوجوههم أثر السجود لربهم ... و بها أشعة نورها المتلألئ
و لقد أبان لك الكتاب صفاتهم ... في سورة الفتح المبين العالي

و لم يعلم هذا الرجل المتغابي أن ذم الصحابة في العلم و العمل تكذيب الله سبحانه و تكذيب كتابه و تكذيب رسوله و نبيه .

.... هـداة طريق الحـق و حمــاته و بعد ! فإن مبــنى علم الشـرائع و الأحــكام و أساس قواعــد عقائد الإســلام هو علم التــوحيد و الصــفات ....

((هداة)) : جمع الهادي من الهداية بمعنى الدلالـــة على ((طريق الحق و حماته)) : جمع حامي بمعنى الحافظ .

((و بعد ! فإن)) : هذه الفاء إما على توهم أما أو على تقديره في نظم العبارة ، و هذا على ما ذكره السيد الشريف و تبعه من بعده من المتأخرين ، و الواو عوض عنها. ((مبنى علم الشرائع و الأحكام)) : يعنى أن ما يبتني عليه الشرائع و الأحكام التي هو عين اعتقاد الملة الإسلامية ، فمبناه هو اعتقاد توحيده سبحانه من كل وجه ، و اتصافه بالصفات العلية المقدسة و اعتقاد نبوة الأنبياء مع ما يلازمه من اعتقاد ما يتعلق بالكتب السماوية و غيرها أو خصوص الأحكام الفرعية الفقهية ، فمبنا ما : الاعتقادات الإسلامية أو المعتقدات من حيث هي معتقدات . ((و أساس قواعد عقائد الإسلام)) : و أساس بمعنى أصل البناء ، يعني ما يبتني عليه قواعد عقائد الإسلام ، هي الأصول الكلية ، أي : ماخوذة من النظر.

و الضرورة و النصوص القرآنية و الأحاديث النبوية . و القواعد جمع قاعدة ، و هي حكم كلي ينطبق على جميع جزئياته : ليتعرف أحكامها منه . و العقائد جمع عقيدة و هي قضية جزم فيها ثبوت المحمول للموضوع أو نفيه عنه ، و الإضافة للبيان .

((هو علم التوحيد)) : للباري تعالت كبرياؤه و جلت أسمائه ، إذ ما لم يعتقد توحيده سبحانه لم يتصور الاعتقادات الإسلامية المتفرعة عليه . ((و الصفات)) : السبع الحقيقية الذاتية له ، إذ عليه اعتقاد الرسالة و النبوة ، و عليه تدور الاعتقادات الباقية الدائرة عليها الفروع .

.... الموسوم بالكلام المنجي عن غياهب الشكوك و ظلمات الأوهام و إن المختصر المسمى بالعقائد للإمام الهمام قدوة علماء الإسلام نجم الملة و الدين عمر النسفي ....

((الموسوم بالكلام)) : و هذا العلم هو الموسوم المسمّى بالكلام و علم العقائد .

قالوا: الكلام يعطي النجاة. أقول: هذا زعمهم بزعمهم

((المنجي)) : يعني المعطي للنجاة و الخلاص ((عن غياهب الشكوك)) : جمع غيهب ، هو الظلمة و السواد الشديد من الخيل والليل، والمعنى : الظلام التي هي الشكوك و الريوب إضافة تشبيه ؛ بناءًا على أن في الجزم و اليقين انكشافاً وانجلاء ، و في الشك و التردد ظلمةً و سواداً ((و ظلمات الأوهام)) : التي تعري الناس عن العقائد الإسلامية ، لاسيما في مسئلة الصفات و مسئلة الحدوث و القدم ، و مسئلة النبوات و مسئلة خلق الشرور و الفسادات ، و مسئلة خلق الأفعال و مسئلة الجبر و القدر ، و مسئلة المعاد .

أقول : هذا زعمهم بزعمهم ، فهم يزعمون أنهم يدفعون بالذي وضعوه الشبهَ و الشكوكَ . و الفاضل الذكي يعلم أن الشبه و الشكوك زادت بذلك ، و من المحال أن لايحصل الشفاء و الهدى و العلم و اليقين من كتاب الله سبحانه و من كلام رسوله ، و يحصل من كلام هولاء المتحرين الذين أخبر عنهم الواقف على نهايات أقدام بما انتهت إليه من مرامهم ، هو " الإمام الفخر الرازي " حيث يقول(١):

نهاية أقدام العقول عقال ... و أكثر سعي العالمين ضلال
و أرواحنا في وحشة من جسومنا ... و حاصل دنيا نا أذى و وبال
و لم نستفد من بحثنا طول عمرنا ... سوى أن جمعنا فيه قيل و قال

(١) في كتابه أقسام اللذات و الأربعين و غيرها . ١٢.

لقد تأملت الطرق الكلامية و المناهج الفلسفية فما رأيتها تشفي عليلا و لاتروي غليلا ، و رأيت أقرب الطرق طريقة القرآن ، ففيه من البينات و البراهين القطعية ما يبين الحق من الباطل ، فتزول أمراض الشبهة المفسدة للعلم و التصور و الإدراك بحيث يرى الأشياء على ما عليه ، ولنعم ما قال القائل:

و ألفاظ اذا فكرت فيها ففيها من محاسنها فنون

و ليس تحت أديم السماء كتاب متضمن للبراهين و الآيات على المطالب العالية : من التوحيد و إثبات الصفات و إثبات المعاد و النبوات و ردّ النحل الباطلة و الآراء الفاسدة ، مثل القرآن ، فإنه كفيل بذلك كله متضمن على أتم الوجوه و أحسنها و أقربها إلى العقول و أفصحها بيانا ، فهو الشفاء على الحقيقة من ردود الشبهة و الشكوك ، وعلم أن ماعداه : من كتب الناس وآرائهم و معقولاتهم بين علوم لاثقة بها و بين ظنون لا تغني عن الحق شيئا ، قد وعروا الطريق إلى تحصيلها ، و أطالوا العبارات في إثباتها مع قلة نفعها وجَدْواها .

الفتنة نوعان: فتنة الشبهات وفتنة الشهوات

و الفتنة عند القوم نوعان : فتنة الشبهات ، و هي أعظم الفتنتين ، و فتنة الشهوات ، و قد تجتمعان للعبد ، و قد ينفرد بإحداهما . ففتنة الشبهات تنشأ تارةً من فهم فاسد ، و تارةً من غرض فاسد ، و تارةً من نقل كاذب ، و تارةً من حق ثابت خفي على الرجل ، فلم يظفربه . و هذه الفتنة مآلها إلى الكفرو النفاق ، و هي فتنة المنافقين و فتنة أهل البدع على حسب مراتب نفاقهم و بدعهم ، فجميعهم إنما ابتدعوا من فتنة الشبهات التي اشتبه عليهم فيها الحق و الباطل و الهدى بالضلال فهذه الفتنة هي الفتنة العظمى و المصيبة الكبرى . ولاينجي من هذه الفتنة إلا تجريد اتباع الرسول و تحكيمه في الدين ظاهرهِ و باطنِه عقائدِه و أعمالِه و حقائقِه و شرائعِه ، فيتلقى عنه حقائق الإيمان و شرائع الإسلام ، و ما يثبته الله سبحانه من الصفات و الأفعال و

الأسماء ، و ما ينفيه عنه . و أما النوع الثاني من الفتنة ، ففتنة الشهوات ، إن الله سبحانه فتن أصحاب الشهوات بالصور الجميلة ، فمن صبر منهم على تلك الفتنة نجا مما هو أعظم منها ، و من أصابته تلك الفتنة سقط فيما هو شر منها . و أصل كل فتنة إنما هو تقديم الرأي على الشرع و الهوى على العقل . فالأول أصل فتنة الشبهة ، و الثاني أصل فتنة الشهوة ، ففتنة الشبهات تدفع باليقين و فتنة الشهوات تدفع بالصبر، و لذلك جعل إمامة الدين منوطة بهذين الأمرين ، فقال سبحانه : ﴿ و جعلنا منهم أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا و كانوا بآياتنا يوقنون ﴾ فدل على أنه بالصبر و اليقين تنال الإمامة في الدين . و جمع بينهما أيضا في قوله سبحانه :﴿ و تواصوا بالحق و تواصوا بالصبر ﴾ . فتواصوا بالحق الذي يدفع الشبهات و بالصبر الذي يكف عن الشهوات ، فبكمال العقل و الصبر تدفع فتنة الشهوة ، و بكمال الصبر و اليقين تدفع فتنة الشبهة . و بالله التوفيق .

((و إن المختصر المسمى بالعقائد)) : توطئة و تمهيد لتأليف الشرح ((للإمام الهمام)) : بمعنى الملك العظيم الهمة . ((قدوة)) : ما انتسبت به و اقتديت به(مقتدى) ((علماء الإسلام نجم الملة و الدين)) : من حيث يهتدى به الناس مثل النجوم ، إشارة إلى لقبه نجم الدين ((عمر النسفي)) : و اسمه الشريف عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل بن محمد بن لقمان مفتي الثقلين أبو حفص (١) النسفي(٢) ، كان إماماً فاضلا أصوليا متكلما محدثا مفسراً فقيهاً حافظاً نحوياً أحد الأئمة المشهورين بالحفظ الوافر و القبول التام عند الخواص و العوام . و تفقه عليه ابنه .

أبو الليث المعروف بالمجد النسفي ، و قرأ عليه بعض تصانيفه صاحب الهداية و ذكره " ابن النجار " ، فأطال ، و قال : كان فقيها فاضلا محدثا مفسراً أديبا و قد صنف الكتب في التفسير و الحديث و الشروط و قال الملاّ علي القاري في " طبقاته " قيل : إنه كان يعلم الإنس و الجن ، و لذلك قيل له : مفتي الثقلين .

---

(١) أبوحفص يكنى أبا حفص تولد سنة إحدى و ستين و أربع مئة و توفي سنة سبع و ثلاثين و خمس مئة بسمرقند .

(٢) نسبة إلى نسف بلدة من تركستان و تسمى نخشب .

......أعلى الله درجته في دارالسلام يشمل من هذا الفن على غرر الفرائد و درر الفوائد في ضمن فصول . هي للدين قواعد و أصول ، و أثناء نصوص هي لليقين جوامر و فصوص مع غاية من التنقيح ....

((أعلى الله درجته في دار السلام)) : اي أعطاه الله سبحانه درجة عالية من درجات واقعة في الجنة التي هي دارالسلامة عن الغوائل و المحن و الزوال . ((يشمل خبر للمختصر يعني يحتوي ((من)) : جملة مسائل ((هذا الفن)) : و الفن نوع من أنواع العلوم ترجع مسائله إلى جهة واحدة . ((على غرر)) : جمع غرة بالضم بياضفي جبهة الفرس ، و الأغر: الأبيض من كل شيء .

((الفرائد)) : من إضافة الصفة إلى الموصوف. الفرائد جمع فريدة ، هي الجوهرة النفيسة . و المراد بها عمائد المطالب ولطائف المآرب والدقائق الغريبة و الحقائق العجيبة . ((و درر الفوائد)) : من إضافة الصفة إلى الموصوف : يعنى الفوائد التي مثل الدررفي النفاسة و ميل الطبيعة و علوالطبقة. ((في ضمن)) : نصب على المصدرية يعني اشتمالا حاصلافي ضمن عدة ((فصول هي للدين قواعد)) : يعنى هي من حيث أنها مشتملة على العقائد التي هي أصول الدين ، قواعد . يعني قعدت عليها الأحكام الدينية . ((و أصول)) : و من حيث أن الشرائع الجزئية من الدين متفرعة عليها أصول الدين . ((و أثناء)) : و اشتمالا واقفا في أثناء ((نصوص)) : يعني الفاظ مصرحة على المعاني . ((هي)): يعني تلك التصريحات ((لليقين)) : الوارد على العقود و الأخبار ((جوامر)) : يعني موارد ومواد له ((و فصوص)) : جمع فص وهي للخاتم.((مع غاية من التنقيح)) : يقال : نقح العظم : استخرج مخه ، و نقح الجذع : شذبه ، و نقح الشيء : استخرج قشره .

.... و التهذيب و نهاية من حسن التنظيم و الترتيب . فحاولت أن أشرحه شرحا يفصل مجملا ته و يبين معضلا ته و ينشر مطويا ته ، و يظهر مكنوناته مع توجيه للكلام في تنقيح و تنبيه على المرام في توضيح و تحقيق للمسائل ، غِبَّ تقرير و تدقيق للدلائل إثر تحرير و تفسير للمقاصد بعد تمهيد و تكثير..................................

((و التهذيب يقال)) : هذبه أي : قطعه و أصلحه ((نهاية من حسن التنظيم)) يعني التأليف و الجمع في سلك ((و الترتيب)) : هو وضع كل شيئ في موضع يليق به و حاصله و هو مع إيجاز لفظه يحتوي على معان كثيرة الشعوب ، و إن أصوله منقحة مهذبة عن الزوائد ، و فصوله محررة قوانينه ملحقة . ((فحاولت)) : مرتب على ما قبله من جميع أوصاف علم التوحيد و الصفات ، و المختصر ((أن أشرحه شرحا يفصل)) : الجملة صفة للشرح ، يعني يظهر معاني ((مجملا ته)) : التي ازدحمت فيها أو الاحتمالات التي أتى فيها بعبارة موجزة . ((و يبين)) : يعني يسهل بالكشف و الإبراز ((معضلا ته)) : يعني مشكلاته الشديدة . ((و ينشر مطوياته)) : النشر البسط و الإظهار ، و المعنى : يفرق مطوياته ماخوذة من الطي و اللف يعني يظهر ملفوفاته ((و يظهر مكنوناته)) : يعني مستوراته التي هي خفايا المطالب و خبايا المآرب ((مع توجيهه للكلام)) : و هو حمل العبارة على محمل صحيح لا يتوجهه عليه شيء مما يتوهم فيه . ((في)) : ضمن ((تنقيح)) : للمرام ((و تنبيه)) : يعني مع تنبيه و إيقاظ للسامع لاحتمال الاشتباه فيه . ((على المرام)) : الذي قصده و أراده المصنفْ ((في)) : ضمن ((توضيح)) : للعبارة ((و)) : المطلوب مع ((تحقيق للمسائل)) : يعني جعلها محققة المضامين . ((غب تقرير)) : بكسر الغين و تشديد الباء : عاقبة الشيئ ، يعني بعد تقرير يريد تحقيق مضمون المسئلة بعد تقريرها . ((و)) : مع ((تد قيق للدلائل)) : يعني و تعمق النظر و إمعان الفكر فيها . ((إثر تحرير)) : بمعنى العقيب ، يقال : خرج في إثره أو إثره يعني بعده ، يعني : وقفت النظر في مقدمات الدلائل و تقريبها بعد تحريرلها و تسطيرها و إخلاء ها عن الحشو و الزائد مع ((تفسير)) : يعني و كشف ((للمقاصد)) : و المطالب ((بعد تمهيد)) : و توطئة مهيئة تفهمها مما يبين معداته ، و مما يتوقف عليه من مبادئها ((و)) : مع ((تكثير)) ....

.... للفوائد مع تجريد ، طاويا كشح المقال عن الإطالة و الإملال ، و متجافيا عن طرفي الاقتصاد ، الإطناب و الإخلال . و الله الهادي إلى سبيل الرشاد ، و المسؤول لنيل العصمة و السداد ، و هو حسبي و نعم الوكيل . اعلم أن الاحكام الشرعية منها : ما يتعلق بكيفية العمل و تسمى فرعية و عملية ، و منها : ما يتعلق بالاعتقاد و تسمى أصلية و اعتقادية ، و العلم المتعلق بالأولى يسمى علم الشرائع و الأحكام لما أنها لا تستفاد إلا من جهة الشرع ، و لايسبق الفهم عند إطلاق الأحكام إلا إليها ، و بالثانية علم التوحيد و الصفات ، لما أن ذلك ....

((للفوائد)) : المرتبة على ما أورده المصنف ((مع تجريد)) : للعبارة ، و المعنى عن العيوب و النقائض و الخلل و الزوائد ، فعزمت أن أعمل هذا الشرح - حال كوني - ((طاويا كشح المقال عن الإطالة و الإملال)) : ((و)) : حال كوني متجافيا)) : متباعدا ((عن طرفي الاقتصاد : الإطناب)) : العبارة الزائدة على قدر الحاجة . ((و الإخلال)) : و هو عبارة عن كمال الاختصار و الإيجاز في العبارة و المعنى و ترك الطرفين مستلزم لاختيار الوسط ، فأشار إلى أنه ترك التطويل الممل و الإيجاز المخل إلى اختيار طريق الاقتصاد . ((والله الهادي)) : يعني ليس الهادي إلا هو ((إلى سبيل الرشاد)) يعني طريق الهداية و السداد ((و)) : هو ((المسؤول)) : الذي لا نسئله إلا إياه للنجاة و الخلاص عن الخطايا و الذنوب . ((لنيل العصمة)) : التي هي الملكة الحاملة لمن هي فيه على التجنب عن الغواية و الضلالة ((و)) : لنيل ((السداد)) : يعني الصواب من القول و العمل . ((و هو حسبي و نعم الوكيل)) : و العطف ، فيه أبحاث مفروغ عنها في موضعها ؛ ليس فيه مزيد النفع .

تقسيم العلوم الدينية وطريق الضبط

((اعلم)) : تمهيد لتقسيم العلوم الدينية المأخوذة عامة مقاصدها و مسائلها من الأدلة الأربعة . و طريق الضبط أن يقال : إن العلم إما أن يكون باحثا عن أحوال العقائد من حيث يفحص فيه عن العقود : أيّها يجب الإذعان به و الاعتقاد به ، و أيّها يجب تكذيبه و إبطاله ، أو يكون باحثا عن الأفعال و الأعمال أيّها مما ينبغي أن يعمل به، و أيّها يجب أن يترك . و الأول يسمّى علم الكلام ، و الأحكام المدونة فيه تسمى أصلية اعتقادية ، لما أنها لا غاية لها إلا اعتقادها ، لكن أن يكون على وفق الشرع لا على مجرد العقل كالفلسفة . و الثاني ما يكون باحثا عن الأفعال الظاهرة ، فإما أن يبحث فيه عن طريق إثبات كيفياتها و أحوالها عن الأدلة الشرعية على نمط القوانين الكلية و الضوابط العامة من غير خصوص نظر إلى مسئلة جزئية ، فهو علم الأصول ، و إما أن يبحث فيه عن تفاصيل المسائل الجزئية ، بحيث أن يلاحظ استفادة علمه من طريق الاجتهاد في أدلتها التفصيلية : من الأدلة الأربعة ، و إن كان بعضها مما ليس له مزيد فاقة إلى الاجتهاد ، بل هي من ضروريات الدين : مثل وجوب الصلوات الخمس وجوب صيام رمضان ، فهوالفقه .

((إن الأحكام الشرعية منها : ما يتعلق بكيفية العمل وتسمى فرعية)) : لتفرعها على الأصول الاعتقادية . ((و عملية)) : لتعلقها بكيفية العمل . ((و منها : ما يتعلق بالاعتقاد)) : يعني الأحكام التى لا يطلب فيها إلا تحصيل الاعتقاد بها من حيث أنها مطلوبة في الشرع . ((و تسمى أصلية)) : لأنها أصول الشرائع ((و اعتقادية)) : لأن الاعتقاد هو المطلوب فيها . ((و العلم المتعلق بالأولى)) : يعني بالأحكام المتعلقة بكيفية العمل . ((يسمى علم الشرائع و الأحكام)) : و ذلک لوجهين أما الوجه الأول ((لما أنها لا تستفاد إلا من جهة الشرع)) : لأن العقل لا يستقل بمعرفة مسائل الصلاة و الصيام و غير ذلک . و أما الوجه الثاني ((و لا يسبق الفهم عند إطلاق الأحكام إلا إليها)) : يعني الاحكام المتعلقه بكيفية العمل ((و بالثانية)) : يعني العلم المتعلق بالأحكام المتعلقة بالاعتقاد ((علم التوحيد و الصفات لما أن ذلک)) : يعني مسئلة توحيد البارى سبحانه و صفاته .

.... أشهر مباحثه و أشرف مقاصده ، و قد كانت الأوائل من الصحابة و التابعين - رضوان الله تعالى عليهم أجمعين - لصفاء عقائدهم ببركة صحبة النبي ﷺ و قرب العهد بزمانه و لقلة الوقائع و الاختلافات ، و تمكنهم من المراجعة إلى الثقات مستغنين عن تدوين العلمين و ترتيبهما ....

قال بعض أهل الجهل: تدوين الكلام بدعة و الرد عليهم

((أشهر مباحثه و أشرف مقاصده)) : . و لما كان لقائل أن يقول : " إن هذا التدوين بدعة لم يوجد في عهد الصحابة و التابعين " ، فأزاحه : بأن ذلك من قبيل عدم الحكم لعدم علته ، و أجاب عنه بوجهين : أما الوجه الأول ((و قد كانت الأوائل من الصحابة و التابعين رضوان الله تعالى عليهم أجمعين لصفاء عقائدهم ببركة صحبة النبي - ﷺ - و قرب العهد بزمانه)) : يعني لم يتوجهوا إلى تدوينهما لوجهين : أماالوجه الأول : صفاء عقائدهم من غير احتمال شوب الغي و الزيغ ؛ بشرف الصحبة النبوية في الصحابة ، و بقرب العهد النبوي في التابعين ، و إنما كان يفتقر إليهما لإزالة الغواية و الضلالة ، و عدم العلم و المعرفة لفرط الجهالة بالأمور الشرعية الواقعية . و أما الوجه الثاني : قلة الوقائع و الحادثات و المناقشات و المنازعات في العقائد و الأحكام الشرعية ؛ لعدم غلبة الجهالة و فرط العصبية و شيوع الفسق و الكذب ، فلم يكونوا يحتاجون إلى هذه المشقة العظيمة و إلى هذا أشار بقوله : ((و لقلة الوقائع و الاختلافات)) : يعني في المسائل الاعتقادية الأصلية و المسائل الفرعية العملية . ((و تمكنهم من المراجعة إلى الثقات)) : يعني لقدرتهم في تحصيل العقائد و الأحكام الشرعية و دفع شبهاتهم إلى العلماء المعتمد عليهم ((مستغنين)) : خبر كانت ((عن تدوين العلمين)) : المفيدين ((و ترتيبهما)) : لا عن نفس هذين العلمين ، و إنما كان حصولهما إما من نظرهم بأنفسهم في منا شيء النصوص و مآ خذ ها ، أو من المباحثات الحقة العلمية .

.... أبواباً و فصولاً ، و تقرير مقاصدهما فروعاً و أصولاً ، إلى أن حدثت الفتن بين المسلمين و البغي على أئمة الدين ، و ظهر اختلاف الآراء و الميل إلى البدع و الأهواء ، و كثرت الفتاوى و الواقعات و الرجوع إلى العلماء في المهمات ، فاشتغلوا بالنظر و الاستدلال و الاجتهاد و الاستنباط ، و تمهيد القواعد و الأصول ، و ترتيب الأبواب و الفصول ، و تكثير المسائل بأدلتها ، و ايراد الشبه بأجوبتها ، و تعيين الأوضاع و الاصطلاحات ، و تبيين المذاهب و الاختلافات ، و سموا ما يفيد معرفة الأحكام العملية عن أدلتها التفصيلية بالفقه، ....

((أبواباً و فصولاً و تقرير مقاصدهما فروعاً و أصولاً ، إلى أن حدثت الفتن بين المسلمين ، و البغي على أئمة الدين ، و ظهر اختلاف الآراء و الميل إلى البدع و الأهواء)): و المـــراد بالفتن فتن أصحاب الغواية و أرباب البدعة ، و المراد بالبغي على أئمة الدين انحراف أهل الزيغ عن منهاج مجتهدي أهل السنة ، و المراد بظهور اختلاف الآراء شيوع اختلافها تعصبًا و عناداً في العقائد و الأحكام ، لا مجرد الاختلاف في العلم و المعرفة و البدعة : هي ما يخالف الشرع و لا يدخل تحت الأصول الكلية الشرعية . ((و كثرت الفتاوى و الواقعات و الرجوع إلى العلماء في المهمات)) : يعني شاع و ذاع و قوع النوازل و الوقائع الجزئية المتعذرة معرفة أحكامها من صريح النصوص ، فاختلف فيها الأحكام من قبل أهل الفتوى باختلاف آرائهم ، فوجب القطع بمس الحاجة إلى وضع أصول الاجتهاد و الاستنباط من مظان النصوص ، و بلغ الشأن إلى تدوين الفقه و أصوله ، و وضع المسائل و الأجوبة و الأدلة الإجماليه و التفصيلية ، و إلى هذا أشار بقوله ((فاشتغلوا بالنظر و الاستدلال و الاجتهاد و الاستنبــاط ، و تمهيد القواعد و الأصول و ترتيب الأبواب و الفصول ، و تكثير المسائل بأدلتها ، و إيراد الشبه بأجوبتها ، و تعيين الأوضاع و الاصطلاحات ، و تبيين المذاهب)) : يعني مذاهب أهل القبلة . ((و الاختلافات)) : يعني بين أهل القبلة . ((و سموا ما يفيد معرفة الأحكام العملية عن أدلتها التفصيلية بالفقه)) : و المراد بالاصول: هي المسائل و العقود المقصودة ، يعني العلم المدون الذي يفيد مطابقة مسائله معرفة الأحكام العملية ، و احترز بالقيد الأخير عن علمها الحاصل بالأدلة الإجمالية ، فإنه علم أصول الفقه لا علم الفقة.

.... و معرفة أحوال الأدلة إجمالا في إفادتها الأحكام ، بأصول الفقه ، و معرفة العقائد عن أدلتها التفصيلية ، بالكلام : لأن عنوان مباحثه كان قولهم : الكلام في كذا و كذا ، و لأن مسئلة الكلام كانت أشهر مباحثه و أكثرها نزاعاً و جدالا ، حتى أن بعض المتغلبة قتل كثيرا من أهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن ، و لأنه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات و إلزام الخصوم ، كالمنطق للفلاسفة .و لأنه أول ما يجب من العلوم التي انما تعلم و تتعلم بالكلام ، فأطلق عليه هذا الاسم لذلک ، ثم خص به ، و لم يطلق على غيره تميزاً . و لأنه إنما يتحقق بالمباحثة و إدارة الكلام من الجانبين ، و غيره قد يتحقق بمطالعة الكتب و التأمل . و لأنه أكثر العلوم نزاعاً و خلافاً ، فيشتد افتقاره إلى الكلام مع المخالفين و الرد عليهم . و لأنه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ما عداه من العلوم ، كما يقال للأقوى من الكلامين : هذا هو الكلام ....

((و معرفة أحوال الأدلة إجمالا في إفادتها الأحكام بأصول الفقه)) : و فيه إشارة - و الله أعلم - أن المختار عنده - قُدِّس سرُّه - هو أن موضوع علم الأصول هو الأدلة فقط ، لكن لا مطلقا ، بل من حيث أنها مفيدة للأحكام ، ((و معرفة العقائد عن أدلتها التفصيلية بالكلام)) : و هو علم التوحيد و الصفات سمي به . ((لأن عنوان مباحثه كان قولهم)) : يعني قول المتقدمين ((الكلام في كذا و كذا)) : يعني قالوا في مواضع الفصول : الكلام في إثبات واجب الوجود ، و الكلام في النبوة ، و الكلام في الإمامة ، و على هذا سائر الفصول و الأبواب . ((و لأن مسئلة الكلام كانت أشهر مباحثه)) : و هذا أظهر و أشهر ((و أكثرها نزاعاً و جدالاً)) : بين أهل القبلة لا سيما بين الجماعة و القدرية و الكرامية ((حتى أن بعض المتغلبة)) : يعني الملوك بالغلبة لا بطريق البيعة من اهل الحل و العقد بالاستحقاق . ((قتل كثيراً من أهل الحق)) : و

هذا القتل العظيم وقع في الحكومة العباسية لاسيما في عهد المأمون فإنه له غلو في ذلك ، و كان رافضيا معتزليا عالماً فاضلاً ، و كان متوغلاً في فنون الفلسفة مجتهداً فيها، و الله القهار ينتقم منه بجميع ذلك . ((لعدم قولهم بخلق القرآن)) .

و في هذا الباب واقعات و حادثات طويلة عظيمة كثيرة ، و هذا الكتاب اللطيف ليس مقامها و موضعها . ((و لأنه يورث)) : يعني ينشئ و يوجد ((قدرة على الكلام)) : يعني على الكلام الظاهري و على الكلام الباطني . ((في تحقيق الشرعيات)) : يعني في إثبات الأحكام الشرعية ((و إلزام الخصوم)) : يعني و إسكات الخصوم المناظرين ، ((كالمنطق للفلاسفة)) : يعني أن للفلاسفة علما نافعا يتوسلون به إلى سائر علومهم ، سموه بالمنطق ، لإفادته قوة في النطق الظاهري و النطق الباطني ، زعم بعض الناس أن المنطق ميزان المعاني ، كما أن العروض ميزان الشعر. قال " الحافظ الهيتمي " : إن الحليمي وغيره صرحوا بجواز تعلمه ليرد على أهله ، و يدفع شرهم عن الشريعة المطهرة ، فيكون ذلك من باب إعداد العدة .

((و لأنه أول ما يجب من العلوم التي انما تعلم و تتعلم بالكلام)) : يعني أن الاشتغال بعلم الكلام أول الواجبات ؛ إذ هو أصول الأحكام الشرعية كلها ، لكن وجوبها بمعنى واجب الكفاية ((فاطلق عليه)) : يعني على ما يفيد معرفة العقائد عن دلائلها ((هذا الاسم لذلك)) : يعني أنه أول ما يجب من العلوم . ((ثم خص)) : يعني هذا الاسم ((به)) : هذا العلم . ((و لم يطلق على غيره تميزا)) : و إن كان وجه الإطلاق موجوداً في كل علم و فن . ((و لأنه)) : يعني علم الكلام ((إنما يتحقق بالمباحثة و إدارة الكلام)) : يعني ((من الجانبين ، و غيره)) : و غير علم الكلام ((قد يتحقق بمطالعة الكتب و التأمل)) : هذا إذا كان صاحب المطالعة ذا مادة قابلة و ملكة فاضلة . ((و لأنه أكثر العلوم نزاعا و خلافا ، فيشتد افتقاره)) : يعني افتقار علم الكلام ((إلى الكلام مع المخالفين و الرد عليهم)) : من جانب أهل الحق . ((و لأنه لقوة أدلته صار كانه هو الكلام دون ما عداه من العلوم ، كما يقال للأقوى من الكلامين : هذا هو الكلام)) .

..........و لأنه لابتنائه على الأدلة القطعية المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية كان أشد العلوم تأثيرا في القلب و تغلغلا فيه ، فسمى بالكلام المشتق من الكلم : و هو الجرح ، و هذا هو كلام القدماء ، و معظم خلافياته مع الفرق الإسلامية خصوصا المعتزلة ؛ لأنهم أول فرقة أسسوا قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر السنة ، و جرى عليه جماعة الصحابة - رضوان الله عليهم أجمعين - في باب العقائد. و ذلك لأن رئيسهم و ذلك لأن رئيسهم واصل بن عطاء ....

((و لأنه لابتنائه على الأدلة القطعية)) : يعني القواطع العقلية التي اخترعها بعقولهم السخيفة . ((المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية)) : يعني الظواهر النقلية التي جاءت بها الأنبياء . ((كان أشد العلوم تأثيراً في القلب و تغلغلا فيه ، فسمي بالكلام المشتق من الكلم : و هو الجرح ، هذا هو كلام القدماء)) : يعني و هذا القدر من المعرفة بالعقائد الضرورية الشرعية مع الرد على أهل الزيغ من أهل القبلة كان علم الكلام المدون في كتب القدماء ، فلم يخلطوا هذا العلم بالأصول الفلسفية و الرد عليها و القدح في أدلتها . ((و معظم خلافياته)) : يعني أكثر اختلافات كلام القدماء .

كبار الفرق الاسلامية أربع

((مع الفرق الإسلامية)) : و كبار الفرق الإسلامية أربع : القدرية و الصفاتية و الشيعة و الخارجية . ثم يتركب بعضها مع بعض و يتشعب عن كل فرقة أصناف ، فتصل إلى ثلاث و سبعين فرقةً . ذلك لأن أهل الديانات قد انحصرت مذاهبهم بحكم الخبر الواحد فيها ، فافترقت المجوس على سبعين فرقةً ، و اليهود على إحدى و سبعين فرقةً ، و النصارى على اثنتين و سبعين فرقةً ، و المسلمون على ثلاث و سبعين فرقةً ، و الناجية أبداً من الفرق واحدة ، إذ الحق من القضيتين المتقابلتين في واحدة . و أما أهل الاهواء و الآراء : مثل الفلاسفة و الدهرية و الصابئة و عبدة الكواكب و الأوثان و

البرامِمة و السمنية الهندية ، فليست تنضبط مقالاتهم . ((خصوصاً المعتزلة لأنهم أول فرقة أسسوا قواعد الخلاف)) : لعل وجهه أن سائر الطوائف سوى المعتزلة ، و إن خالفوا ما ورد به ظواهر الأخبار، إلا أنهم لم يشيدوا أصول الخلاف ، و لم يظهروا قوة براهينهم عند الرجوع إلى العقل . ((لما ورد به ظاهر السنة ، و جرى عليه جماعة من الصحابة - رضوان الله عليهم أجمعين - في باب العقائد)) : متعلق بقوله جرى .

واصل بن عطاء قائد الوصلية اعتزاله؟ يدور على أربع

((و ذلك لأن رئيسهم واصل بن عطاء)) : قائد الواصلية من القدرية المعتزلة " أبوحذيفة " كان تلميذاً " الحسن البصري " ، يقرأ عليه العلوم و الأخبار، و كان في أيام عبد الملك و هشام بن عبد الملك . و اعتزالهم يدور على أربع قواعد : القاعدة الأولى : القول بنفي صفات الباري سبحانه : من العلم و القدرة و الإرادة و الحياة و غيرها : من الصفات الحقيقية الذاتية . وكانت هذه المقالة في بدئها غير نضيجة ، و كان واصل بن عطاء يشرع فيها على قول ظاهر ، و هو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين ، قال : و من أثبت معنى و صفة قديمة فقد أثبت إلهين ، و إنما شرعت أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة ، و انتهى نظرهم فيها إلى رد جميع الصفات.

القاعدة الثانية : القول بالقدر، و ذلک لأن الاختلافات في الأصول حدثت في أواخر أيام الصحابةؓ ، بدعة معبد الجهني و غيلان الدمشقي و يونس الأسواري في القول بالقدر، و إنكار إضافة الخير و الشر إلى القدر، و نسج على منوالهم واصل بن عطاء الغزال، و قرر واصل بن عطاء هذه القاعدة أكثر ما كان يقرر قاعدة الصفات ، فقال : " إن الباري سبحانه حكيم عادل لايجوز أن يضاف إليه شر و ظلم ، و لا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر و يحكم عليه شيئاً ، ثم يجازيهم عليه ، فالعبد هو الفاعل للخير و الشر و الإيمان و الكفر و الطاعة و المعصية ، و هو المجازي على فعله ، و الرب سبحانه أقدره على ذلک كله ، و أفعال العباد محصورة في الحركات و السكنات و الاعتمادات و النظر و العلم " ، قال : " و يستحيل أن يخاطب " يافْعَلْ " ، و هو لايمكنه أن يفعل ، و هو يحس من نفسه الاقتدار و الفعل ، و من أنكره فقد أنكر الضرورة "، و استدل بآيات على هذه الكلمات ، فافهم .

.... اعتزل عن مجلس الحسن البصري - رحمه الله - و يقرر أن من ارتكب الكبيرة ليس بمؤمن و لا كافر ، و يثبت المنـزلة بين المنـزلتـين فقال الحسن: " قد اعتزل عنا " فسموا المعتزلة ، و هم سموا أنفسهم " أصحاب العـدل و التوحـيد " لقولهم بوجوب ثواب المطيع و عقاب العاصي على الله تعالى ، و نفي الصفات القديـمة عنه ....

إثبات المنزلة بين المنزلتين والسبب فيه

القاعدة الثالثة : القول بالمنزلة بين المنزلتين ، و إلى هذا أشار بقوله ((اعتزل عن مجلس الحسن البصري ، يقرر أن من ارتكب الكبيرة ليس بمؤمن و لا كافر ، و يثبت المنزلة بين المنزلتين ، فقال الحسنؒ : " قد اعتزل عنا " فسموا المعتزلة)) : و السبب فيه أنه دخل واحد على الحسن البصري ، فقال : " يا إمام الدين لقد ظهرت في زماننا طائفة يكفرون أصحاب الكبائر ، و الكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة الإسلامية ، و هم الوعيدية الخارجية ، و فرقة يرجؤون أصحاب الكبائر ، و الكبيرة عندهم لاتضر مع الإيمان ، بل العمل على مذ هبهم ليس ركنا من الإيمان ، و لا يضر مع الإيمان المعصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة ، و هم المرجئة ، فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقاداً " . فتفكر الحسنؒ في ذلك ، و قبل أن يجيب قام واصل بن عطاء ، و قال : أنا لا أقول :إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق و لا كافر مطلق ، بل هو في منزلة بين المنزلتين ، لا مؤمن و لاكافر ، و اعتزل إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد ، يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسنؒ ، فقال الحسنؒ : اعتزل عنا واصل ، فسمي هو و أصحابه معتزلة و هم أبغض خلق الله ؛ و ذلك لأن إخراج أهل الحق من الإيمان محض هذيان . و قال فريد الدهر وحيد العصر الشيخ محمد زاهد الكوثري : و هم سموا أنفسهم معتزلة ، و ذلك عند ما بايع الحسنؓ بن عليؓ معاويةؓ ، و سلّم إليه الأمر اعتزلوا الحسنؓ و معاويةؓ و جميع الناس ، و ذلك : أنهم كانوا من أصحاب أمير المؤمنين عليؓ ، و لزموا منازلهم و مساجدهم ، و قالوا نشتغل بالعلم و العبادة فسموا بذلك معتزلة .

المعتزلة سموا أنفسهم أصحاب العدل والتوحيد

و قال الشارح - قدس سره - ((و هم سموا أنفسهم أصحاب العدل و التوحيد)) : و يلقبون بالقدرية ، و هم قد جعلوا لفظ القدرية مشتركا ، و قالوا : لفظ القدرية يطلق على من يقول بالقدر خيره و شره احترازا عن وصمة اللقب ، إذ كان الذم به متفقا عليه لحديث رسول الله ﷺ : القدرية مجوس هذه الأمة . و كانت الصفاتية تعارضهم بالاتفاق على أن الجبرية و القدرية متقابلتان تقابل التضاد ، فكيف يطلق لفظ الضد على الضد ؟ و قد قال النبي ﷺ : " القدرية خصماء لله في القدر " . و الخصومة في القدر و انقسام الخير و الشر على فعل الله و فعل العبد لن يتصور على مذهب من يقول بالتسليم و التوكل و إحالة الأحوال كلها على القدر المحتوم و الحكم المحكوم .

قالوا بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي

أما العلة لتسميتهم أنفسهم أصحاب العدل ، فـ ((لقولهم بوجوب ثواب المطيع و عقاب العاصي على الله تعالى)) : أقول : لايليق بمسلم أن يعتقد أن الله سبحانه يجب عليه شيء لأن ذلك نقص يتنزه الله سبحانه عنه ، و هذا أمر جلي لايخفى على أحد ؛ لأن الوجوب ينافي الألوهية و وجوب الوجود . و لكن ذلك لم يمتنع فرقة عظيمة من المسلمين هي المعتزلة من القول بوجوب الصلاح ؛ و الأصلح ما قال البحر الذخار صاحب " الملل و النحل " : و أما العدل على مذهب أهل الاعتزال فما يقتضيه العقل من الحكمة ، و هو إصدار الفعل على وجه الصواب و المصلحة ، و اتفقوا على أن الحكيم لا يفعل إلا الصلاح و الخير ، و يجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد ، و على مذاهب أهل السنة فإن الله سبحانه عدل في أفعاله بمعنى أنه متصرف في مِلكه و مُلكه ، يفعل ما يشاء و يحكم ما يريد . فالعدل وضع الشيء موضعه ، و هو التصرف في الملك على مقتضى المشيئة و العلم ، و الظلم بضده ، فلا يتصور منه جور في الحكم و ظلم في التصرف .

قالوا بنفي الصفات الأزلية والرد عليهم

و أما العلة لتسميتهم أصحاب التوحيد فأشار إليها بقوله : ((و نفي الصفات القديمة عنه)) : يعني و الذي يعم طائفة المعتزلة من الاعتقاد القول بأن الله سبحانه قديم و القدم أخص وصف ذاته ، و نفوا الصفات القديمة الأزلية أصلاً و رأساً ، فقالوا : هو عالم بذاته حي بذاته لا بعلم و قدرة و حياة ، هي صفات قديمة و معان قائمة به ، لأنه لو شاركته الصفات في القدم الذي هو أخص الوصف لشاركته في الألوهية . قال أبوالهذيل رأس الهذيلية شيخ المعتزلة و مقدم الطائفة و مقرر الطريقة و المناظر عليها : أخذ الاعتزال عن " عثمان بن خالد الطويل " عن واصل بن عطاء ، إن الباري سبحانه عالم بعلم ، و علمه ذاته ، قادر بقدرة ، و قدرته ذاته ، حي بحياة ، و حياته ذاته ، و إنما اقتبس هذا الرأي من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه ما ، و إنما الصفات ليست وراء الذات و ليست معان قائمة بذاته بل هي ذاته .

الفرق بين قول القائل: عالم بذاته لابعلم، وبين قول القائل: عالم بعلم هو ذاته

و الفرق بين قول القائل عالم بذاته لابعلم و بين قول القائل عالم بعلم هو ذاته : أن الأول هو نفي الصفة ، و الثاني هو إثبات ما هو بعينه صفة ، أو إثبات صفة هي بعينها ذات . و قال البحر الزخار صاحب "الملل و النحل " : و أما التوحيد فقد قال أهل السنة و جميع الصفاتية : إن الله سبحانه واحد في ذاته لا قسيم له ، و واحد في صفاته الأزلية لانظير له ، و واحد في أفعاله لاشريک له . و قال أهل العدل : إن الله سبحانه واحد في ذاته لا قسيم له و لا صفة له ، و واحد في أفعاله لاشريک له ، فلا قديم غير ذاته و لا قسيم له في أفعاله ، و محالٌ وجود قديمين ، و كذلک وجود مقدارين بين قادرين محال ؛ و ذلک هو التوحيد . فالمعتزلة غالوا في التوحيد بزعمهم ، حتى وصلوا إلى التعطيل بنفي الصفات ، و المشبهة قصروا حتى وصفوا الخالق بصفات الأجسام ، و الروافض غالوا في النبوة و الإمامة حتى وصلوا إلى الحلول ، و الخوارج قصروا حيث نفوا تحكيم الرجال ، و قالوا : لا حكم إلا لله .

.... ثم إنهم توغّلوا في علم الكلام ، و تشبثوا بأذيال الفلاسفة في كثير من من الأصول و الأحكام ، و شاع مذهبهم في ما بين الناس، إلى أن قال الشيخ ابوالحسن الأشعري لأستاذه أبي علي الجبائي : ما تقول في ثلاثة إخوة : مات أحدهم مطيعا و الآخر عاصياً و الثالث صغيراً ، فقال : إن الأول يثاب في الجنة ، و الثاني يعاقب بالنار. و الثالث لايثاب و لايعاقب ، فقال الأشعري: ((فإن قال الثالث : يا رب ! لم أمتني صغيراً و ما أبقيتني إلى أن أكبر ، ؟ فأومن بك و أطيعك ، فأدخل الجنة ، فماذا يقول الرب))؟، فقال : يقول الرب : ((إني كنت أعلم منك إنك لو كبرت لعصيت فدخلت النار ، فكان الأصلح لك أن تموت صغيراً)) فقال الأشعري : فإن قال الثاني : يارب لم لم تمتني صغيراً لئلا أعصي لك فلا أدخل النار ، فماذا يقول الرب ؟ ، فبهت الجبائي ....

((ثم إنهم توغّلوا في علم الكلام و تشبثوا بأذيال الفلاسفة في كثير من الأصول و الأحكام ، و شاع مذ مبهم في ما بين الناس)) : يعني ثم طالع بعد ذلك شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين فسرت أيام المأمون ، فخلطت مناهجها بمناهج الكلام ، و أفردتها فنا من فنون العلم ، و سميتها باسم الكلام ؛ إما لأن أظهر مسئلة تكلموا فيها و تقاتلوا عليها هي مسئلة الكلام ، فسمى النوع باسمها ، و إما لمقابلتهم الفلاسفة في تسميتهم فنا من فنون علمهم با لمنطق ، و المنطق و الكلام مترادفان . و المتأخرون منهم : الجبائى و ابنه أبو هاشم ، و القاضى عبد الجبار ، و أبو الحسين البصري قد لخصوا طرق أصحابهم ، و انفردوا عنهم بمسائل ، كماسياتي . و أما رونق علم الكلام فابتداؤه من الخلفاء العباسية هارون و المأمون و الواثق و المتوكل ، و انتهاؤه من صاحب بن عباد و جماعة من الديالمة .

مناظرة الشيخ مع شيخه أبي على الجبائي

((إلى أن قال الشيخ أبو الحسن الأشعري لأستاذه أبي على الجبائي)) : رأس المعتزلة في أواخر ثلاث مأة فما بعدما ، و كان الأشعري تلميذه و على مذ هبه ، فتاب و صار إماماً في السنة . ((ما تقول في ثلاثة إخوة مات أحدمم مطيعاً و الأخر عاصياً و الثالث صغيراً ، فقال : إن الأول يثاب في الجنة ، و الثاني يعاقب بالنار)) : و ذلک لأن بمقتضى العقل و الحكمة يجب على الحكيم ثواب المطيع و عقاب العاصي ، إلا أن التوقيت و التخليد فيه يعرف بالسمع .

القول بوجوب الأصلح والرد عليه بوجوه

فإنهم يوجبون على الله سبحانه أن يفعل بكل عبد ما مو الأصلح في دينه . و أما في الدنيا فالبغداديون من المعتزلة يوجبونه أيضا ، و البصريون لايوجبونه ، و الحق من جانب أمل الحق أن ما مو الأصلح للعبد فليس بواجب على الله سبحانه ، و إلا لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا و الآخرة ، فإن العدم أصلح له من الوجود في عالم الشهود . و لما كان له سبحانه منة على العباد و قد قال الله سبحانه : ﴿ بل الله يمن عليكم أن مدا كم للإيمان ﴾ و لما كان امتنا نه على الأنبياء فوق إمتنانه على فرعون و قارون و مامان و أبي جهل و أبي لهب و غيرمم من الأغبياء الأشقياء . و حاصله أن مفاسد مذا الأصل :- و مو وجوب الأصلح - أظهر من أن تخفى و أكثر من أن تحصى ، و ذلک لقصور نظر في المعارف الإلهية .

((و الثالث لايثاب و لايعاقب)) : لأن دخول الجنة و دخول النار على وجه الاستحقاق . ((فقال الأشعري : فإن قال الثالث : يا رب ! لم أمتني صغيراً و ما أبقيتني إلى أن أكبر ؛ ؟ فأومن بک و أطيعک فأدخل الجنة ، فماذا يقول الرب ؟ فقال : يقول الرب : إني كنت أعلم منک أنک لو كبرت لعصيت فدخلت النار ، فكان الأصلح لک أن تموت صغيراً ، فقال الأشعري : فإن قال الثاني : يا رب ! لم تمتني صغيراً لئلا أعصي لک ، فلا أدخل النار ، فماذا يقول الرب ؟ فبهت الجبائي)) : يعني جعل متحيراً مدموشاً ، و لم يقدر على الجواب .

.... و ترك الأشعري مذهبه ، فاشتغل هو و من تبعه بإبطال رأي المعتزلة و إثبات ماورد به السنة ، و مضى عليه الجماعة . فسموا أهل السنة و الجماعةثم لما نقلت الفلسفة عن اليونانية إلى العربية و خاض فيها الإسلاميون ، و حاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة ....

((و ترك الأشعري)) : من هذا الوجه . ((مذهبه)) : و كان معتزليا جبائيا . ((فاشتغل هو و من تبعه بإبطال رأي المعتزلة ، و إثبات ما ورد به السنة ، ومضى عليه الجماعة)) : يعنى لما جرت مناظرة بين الشيخ أبي الحسن الأشعري و بين أستاذه أبي علي الجبائي في بعض المسائل ، و ألزمه أموراً لم يخرج عنها بجواب ، فأعرض عنه ، وانحاز إلى طائفة السلف ، و نصر مذهبهم على قاعدة كلامية ، فصار ذلك مذهبا منفردا ، و قد قررت طريقته جماعة من المحققين : مثل القاضي الباقلاني ، و الأستاذ أبي إسحاق الأسفرائيني ، و الأستاذ أبي بكر بن فورك ، و ليس بينهم كثير اختلاف . ((فــسموا)) : يعني الشيخ الأشعري و من تبعه ((أهل السنة و الجماعة)) :

المراد بأهل السنة في عرف الناس اليوم والرد على من لا وقوف له

إن المراد بـ" أهل السنة و الجماعة " في عرف الناس اليوم : الشيخ " أبو الحسن الأشعري " و أتباعه من المالكية و الشافعية و الحنبلية و من سبقه بالزمان : كالشيخ علم الهدى " أبي المنصور الماتريدي " و أتباعه من الحنفية ، و قد كان الماتريدي إماما عظيما في السنة كالشيخ أبي الحسن الأشعري ، و لكن لما غلب أصحاب الشيخ أبي الحسن الأشعري على أصحاب الماتريدي ، كان الماتريدي أقل شهرةً ، فإن أتباع الماتريدي ما وراء النهر سياحون فقط . و أما أتباع الشيخ أبي الحسن الأشعري فهم منتشرون في أكثر بلاد الإسلام ، و ليس بين المحققين من كل من الأشعرية و الماتريدية

اختلاف محقق ، بحيث ينسب كل واحد صاحبه إلى البدعة و الضلالة ، و إنما ذلك اختلاف في بعض المسائل ، و سيأتي تفصيلها .

من قال: الماتريدية من أتباع الأشعرية فهو خطأ فاحش

و قد ظهر لك أن الأشعرية طائفة من الجماعة ، و الماتريدية فرقة أخرى منها ، فما قال بعض من لا وقوف له : إن الماتريدية من أتباع الأشعرية ، فهو أفحش الخطأ من وجهين : الوجه الأول : تباين الأصول و كثرة الخلاف بين الطائفتين ، قال الإمام صدر الإسلام أبواليسر البزدوي : " قد صنف أبوالحسن الأشعري كتبا كثيرة لتصحيح مذهب المعتزلة ، ثم إن الله - عزوجل- لما تفضل عليه بالهدى صنف كتابا ناقضا لما صنفه . أوّلا : إلا أن أصحابنا أهل السنة و الجماعة أخطؤوه في بعض المسائل ، و يطول تعداد ما أخطؤوه فيه ، فمن وقف على تلك المسائل و عرف خطأه فلا بأس بالنظر في كتبه " ، هذا كلامه بلفظه . و الوجه الثاني : عدم صحة نسبة الاتباع ، فإن الماتريدي و الأشعري من أهل العصر الواحد ، متقاربا نفي المولد و الوفات ، و كان الأشعري ببغداد و الماتريدي بسمرقند ، و لم ينقل عنهما لقاء و لا سماع ، فضلاً عن الاقتداء و الاتباع على ما يشهد به صحائف التاريخ و الطبقات ، و لكن لما شاع في بلاد خراسان و ما وراء النهر في الأعصار المتأخرة ، الاشتغال بالكلام ، ظهر فيها مذهب الأشعري هذا الظهور ، و انتظم ناموسه ، أغفل المتأخرون ذكر الحنفية الماتريدية ، و ذكر أصولهم و عفا ندمم أصلاً و رأساً : إلا لنكتة شاذة ربما اعتورت على أبصار أفكارهم ، أشاروا إليها تزيفا ، و نسبوها إلى الماتريدي ، إذا لم يكن لهم خبرة بأصول المذهب - و الله أعلم بالصواب .

((ثم لمانقلت الفلسفة)) : و هي الحكمة اليونانية ((عن اليونانية إلى العربية)) : و الفلسفة لا تختص بأمة من الأ مم بل هي موجودة في سائر الأمم ، و إن كانت المعروفة عند الناس هي الفلسفة اليونانية ((و خاض فيها الإسلاميون ، و حاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة)) : يعني في المسائل التي خالفوا فيه الشريعة .

.... فخلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة ؛ ليحققوا مقاصدها فيتمكنوا من إبطالها - و هلم جراً - إلى أن أدرجوا فيه معظم الطبعيات و الإلهيات ، و خاضوا في الرياضيات ؛ حتى كاد لايتميز عن الفلسفة ، لو لا اشتماله على السمعيات ، و هذا هو كلام المتأخرين . و بالجملة هو أشرف العلوم ؛ لكونه أساس الأحكام الشرعية و رئيس العلوم الدينية ، و كون معلوماته العقائد الإسلامية . و غايته الفوز بالسعادات الدينية و الدنيوية ، و براهينه الحجج القطعية المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية ....

((فخلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة ، ليحققوا مقاصدها ، فيتمكنوا من إبطالها[١] - و هلم جراً - إلى أن ادرجوا فيه معظم الطبعيات)) : مشاهير مباحثها و مسائلها . مثل : مسئلة المكان و الحيز و تناهي الزمان و عدمه ، و مسئلة حركة الأفلاك وتناهيها ، و مسئلة حدوث النفس و تجردها و ماديتها . ((و الإلهيات)) : و هي مباحث الذات و صفاته و عن المعتقدات الدينية . ((و خاضوا في الرياضيات)) : و قد خلطوا فيه كثيراً من مباحث الهيئة و الهندسة مثل مقادير حركات الأفلاك و هيئاتها و أجزائها. ((حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة ، لولا اشتماله على السمعيات)) : هي النصوص القرآنية و الأحاديث النبوية ((و هذا)) : يعني هذا العلم المخلوط بالمباحث الفلسفية لتحقيق مقاصدها وردها . ((هو كلام المتأخرين)) : يعني الباحث عنه أنظار المتأخرين ((و بالجملة)) : يعني على كل وجه و تقدير سواء كان علم الكلام للقدماء أو للمتأخرين . ((هو أشرف العلوم ؛ لكونه أساس الأحكام الشرعية و رئيس العلوم الدينية و كون معلوماته العقائد الإسلامية . و غايته الفوز بالسعادات الدينية و الدنيوية ، و براهينه الحجج القطعية)) : يعني الدلائل العقلية ((المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية)) : يعني بالآيات القرآنية و الأحاديث النبوية .

(١) يعني فاضطروا لادراجها في مؤلفاتهم : لأجل ان يتمكنوا من الرد عليهم ببيان المقصود منها و إيضاح مفاسدها ، فقد فعلوا المناسب في ذلك الزمان فظهر أنهم معذورون في إدراجها ولا لوم عليهم في ذلك ، ولايصح وجه اللوم إليهم .١٢.

شرف العلم يكون بأحد أمور ثلاثة

و الحاصل : أن شرف العلم يكون بأحد أمور ثلاثة : شرف المعلوم و شرف الغاية و وثاقة الدلائل ، و قد اجتمعت هذه الثلاثة لعلم الكلام ، و التفصيل و التحقيق : لما كان عظم العلم بعظم الموضوع و شرفه بشرف الغاية و بقوة حجته و دليله و باستقامة أصوله . يعني قواعده الكلية مثل : كونه سبحانه فاعلاً مختاراً ، و فروعه يعني : المسائل التي تتفرع على القواعد الكلية مثل : بعثة الأنبياء و حشر الأجساد . و لمّا كان كل علم موضوعه أعظم و غايته أشرف و حجته و دليله أقوى و أصوله و فروعه أقوم، فكان ذلك العلم أعظم و أشرف و أعظم العلوم موضوعا و أشرفها غايةً و أقواها حجةً و برهاناً و أقومها أصولا و فروعا ، و هو العلم المسمى بالكلام ، فإنه هو الكافل بإظهار صفات ذاته سبحانه عن صفات الأفعال . أمّا إنّ أعظم العلوم موضوعا ، فإن موضوعه ذات الله سبحانه و ذوات المخلوقات ، لأنه يبحث فيه عن صفات الله سبحانه و أحوال المخلوقات ، من حيث أنها توصل إلى اليقين ؛ فيما يجب الإيمان به ، فإنه يبحث فيه عما يجب للباري سبحانه : كالقدم و الوحدة و العلم و القدرة و الإرادة و المشيئة و نحوها ، و عما يمتنع عليه : كالحدوث و التعدد و الجهة و الجسمية و الجوهرية و نحوها ، و عن أحوال الجسم و العرض : من الحدوث و الافتقار و التأليف من الأجزاء و قبول الفناء و نحوها. وَ أما إن علم الكلام أشرف العلوم غايةً ، فإنّ غايته هو الفوز بالسعادات الدينية و الدنيوية ، أو أن يصير الإيمان و الإذعان بالأحكام الشرعية محكماً . أما إنه أقوى العلوم حجةً و برهاناً ، فلأن حجته برهان قاطع . و أما إنه أقوى العلوم أصولاً و فروعاً فإمّا بالنسبة إلى العلوم الشرعية فلا يقيني و سائرها ظني ، و إما بالنسبة إلى الإلهي على طريق الفيلسوف فلأنه مستند إلى الوحي المفيد حق اليقين و التأييد الإلهي ، المستلزم لكمال العرفان ، المنزه عن شائبة الوهم ، بخلاف الإلهي على طريق الفيلسوف ، فإنه مبني على العقل الذي يعارضه الوهم ، و إذ كان الأصول كذلك ، و الفروع المستنبطة كذلك فقال قدس سره :

.... و ما نقل عن السلف من الطعن فيه و المنع عنه فإنما هو للمتعصب في الدين ، والقاصر عن تحصيل اليقين ، و القاصد إلى إفساد عقائد المسلمين ، و الخائض فيما لا يفتقر إليه من غوامض المتفلسفين ....

طعن السلف في الكلام والجواب عنه

((و ما نقل عن السلف من الطعن فيه و المنع عنه)) : قال الحافظ " تقي الدين السبكي الكبير " : ليس على العقائد أضر من شيئين : علم الكلام و الحكمة اليونانية ، و هما في الحقيقة علم واحد ، و هو العلم الإلهي ، لكن اليونان طلبوه بمجرد عقولهم و المتكلمون طلبوه بالعقل و النقل معا . و افترقوا ثلاث فرق : إحداها غلب عليها جانب العقل و هم المعتزلة . و ثانيتها غلب عليها جانب النقل و هم الحشوية طائفة رذيلة جهال ينتسبون إلى أحمد بن حنبلؒ ، و أحمد مبرأ منهم ، و منهم أصناف : المشبهة و المجسمة و الكرامية و السالمية ، و سبب تسميتهم حشويةً أن طائفة منهم حضروا مجلس الحسن البصري بالبصرة ، و تكلموا بالسقط عنده ، فقال : ردوا هؤلاء إلى حشا الحلقة - يعني جانبها - فتسامع الناس ذلك ، و سموهم الحشوية . و ثالثتها ما غلب عليها أحدهما ؛ بل بقي الأمران مرعيين عندها على حد سواء ، و هم الأشعرية و الماتريدية ، و هم أهل الحق . و جميع الفرق في كلامها مخاطرة ، إما خطأ في بعضه ، و إما سقوط هيبة . و السالم من ذلك كله ما كان عليه الصحابة و التابعون و عموم الناس الباقون على الفطرة السليمة . و لهذا كان الإمام الشافعيؒ ينهى عن الاشتغال بعلم الكلام ، و يأمر بالاشتغال بالفقه ، فهو طريق السلامة ، قال الإمام الشافعيؒ لأبي إسحاق المزني : عليك بالفقه و إياك و علم الكلام ، فلأن يقال لك : أخطأت خير لك من أن يقال : كفرت . و قال : و حكمي في أهل الكلام أن يضربوا بالجريد و النعال ، و يقال : هذا جزاء من ترك الكتاب و السنة و أقبل على الكلام ، و قال : لقد اطلعت من أهل الكلام على شيئ و ما كنت أظنه ، و لأن يبتلي العبد بكل ذنب ما خلا الإشراك بالله

خيرٌ من أن يبتلي بالكلام . قال الامام أبويوسفٌ : " من طلب العلم بالكلام تزندق " . و قال الإمام أحمد بن حنبلٌ : " ما ارتد أحد بالكلام فأفلح ، و قلّ أحد نظر في الكلام إلا كان في قلبه غل على أهل الإسلام " . و قال الآخر: و لقد خُضتُ البحر الخضمّ و تركت أهل الإسلام و علومهم ، و خضت في الذي نهوني عنه ، و إن لم يدركني ربي برحمته فالويل لى ، و ما أنا ذا أموت على عقيدة أمي ، و قال الآخر: أكثر الناس شكا عند الموت أرباب الكلام ، و قال الآخر منهم : اشهدوا على أني أموت و ما عرفت شيئا ؛ إلا أن الممكن مفتقر إلى واجب الوجود ، ثم قال : و الإمكان أمر عدمي فلم أعرف شيئا أصلا و رأسا . و لأمثال هذه الأقوال المعروفة عن الأئمة ظن بعض الناس أنهم إنما ذموا الكلام لمجرد مافيه من الاصطلاحات المحدثة مثل لفظ الجسم و الجوهر و العرض ، و قالوا إن مثل هذا لايقتضى الذم ، كما لو أحدث الناس آنيةً يحتاجون إليها او سلاحاً يفتقرون إليه لمقاتلة العدو ، و قد ذكر هذا صاحب " الإحياء " و غيره ، و ليس الأمر كذلك . بل ذمهم للكلام لفساد معناه أعظم من ذمهم لحدوث ألفاظه ، فذموه لاشتماله على معان باطلة مخالفة للكتاب و السنة، و كل ماخالف الكتاب و السنة فهو باطل قطعا و يقينا ، فأجاب عنه بقوله:

((فإنما هو للمتعصب في الدين)) : و الغرض من هذه العبارة أمران : الأول : تسليم الطعن من السلف فيه ، و مرادهم أنه ممنوع في حق من هو معوج الطبعية و زائغ الفطرة ، ممن يتصور منه العصبية في الدين و الإفساد في عقائد المسلمين ، كما يضر تعلم الفلسفة في حق بعض الناس فيلحدون به . ((و القاصر عن تحصيل اليقين، و القاصد إلى إفساد عقائد المسلمين)) : أو في حق الغبي القاصر عن تحصيل معاني مناصب الجزم و اليقين ((و الخائض فيما لا يفتقر إليه من غوامض المتفلسفين)) : أو في حق الخائض المتوغل في غوامض التفلسف من الفضوليات الزائدة، لا يحتاج إليها في تكميل الدين بوجه من الوجوه . و الثاني : عدم تسليم الطعن من السلف بأن هذا الطعن ليس منقولا عن السلف الصالحين من الأئمة المجتهدين ، بل هو طعن صادر من أرباب التعصب ، أو من القاصرين عن درك درجة هذا العلم .

.... و إلا فكيف يتصور المنع عما هو أصل الواجبات و أساس المشروعات ؟ ثم لما كان مبنى علم الكلام ....

((و إلا فكيف يتصور المنع عما هو أصل الواجبات و أساس المشروعات)) : ؟ و إليه مرجع العلوم الدينية و مستند النواميس الشرعية ، و به صلاح العالم و نظامه و حله و إبرامه ، و الطرق الموصلة إليه يقينيات ، و المسالک المرشدة نحوه قطعيات ، و ذلک هو العلم الملقب بعلم التوحيد و الصفات الباحث في ذات الله سبحانه و صفاته و أفعاله و متعلقاته ، صار عند كثير من النظار المتأخرين هي دين الإسلام و يعتقدون أن من خالفها فقد خالف دين الإسلام ، فافهم - و الله أعلم بمراد العباد -

التمهيد: بيان وجود حقائق الأشياء في أول المباحث الكلامية

أقول : لما كان المقصود الأعظم من تأليف هذا الكتاب إثبات الصانع و صفاته و النبوة ، و ما يتعلق بهامن البرامين العقلية المتألفة من مقدمات ماخوذة من الممكنات بالنظر فيها ، رتب المصنف الكتاب على مقدمة و كتابين و خاتمة : الكتاب الأول في العقليات ، و الكتاب الثاني في السمعيات . أما المقدمة ففيها مباحث إثبات حقائق الأشياء و إثبات العلم بها ، و أسباب العلوم عند المشائخ ، فقال : ((ثم لما كان مبنى علم الكلام)) : توطئةً و تمهيداً لبيان وجود حقائق الأشياء في أول المباحث الكلامية ، مع أصل نظرهم . هو البحث عن ذات الواجب الوجود و توحيده و صفاته ، و ما يتعلق به من النبوة و غيرها ، فوجهه بأن هذا مقدمة لبيان تلک المباحث المقصودة ، و المقاصد الأصلية ، من حيث أن العلم بالصانع بطريق الاستدلال ، إنما هو من جهة الانتقال من المصنوع إليه ، إذ لابد للمصنوع من الصانع و للممكن من العلة الموجدة له ، و وجود المصنوع لا يتعلق و لايتصور اعتقاده إلا باعتقاد وجود . هذه الأشياء المشاهدة بحقائقها في أنفسها ، و إلا فلا حاجة إلى الموجد للاعتبارات المحضة ، ثم بعد إثبات بذلک الطريق ينتقل منه إلى توحيده و معرفة صفاته و إرسال أنبيائه .

.... على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع و توحيده و صفاته و أفعاله ثم الانتقال منها إلى سائر السمعيات ، ناسب تصدير الكتاب بالتبنيه على وجود ما يُشاهَدُ من الأعيان و الأعراض و تحقق العلم بها ، ليتوصل بذلك إلى معرفة ما هو المقصود الأهم ، فقال : قال أهل الحق : و هو الحكم المطابق للواقع يطلق علي الأقوال و العقائد و الأديان و المذاهب باعتبار اشتمالها على ذلك ، و يقابله الباطل . و أما الصدق فقد شاع في الأقوال خاصةً و يقابله الكذب ، و قد يفرق بينهما بأن المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع ، و في الصدق من جانب الحكم ، فمعنى صدق الحكم مطابقته للواقع ، و معنى حقيّته مطابقة الواقع إياه ....

((على الاستدلال بوجود المحدثات)) : المحدث ما يكون مسبوقا بالعدم و مخرجا من العدم إلى الوجود . و المعنى : يستدل بحدوث العالم ((على وجود الصانع)) : الوجود ((و توحيده و صفاته)) : نحو العلم و القدرة و الإرادة و غيرها . ((و أفعاله)) : مثل خلق أفعال العباد . ((ثم الانتقال منها)) : يعني من وجود الصانع و توحيده و صفاته و أفعاله . ((إلى سائر السمعيات)) : مثل أحوال الجنة و النار و أحوال عذاب القبر و الصراط و الميزان و غيرها . ((ناسب)) : جزاء لما ((تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود ما يشاهد من الأعيان و الأعراض)) : إيماء إلى أن وجودها و العلم بها ضروري لايحتاج إلى نظر و فكر . ((و تحقق العلم بها)) : و ذلك لأن العلم بها ذريعة و وسيلة إلى العلم بصانعها . ((ليتوصل بذلك إلى معرفة ما هو المقصود الأهم)) : يعني الكلام على وجود الله سبحانه و على صفاته التي هو أهم مقاصد علم الكلام ، يتوقف على أن حقائق الاشياء ثابتة ، و على أن العلم بها و بأحوالها متحقق ، حتى يمكن إثبات الوجود و الصفات له سبحانه . ((فقال : قال أهل الحق)) : هم أهل السنة و الجماعة .

الحق والباطل والصدق والكذب وبيان الفرق بينهما مفهوما ومصداقا

((و هو)) : يعني الحق ((الحكم)) : يعني إسناد أمر إلى أمر آخر إيجابا أو سلباً ((المطابق للواقع)) : يعني الخارج الذي يكون لنسبة الكلام الخبري . ((يطلق)) : يعني بحسب المصداق و الاستعمال ((على الأقوال)) : يقال في الاستعمال : قول حق . ((و العقائد)) : فيقال : عقيدة حقة . ((و الأديان)): فيقال : دين حق ((و المذاهب)) : فيقال : مذهب حق ، و كذا يطلق على العقود و القضايا و إن كانت معقولة ، وكذا يطلق على مضاميها و نِسَبِها ، مثل قولنا : قيام زيد حق ، و نسبة القيام إليه حقة ، قال القاضي الذي له يد بيضاء في التحقيق و التدقيق : و الحق هو الثابت الذي لا يسوغ إنكاره ، يعم الأعيان الثابتة و الأفعال الصائبة و الأقوال الصادقة من قولهم : حق الأمر إذا ثبت ، و منه ثوب محقق محكم النسج انتهى كلامه .

((باعتبار اشتمالها)) : يعني الأمور الأربعة ((على ذلك)) : يعني على الحكم المطابق للواقع ، و المعنى أن هذا الإطلاق نقل عرفي من قبيل إطلاق الجزء على الكل . ((و يقابله الباطل)) : تقابل التضاد أو الإيجاب و السلب ، و هو أيضاً يستعمل في الأشياء المذكورة ، و أنواع المنافاة على ما تقرر في المنطق أربعة : تنافي النقيض ، و تنافي العدم و الملكة ، و تنافي الضدين ، و تنافي المتضائفين . ((و أما الصدق)) : يعني أن الصدق مفهومه هو مفهوم الحق ، و أما استعماله فقال : ((فقد شاع في الأقوال خاصةً)) : يعني أما شيوعه و كثرة استعماله في الأقوال خاصةً ، فيقال : قول صادق ، و أما صدقه و إطلاقه على الاعتقاد و الدين و المذهب فليس إلا نادراً ، فثبت من هذا أن بين الحق و الصدق عموماً و خصوصاً مطلقاً باعتبار المصداق ، و الصدق خاص مطلقاً ، و الحق عام مطلقاً .

((و يقابله الكذب)) : و هو عدم مطابقة حكم الخبر للواقع ، يعني أن الشيئين الذين وقع بينهما نسبة في الخبر ، لابد أن يكون بينهما نسبة في الواقع، يعني مع قطع النظر عما في الذهن ، و عما يدل عليه الكلام . فمطابقة

تلك النسبة المفهومة من الكلام للنسبة التي في الخارج بان تكونا ثبوتيتين أو سلبيتين صدق ، و عدمها بان تكون إحداهما ثبوتية و الأخرى سلبية كذب . و فيه إشارة إلى أن المطابقة و عدم المطابقة صفة بالذات للنسبة التامة الإخبارية لا للقضية ، و إنما هي من أوصافها من اتصاف جزئها بها ، و هذا هو مذهب جمهور الفلاسفة ، و لذلك ذهبوا إلى أن التصديق يتعلق بالذات بالنسبة و بواسطتها بالقضية .

و أما إحقاق ما هو الحق و إبطال ما هو الباطل فليس هذا مقامه ، فافهم

((و قد يفرق بينهما)) : يعني بين الحق و الصدق باعتبار المفهوم ، إيماء إلى أنه قد لا يفرق ، و هو شائع ذائع متعارف .

((بأن المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع ، و في الصدق من جانب الحكم ، فمعنى صدق الحكم مطابقته للواقع ، و معنى حقيته مطابقة الواقع إياه)) : يعني و على عدم الفرق يكون مفهوم الحق و الصدق هو الحكم المطابق للواقع ، و أما على الفرق فمعنى الصدق : هو الحكم من حيث مطابقته للواقع، و هو الأمر الأصلي و المقصود بالذات، و معنى الحق هو الحكم من حيث مطابقته للواقع إياه ، فيكون المقصود بالقصد هو الحكم ، و بلغ في واقعيته إلى أنه كأنه هو عين الواقع ، و محصوله هذا فرق بحسب المفهوم ، و ما سبق فرق بحسب المصداق ، فيكونان متحدين بالذات و متغايرين بالاعتبار - و بالله التوفيق .

مقدمـــة

البحث الأول في إثبات حقائق الأشياء

((حقائق الأشياء ثابتة)) : قال الشارح قدس سره ((حقيقة الشيء و ماهيته)) : إيماء إلى أن الحقيقة و الماهية بمعنى واحد ، و هما لفظان مترادفان لا فرق بينهما بحسب المفهوم لا بحسب الاستعمال ، ثم أشار ثانياً تحت قوله : و قد يقال ، إلى اتحاد هما ذاتا و تغائرهما اعتباراً .

قوله: ما به الشيء هو هو، وتفسيره على الوجه المختار

((ما به الشيء هو هو)) : بمعنى أمر باعتباره مع الشيء يكون الشيء هو الشيء ، فالضمير الثاني للشيء و الضمير الأول للفعل ، أتى به للدلالة على أن الحقيقة باعتبارها مع الشيء لايثبت إلا نفسه بخلاف جزء الماهية و عارضها ، فإنهما باعتبارهما مع الشيء لايثبت إلا جزؤه و عارضه ، و هذا أحسن حل للتعريف ، و قيل : إن الضميرين للشيء ، و المعنى عليه أمر بسببه الشيء ذلك الشيء ، و يرد عليه أنه يصدق التعريف حينئذ على الفاعل ، فإن الشيء إنما يصير الشيء .

بسبب الفاعل و إيجاده إياه ، ورد فإن الفاعل ما بسببه وجود الشيء بأن يكون أثر الفاعل إما نفس ماهية الشيء أو الماهية باعتبار الوجود ، و الخلف بين من قال بجعل الماهية و من لم يقل يفضي ، فالقول بأنها مجعولة ليس إلا بذلك الا عتبار . و إما كون الماهية التي هي الشيء نفسها ليس أثر للفاعل البتة ، إذ لا مغايرة بين الشيء و نفسه ، و السببية بينهما المستفادة من الباء ليست إلا من ضيق العبارة ، و ليس ههنا سببية أصلاً و رأساً و قيل : إن الضمير الثاني للموصول ، و المعنى : الأمر الذي بسببه الشيء ذلك الأمر ، و لا يرد عليه النقض بالفاعل : كما هو ظاهر ، و لكن ينتقض ظاهر التعريف بالعرض ، كالضاحك للإنسان ، فإنه أمر بسببه الإنسان ضاحك ، و لا يرد في الحقيقة ، فان السببية في التعريف بمعنى أن لا يحتاج الشيء في كونه ذلك الأمر إلى غير ذلك الأمر و لا كذلك مثلاً ، فإنه يحتاج إلى غيره ، و هو منشأه ، أعني التعجب . فتأمل و لاتغفل ،

.... كالحيوان الناطق للإنسان بخلاف مثل الضاحك و الكاتب مما يمكن تصور الإنسان بدونه فإنه من العوارض ....

((كالحيوان الناطق للإنسان)) : فإنه إنما يكون الإنسان إنسانا ، يعني يتقوم و يتحصل بالحيوان الناطق ، و يتصور إنسانيته باعتباره ، و لا يمكن تصوره بالكنه بدون تصور الحيوان الناطق ، و إن أمكن تصوره بكنهه الإجمالي أو بالوجه بدون ذلك ((بخلاف مثل الضاحك و الكاتب ، مما يمكن تصور الإنسان)) : يعني التصور بالكنه ((بدونه)) : يعني بدون الضاحك و الكاتب ، فيكون تصوره بدونه ممكنا بخلاف الذاتيات ؛ لأن تصوره بالكنه بدونها مستحيل عقلاً ، و يدخل العرضيات كلها حتى اللوازم البينة بالمعنى الأخص ؛ لأن تصورها ليس في مرتبة تصور نفس ذاته الذي هو مرتبة مقدمة بالذات على مرتبة العوارض ، و إن كان تصورها لازما لتصوره في الواقع . ((فإنه من العوارض)) : يعني أن العرض مما يمكن أن تتصور الماهية بدونه ، و الذاتي بخلافه .

قال بعض الناس: فاللازم البين والجواب عنه بوجوه

قال بعض الناس : فاللازم البين بالمعنى الأخص لا يمكن التصور بدونه ، فيلزم أن يخرج من العرضي ، و يدخل في الذاتي . و الجواب عنه بوجوه : إما أولا : بأن ذلك اللازم . لايمكن التصور بدونه إذا كان الملزوم ملحوظا قصداً ، أما إذ الوحظ من حيث كونه لازما لملزوم آخر مثلاً ، فيمكن التصور بدونه : و إلا يلزم أن ينتقل الذهن عن ملزوم واحد إلى لازمه و إلى لازم لازمه ، و هكذا حتى يحصل اللوازم كلها بأسرها ، و ليس كذلك ، و إما ثانيا : بأن المراد من عدم إمكان التصور بدون الذاتي عدم إمكان ملاحظته مجرداً عن الماهية ، و اللازم البين بالمعنى الأخص يمكن فيه ذلك مثل سائر العرضيات ، و إما ثالثا : بأن المراد من التصور هو التصور بطريق الاكتساب ، و ذلك اللازم و إن شارك الذاتي في عدم إمكان التصور بدونه إلا أن الذاتي بحيث يكتسب منه التصور بالكنه بخلاف اللازم .

...... و قد يقال إن ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه حقيقة و باعتبار تشخصه هوية و مع قطع النظر عن ذلك ماهية ....

((و قد يقال)) : يعني أن الحقيقة و الماهية بمعنى واحد ، و هوما تقدم .

قوله: وقيل بيان الفرق بين الحقيقة والماهية

و قيل : ((إن ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه)) : يعني في الخارج ((حقيقة و باعتبار تشخصه هوية)) : يعني أما الهوية فهي مجموع الماهية و التشخص . ((و مع قطع النظر عن ذلك ماهية)) : يعني باعتبار سنخ ذاته و تجوهر حقيقته ماهية . و تحقيقه : إنَّ لكل شيء حقيقة هو بها هو ، و هي مغايرة لما عداها ، فان الإنسان مثلاً في نفسه لا واحد و لا كثير و لا كلي و لاجزئي و لا عام و لا خاص ، يعني لا يدخل شيء منها في مفهومه ، و إن لم يخل عنها ، و لو دخل أحد هذه الاعتبارات في مفهومه لما صدق الإنسان على ماينافيه : مثلاً لو دخلت الوحدة في مفهومه لما صدق الإنسان على الإنسان الكثير ، فالماهية شيء و مع واحد من هذه الاعتبارات عليها شيء آخر ، و لايصدق أحد هذه الاعتبارات عليها إلا بضم زائد ، و أما كونها ماهية فبذاتها فإن الإنسان إنسان بذاته لا بشيء آخر ينضم إليه ، و بالإنسان واحد لا بذاته بل بضم صفة الوحدة إليه ، فإن الإنسان من حيث هو هو من غير التفات إلى أن يقارنه الشيء أولاً ، بل يلتفت إلى مفهومه من حيث هو هو يسمى المطلق و الماهية لا بشرط الشيء ، و إن أخذ الإنسان مع المشخصات و اللواحق يسمى مخلوطاً و الماهية بشرط الشيء و هو الموجود في الخارج ، و كذا الأول يعني : المطلق موجود أيضاً في الخارج ، لأنه جزء من المخلوط الموجود في الخارج ، و جزء الموجود في الخارج موجود في الخارج ، و إن أخذ الإنسان بشرط العُريِّ عن المشخصات و اللواحق يسمى المجرد و الماهية بشرط لا شيء ، و ذلك غير موجود في الخارج : لأن الوجود الخارجي أيضا من العوارض و قد فرض مجرداً عنها ، بل إنما يكون في العقل ، و إن كان كونه في العقل من اللواحق إلا أن المراد تجريده عن اللواحق الخارجية ، فالمجرد و المخلوط متباثنان أخصان مندرجان تحت أعم و هو الكلي المطلق ، فتفكر.

...... و الشيء عندنا هو الموجود و الثبوت و التحقق و الوجود و الكون ألفاظ مترادفة معناها بديهي التصور ....

اختلاف الناس في أن المعدوم الممكن الوجود ثابت في الخارج أم لا

((و الشيء عندنا)) : يعني أهل السنة و الجماعة ((هو الموجود)) : يعني المعدوم ليس بشيء ثابت في الخارج ؛ خلافا للمعتزلة القائلين بان المعدوم الممكن الوجود ثابت في الخارج أقول : المعدوم ليس بشيء لا خلاف في أن المنفي : يعني الممتنع لذاته ، ليس بشيء في الخارج . و إنما الخلاف في أن المعدوم الممكن هو شيء في الخارج على معنىً : أن له تقررا في الخارج منفكا عن الوجود . فمن قال : إن الوجود عين الماهية لا يمكنه أن يقول بأن المعدوم الممكن شيء في الخارج ، و إلا لزم اجتماع النقيضين : و هو الوجود و العدم . أما الذين قالوا : الوجود زائد على الماهية فقد اختلفوا فيه ، فمنهم من منع كون المعدوم الممكن شيئا ثابتا في الخارج ، و هو مذهب الأشاعرة و الفلاسفة ، و عليه أبوالهذيل و أبوالحسين من مشائخ المعتزلة ، و احتجوا على أن المعدوم الممكن ليس بشيء في الخارج بأن المعدوم إن كان مساويا للمنفي أو أخص منه مطلقاً صدق كل معدوم منفي ، و لا شيء من المنفي بثابت في الخارج فلا لشيء شيء من المعدوم بثابت في الخارج . و هو المطلوب ، و إن كان المعدوم أعم مطلقا من المنفي لم يكن المعدوم نفياً محضا ؛ لأنه لو كان نفيا محضا لم يكن فرق بين العام و الخاص، و إن لم يكن نفيا محضا كان ثابتا ، و هو مقول على المنفي فيصدق قولنا : كل منفي معدوم، لصدق العام على كل أفراد الخاص، و كل معدوم ثابت ، فكل منفي ثابت ، هذا خلف . فافهم . و احتجت المعتزلة على أن المعدوم ثابت بوجهين :

الوجه الأول : إن المعدوم متميز و كل متميز ثابت ، فالمعدوم ثابت . أما إن المعدوم

متميز فلثلاثة أوجه : الوجه الأول : إن المعدوم معلوم ، فإن طلوع الشمس غداً معلوم الآن ، و هو معدوم ، و كل معلوم متميز ، فان كل أحد يتميز بين الحركة التي يقدر عليها و بين الحركة التي لا يقدر عليها ، و يميز بين طلوع الشمس من مشرقها و من مغربها .

الوجه الثاني : إن المعدوم مقدور لنا ، فان الحركة يمنة و يسرة مقدورة لنا ، و هي معدومة ، و كل مقدور متميز ، فإنه يصح أن يقال : الحركة يمنة و يسرة مقدورة لنا ، و خلق السماوات و الأرض غير مقدور لنا ، و هذا الامتياز حاصل لنا قبل دخول هذه الأشياء في الوجود ، فلو لا تميز هذه المعدومات بعضها عن البعض قبل الوجود لاستحال أن يقال: إنه يصح منا فعل كذا ، و لايصح منا فعل كذا .

الوجه الثالث: إن المعدوم مراد ، فان الواحد منا قد يريد شيئا كلقاء الصديق ، و قد يكره شيئا كلقاء العدو ، و إن كان المراد و المكروه بعد معدومين ، و لولا امتياز المراد عن المكروه قبل الوجود لاستحال أن يكون أحدهما مراداً و الآخر مكروهاً ، فثبت أن المعدوم الممكن متميز. و أما إن كل ممتيز ثابت فلأن التميز صفة ثابتة للمتميز ، و ثبوت الصفة للموصوف فرع ثبوت الموصوف . الوجه الثاني : إن الامتناع نفي لأنه وصف الممتنع المنفي ، فلوكان الامتناع ثابتا لكان الممتنع الموصوف به ثابتا ؛ لأن ثبوت الصفة فرع ثبوت الموصوف ، لكن الممتنع ليس بثابت فلا يكون الامتناع ثابتا ، و إذا لم يكن الامتناع ثابتا ، يكون الإمكان ثابتا لأن أحد النقيضين إذا كان غير ثابت يكون الآخر ثابتا و إذا كان الإمكان ثابتا يكون المعدوم الممكن المتصف بالإمكان ثابتا ، فثبت أن المعدوم الممكن ثابت ، و هو المطلوب . فافهم .

و أجيب عن الأول بالنقض الإجمالي : بأنه لو كان الاحتياج المذكور صحيحا لزم أن يكون الممتنعات و الخياليات : مثل بحر من زيق و جبل من الياقوت ، و المركبات التي تتألف عن اجتماع الأجزاء و تماسها على وجه مخصوص ، ثابتةً في الخارج ، و ليس كذلك عندهم ، و إنما قلنا : يلزم ذلك ؛ لأن هذه الأمور متميزة ، و كل متميز ثابت في

الخارج ، فهذه الأمور ثابتة في الخارج . و أجيب أيضاً عن الوجه الأول بالمنع على سبيل التفصيل ، و هو أن يقال : إن أريد بالتميز التميز في الذهن فالصغرى مسلمة و الكبرى ممنوعة ، فإنه لا يلزم من كون الشيء متميزاً في الذهن ثبوته في الخارج ، و إلا يلزم أن تكون الخياليات و الممتنعات و المركبات ثابتة في الخارج، و ليس كذلك بالاتفاق ، و إن أريد التميز في الخارج فالكبرى مسلمة و الصغرى ممنوعة ، فإن كون المعدوم معلوما و مقدراً و مراداً لايقتضي تميزاً في الخارج . و أجيب عن الوجه الثاني : بأن الإمكان و الامتناع من الاعتبارات العقلية لا من الأمور الخارجية ، فلا يلزم من كون أحد مما نفيا كون الآخر ثابتا في الخارج . فافهم .

((و الثبوت)) : معناه في الفارسية " بودن " و هو المعنى المصدري الاعتباري المأخوذ من الشيء المتقرر المرتب عليه الآثار ، و قد يراد بالوجود ما هو منشأ انتزاع الوجود المصدري ، و هو الوجود الحقيقي الذي به الموجودية ، و فيه اختلاف فاش مبسوط في محله و موضعه . ((و التحقق و الوجود و الكون ألفاظ مترادفة)) : يعني متحدة و متفقة في المفهوم ، و ذلك لأنهم يسمون اتحاد الألفاظ في المفهوم ترادفاً ، ثم من هذه الألفاظ الأربعة عامتها تطلق على الوجود في نفسه ، و الكون قد يراد به الكون المحمولي ، و هو وجود الشيء في نفسه عرضاً كان أو عيناً ، و قد يراد به الوجود الرابطي ، و هو وجود شيء شيء إما في درجة الحكاية و هو النسبة الإجابية أو مرتبة المحكي عنه ، و هو صفة للأعراض و الحقائق النعتية بالنسبة إلى محلها سوى الوجود الذي هو العرض عند عامة أهل الكلام و الحكمة فإن الوجود ليس له وجود رابطي بالنسبة إلى محله ((معناها بديهي التصور)) : . يعني لايجوز تعريفها لغاية ظهورها و وضوحها ، و قد برهن في فن الأمور العامة على أن الوجود بديهي التصور .

.... فإن قيل : فالحكم بثبوت حقائق الأشياء يكون لغواً بمنزلة قولنا : الأمور الثابتة ثابتة ....

قوله: فإن قيل والجواب عنه

((فإن قيل : فالحكم بثبوت حقائق الأشياء يكون لغواً)) : يعني لقائل أن يقول : إن الحكم على حقائق الأشياء بأنها ثابتة لغوٌ ، إذ حقائق الأشياء نفس تلك الأشياء ، فوجودها وجودها ، و لا معنى لقولنا : الموجودات موجودة . ((بمنزلة قولنا : الأمور الثابتة ثابتة)) : لأن حقيقة الشيء بالمعنى المذكور عين الشيء ، و الشيء بمعنى الثابت فحقائق الثابتات هي الثابت بعينها ،فيكون حاصل العبارة الثابتات ثابتة ، قال بعض الأفاضل : منشؤه عدة أمور : الأول حقيقة الشيء عينه ، و الثاني أن الشيء بمعنى الموجود ، و الثالث أن الوجود و الثبوت مترادفان ، فاللغوية إنما نشأت من مجموع أمور ثلاثة . و قد أجيب عنه أولاً بأن المراد بالثبوت المحمول الثبوت الغير التابع للاعتقاد ؛ بأن يراد بالثابت في جانب الموضوع الثابت في اعتقادنا ، و بالثابت في جانب المحمول الثابت في الواقع ،فيكون رداً على فريق من السوفسطائية قال بذلك ، و ثانياً بجعل الحكم بالثبوت على الأفراد من الإنسان و الفرس و غيرهما بمعنى ، بأن المراد بالأشياء في جانب الموضوع ليس بمعنى مطلق الأمور الثابتة ، بل المراد بها المصاديق الخاصة بأعيانها غير المفهوم الثابت ، فلا يلزم حمل الشيء على نفسه ، وسها بعضهم فقال : المراد بالحقائق ما يجاب بها عن السوال بما هو ، يعني الطبائع و الماهيات الكلية المختلفة في وجودها ، و معلوم أن ذلك مصطلح أهل الميزان ، و نحن فيه و السوفسطائية سواء .

.... قلنا : إن المراد به أن ما نعتقده حقائق الأشياء و نسميه بالأسماء : من الإنسان ، و الفرس ، و السماء ، و الأرض، أمور موجودة في نفس الأمر كما يقال : واجب الوجود موجود ، و هذا كلام مفيد ربما يحتاج إلى البيان ، ليس مثل قولك : الثابت ثابت و لا مثل قولنا : أنا أبو النجم و شعري شعري على ما لايخفى ....

قوله: قلنا، حاصله: الموضوع مقيدة بالاعتقاد والمحمول بالواقع فلا لغوية

((قلنا : إن المراد به أن ما نعتقده حقائق الأشياء و نسميه بالأسماء : من الإنسان و الفرس و السماء و الأرض ، أمور موجودة في نفس الأمر)) : و قال الآخرون : إن المعنى حقائق الموجودات في اعتقادنا ثابتة ، بأن الموضوع مقيد بالاعتقاد و المحمول بالواقع ، فتغايرا ، فلالغوية . ((كما يقال واجب الوجود موجود)) : يعني أن ما نعتقده واجب الوجود موجود في الواقع ، و هذا استدلال على صحة التأويل ، يعني أن قولهم : واجب الوجود موجود قضية مفيدة وفاقاً ؛ مع أن معنى واجب الوجود هو الموجود الذي وجوده ضروري ، و الوجود ماخوذ في جانب الموضوع ،فيلزم اللغوية لولا هذا التأويل . ((و هذا)) : يعني قولنا : حقائق الأشياء ثابتة ، أو قولنا : ما نعتقده حقائق الأشياء أمور موجودة في الواقع . ((كلام مفيد)) : يعني لا لغو و لا عبث ((ربما يحتاج إلى البيان)) : يعني و يندر احتياجه إلى بيان ، فإن اعتبار ذلك في الموضوع مشهور بين الناس ؛ حتى صار حقيقة عرفية . ((ليس مثل قولك : الثابت ثابت)) : من غير اعتبار الاعتقاد في مفهوم الموضوع ، أو لأن الترادف فيه ظاهر. ((و لا مثل قولنا : أنا أبوالنجم)) : لأن الترادف فيه أيضاً ظاهر؛ لأن الموضوع و المحمول ذات واحد ، و صحة الحمل موقوفة على المغايرة من وجه . ((و شعري شعري على ما لايخفى)) : يعني بخلاف قوله: و شعري شعري ، فإن تأويله بشعري الآن مثل شعري فيما مضى على سبيل المجاز، محتاج إلى تكلف، فلا يسبق إليه الذهن ، و جعل بعضهم افتقاره إلى البيان غاية في الإفادة ؛ إذ من علامات الإفادة في العبارة افتقاره إلى الدليل ، و ليس بشيء ، فإن شعري شعري كذلك ربما يحتاج إلى الدليل لجواز كونه كاذبا في الدعوى البلاغية . فتدبر.

.... و تحقيق ذلک أن الشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة ، يكون الحكم عليه بشيء مفيداً بالنظر إلى بعض تلك الاعتبارات دون البعض كالإنسان ، إذا أخذ من حيث أنه جسم ما كان الحكم عليه بالحيوانية مفيداً و إذا أخذ من حيث أنه حيوان ناطق كان ذلک لغواً ....

قوله: وتحقيق ذلک وتفصيل للجواب المذكور

((و تحقيق ذلک)) : يعني منه الإفادة ((أن الشيء قديكون له اعتبارات مختلفة يكون الحكم عليه بشيء مفيداً بالنظر إلى بعض تلک الاعتبارات دون البعض)) : يعني بتفاوت العبارات يتفاوت الاعتبارات ، و بتفاوت الاعتبارات يتفاوت الأثار و الأحكام . ((كالإنسان إذا أخذ من حيث أنه جسم ما)) : يعني أن الإنسان إذا لوحظ من حيث أنه جسم ما من الأجسام و لايتصور من حيث أنه حيوان و ناطق ((كان الحكم عليه بالحيوانية مفيداً)) : فإذا حمل الحيوان على الإنسان كان مفيداً و معطيا لإدراک شيء مجهول لم يكن معلوما للسامع ، لأن السامع كان يعلمه جسما و لم يعلمه حيوانا . ((و إذا أخذ من حيث أنه حيوان ناطق)) : يعني إذا تصور من حيث أنه حيوان ناطق ((كان ذلک)) : يعني الحكم عليه بالحيوانية ((لغواً)) : لأنه مثل قولهم : الحيوان الناطق حيوان ، ففي تصور الإنسان جهتان ، و باختلافهما اختلف جهتا الإفادة و عدمها ، فكذلک للحقائق اعتباران : اعتبار من حيث أنها معلومة ، و اعتبار من حيث أنها موجودة ، فالحكم عليها بالثبوت مفيد من حيث أنها معلومة ، و لغو من حيث أنها موجودة . و أما أنها ثابتة و إن العلم بها متحقق فقد اختلفوا فيهما ، فمنهم من أثبتهما و منهم من أنكرهما . و الفريق الأول هو أهل السنة ، و الثانية السوفسطائية ، فقال السنيون : إن حقائق الأشياء ثابتة ، و هذا أحد المقامين ، و قد أشار إليه المصنف سابقاً ، و أما المقام الثاني فقد أشار إليه المصنف بقوله :

.... ((و العلم بها)) : أي : بالحقائق من تصوراتها و التصديق بها و بأحوالها متحقق . و قيل : المراد العلم بثبوتها للقطع بأنه لا علم بجميع الحقائق ، و الجواب أن المراد الجنس رَدًّا على القائلين بأنه لا ثبوت لشيء من الحقائق و لا علم بثبوت حقيقة و لا بعدم ثبوتها خلافا للسوفسطائية ....

((و العلم بها)) : قال الشارح قدس سره : ((أي بالحقائق من تصوراتها)) : بيان للعلم ((و التصديق بها)) : يعني بوجودها في أنفسها ((و بأحوالها)) : يعني التصديق بثبوت الأحوال للحقائق مثل الحدوث و الإمكان . و كونها أعيانا و أعراضا ((متحقق)) واقعي في الواقع ، وليس معناه أنه موجود في الخارج .

قوله: وقيل، الرد على القيل

((و قيل :)) : و الغرض منه رد على القيل ((المراد)) : يعني من قول المصنف: و العلم بها متحقق ((العلم بثبوتها)) و ذلک لأن اللام في قوله : الأشياء للاستغراق ، و حقائق مضاف إليه ، فيكون المراد بحقائق الأشياء جميع الحقائق ، و يكون مفهوم العبارة و العلم بجميع الحقائق متحقق ، و هذا محال . ((للقطع بأنه لا علم بجميع الحقائق)) : يعني أن العلم بجميع الحقائق غير ثابت قطعاً : لأن من الحقائق لا تعد و لاتحصى ، لايحيط به علم إنسان . و الجواب عنه بوجوه : أما أولا : فلأن المراد العلم الإجمالي و هو ثابت قطعا ، و حاصله : إن أريد به العلم الإجمالي فلا وجه للعدول : لأنه ممكن في العلم بالحقائق أيضاً . و أما ثانياً : فإنه إن أراد بقوله العلم بثبوت الكل ، فهو مجهول ، و إن أراد العلم بثبوت البعض ، فهو حاصل بدون حذف الثبوت في العبارة . و أما ثالثا : فأجاب قدس سره بقوله :

((و الجواب أن المراد الجنس)) : يعني أن المراد العلم بجنس الحقائق لا بجميعها

و ذلک بان ليس اللام في الأشياء للاستغراق بل للجنس ، فالمعنى : جنس حقائق الأشياء ثابت ، و العلم بجنسها متحقق سواء كان تحقق الجنس في بعض الأفراد أو كلها . ((رداً على القائلين بأنه لا ثبوت لشيء من الحقائق)) و هذه قضية سالبة كلية ((و لا علم بثبوت حقيقته و لا بعدم ثبوتها)) و هذه قضية سالبة كلية أخرى ، يعني أن قول المصنفْ : حقائق الأشياء ثابتة ، قضية موجبة جزئية ، رداً لقولهم بأنه لا ثبوت لشيء من الحقائق ، و قول المصنفْ : و العلم بها متحقق ، قضية موجبة جزئية أخرى ، رداً لقولهم : و لا علم بثبوت حقيقة الشيء و لا بعدم ثبوتها . و حاصله : إن مدعى السوفسطائية سالبة كلية في المقامين ، و يكفي لدفعها إثبات الموجبة الجزئية ـ قال الفاضل اللاموري : إن المراد بقوله : حقائق الأشياء ثابتة ، جنس حقائق الأشياء ، فالمعنى : جنس حقائق الأشياء ثابتة ، و العلم بذلک الجنس متحقق سواء كان في ضمن فرد واحد أو أكثر ، فحينئذ يرجع إلى الإيجاب الجزئي ، و ذلک كاف في الرد على الخصم؛ لأنه يدعى السلب الكلي في المقامين . فتدبر.

التقسيم الضابط

((خلافا للسوفسطائية)) و التقسيم الضابط أن يقول من الناس من لايقول بمحسوس و لا معقول ، و هم السوفسطائية ، و منهم من يقول بالمحسوس و لايقول بالمعقول ، و هم الطبيعية ، و منهم من يقول بالمحسوس و المعقول و لايقول بحدود و أحكام ، و هم الفلاسفة الدهرية ، و منهم من يقول بالمحسوس و المعقول و الحدود و الأحكام ، و لايقول بالشريعة و الإسلام ، و هم الصابئة ، و منهم من يقول بهذه كلها و بشريعه الإسلام ، و لايقول بشريعة نبينا و رسولنا ، و هم اليهود المغضوب عليهم و النصارى الضالون ، و منهم من يقول بهذه كلها ، و هم المسلمون .

.... فإن منهم من ينكر حقائق الأشياء ، و يزعم أنها أوهام و خيالات باطلة ....

السوفسطائية فرق ثلاث، الفرقة الاولى نفت الحقائق كلها موجودها ومعدومها والرد عليهم

ثم للسوفسطائية فرق ثلاث . ((فإن منهم من ينكر حقائق الأشياء)) : الطائفة الأولى نفت الحقائق جملةً موجودها و معدومها الذي له ثبوت في الواقع مطلقا بتبعية الاعتقاد و بدونه ، فلا رب عندهم و لا نبي و لا عبد . ((و يزعم أنها)) يعني حقائق الأشياء ((أوهام و خيالات)) يعني متخيلات و متوهمات ((باطلة)) يعني لا وجود لها في الواقع ، و منشأ ذلك زعمهم أنه ما من قضية بديهية و نظرية إلا و لها قضية أخرى تعارضها و تماثلها في القوة ، فلا وجه لثبوت تلك دون هذه ، و هو باطل . أقول: هذا شغب فاسد ، فإن قالوا : إن هذه الأمور المشاهدة بالعيان لا وجود لها بوجه ما لا حقيقة و لا مجازاً ، فهو مكابرة محضة و مصادمة للبداهة ، و إن قالوا : إنها لا وجود لها حقيقة و إن كان لها وجود تجوزاً ، و تخيلوا أن لها وجودات حقيقية في الواقع، فتخيل و وهم محض ، بل كلها هالكة الذات باطلة الحقيقة ، و إسناد الوجود إليها بنوع من التوسع ، فله وجه ما على ما اختاره أهل التحقيق من أرباب المعقول و أصحاب الذوق الدقيق من أرباب الزهد . قالوا : إنه لا وجود حقيقة لهذه الكائنات ، و إنها بعد الإيجاد و الإحداث معراة عن الوجود حقيقةً ، و ذلك لأن الوجود الحقيقي ليس إلا للباري سبحانه ، و كل شيء هالك إلا وجهه، و لكن هذا التحقيق بعيد عن أذهان هؤلاء المساكين بمراحل لايتصور خطوره ببالهم . شروى نقير. فتأمل و لا تغفل .

.... و هم العنادية ، و منهم من ينكر ثبوتها ، و يزعم أنها تابعة للاعتقاد ، حتى إن اعتقدنا الشيء جوهرا فجوهر، أو عرضا فعرض ، أو قديما فقديم ، أو حادثا فحادث ، و هم العندية............

((و هم العنادية)) : و تسمى تلك الفرقة بالعنادية لعنادهم في الحقائق ، أو لأنهم ينكرون الحق عناداً ، و الفرقة الثانية ، قال : ((و منهم من ينكر ثبوتها)) : يعني ثبوت حقائق الأشياء في الواقع ((و يزعم أنها تابعة للاعتقاد)) : ذهبت إلى أن الحقائق ثابتة في نفس الأمر و لكن بتبعية الاعتقاد ، فلو قطع النظر عنه لم يكن لها ثبوت البتة ((حتى إن اعتقدنا الشيء جوهراً فجوهر)) : و إن اعتقدناه ((أو عرضا فعرض)) : يعني هو جوهر في حق من يعتقده جوهراً ، و هو عرض في حق من يعتقده عرضاً . و إن اعتقدناه ((قديما فقديم)) : و إن اعتقدناه ((حادثا فحادث)) : قالوا : هي حق عند من هي عنده حق ، و هي باطل عند من هي عنده باطل ، و منشأ ذلك عندهم ما ثبت أن الصفراوي مثلاً يجد السكر في فمه مرًّا ، و هو يدل على أن الحقائق تابعة للاعتقاد ، و تلك الفرقة - كما يصرح مذهبهم - تقول : إن مذهب كل قوم حق بالنسبة إليهم ، و معنى حقيقيته مطابقته لما في نفس الأمر بتبعية اعتقاده ، و قيل : مطابقته لاعتقاد و لا حاجة إلى تكلفه مع ما قررنا من أن للحقائق عندهم ثبوتا في نفس الأمر يتبع الاعتقاد . ((و هم العندية)): و يسمون بالعندية لأن الحقائق تابعة عند هم لما عند هم .

أقول راداً عليهم : إن الشيء لايكون جوهراً باعتقاد من اعتقد أنه جوهر ، كما أنه لايكون عرضاً باعتقاد من اعتقد أنه عرض ، و إنما يكون الشيء عرضاً بكونه .

موجوداً في الموضوع ، و أن الشيء لايكون قديماً باعتقاد من اعتقد أنه قديم كما أنه لايكون حادثا باعتقاد أنه حادث ، و إنما يكون الشيء قديما بكونه لا ابتداء لوجوده و إنما يكون الشيء حادثاً بأن يكون لوجوده ابتداء ، و إن الشيء لايكون حقاً باعتقاد من اعتقد أنه حق ، كما أنه لايبطل باعتقاد من اعتقد أنه باطل ، و إنما يكون الشيء حقا بكونه موجوداً ثابتا ؛ سواء اعتقد أنه حق أو اعتقد أنه باطل .

.... و منهم من ينكر العلم بثبوت شيء و لا بثبوته ، و يزعم أنه شاك ، و شاك في أنه شاك - و هلم جرًا - و هم اللا أدرية ، و لنا تحقيقاً إنا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الأشياء بالعيان و بعضها بالبيان ، و إلزامـا أن لم يتحقق نفي الأشياء فقد ثبت ....

الفرقة الثالثة ينكرون العلم بثبوت الشي، وعدمه والرد عليهم

و الفرقة الثالثة قال : ((منهم من ينكر العلم بثبوت الشيء و لا بثبوته)): يعني لاينكرون نفس الحقائق بل ينكرون العلم بثبوت شيء و عدم ثبوته ((و يزعم أنه شاك ، و شاك في أنه شاك)): يعني ترددت في ثبوت الحقائق حتى في ترددها و تشككها في ثبوتها ((و هلم جرا)) : شاك في شك الشك ، و هكذا في كل شك ((و هم اللاأدرية)) : و تسمى تلك الفرقة باللاأدرية لأنهم يقولون : لاأدري ، و الذي ألجأهم لذلك ما زعموه من أنه لا وثوق بالعيان لكثرة غلط الحس ، و لا بالبداهة أن البديهيات كثير ما يقع فيها الاختلافات ، و لا بالدليل لأنه فرع لهما ، ففسادهما يتبع فساده ، و لوقوع الاختلاف في بعضها أيضاً . قال " الحافظ ابن حزم " رادا عليهم : و يقال لهم : أشككم موجود أم لا موجود ، فإن قالوا : هو موجود منا أثبتوا حقيقة مّا ، و إن قالوا : هو غير موجود نفوا الشك ، و أبطلوه ، و في إبطال الشك إثبات الحقائق . فافهم . ((و لنا تحقيقاً)) و قد استدل أهل السنة على دعواهم بوجهين - لا على وجه المناظرة معهم ، بل ليتبين لمريد الحق فساد مذهبهم ، فينفي عنه - ذكروا أحد الوجهين على سبيل التحقيق لمذهبهم ـ و إثبات دعواهم ، و الثاني إلزاماً لهم و ردًا لما ادعوه ، فقال : ((إنا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الأشياء بالعيان)) : يعني بالحواس الظاهرة . ((و بعضها بالبيان)) : يعني بإقامة البراهين القاطعة . و حاصل الوجه الأول: ما تشهد به الضرورة من ثبوت بعض الأشياء جزماً في نفس الأمر من غير تبعية للاعتقاد ؛ سواء كان طريقها الحس أو بداهة العقل أو البرهان . ((و إلزاما)) : معطوف على تحقيقا . ((أنه إن لم يتحقق نفي الأشياء فقد ثبت)) يعني الأشياء ، ضرورة أنه إن لا واسطة بين النفي و الثبوت و إلا لزم ارتفاع النقيضين ، و هو محال .

...... و إن تحقق فالنفي حقيقة من الحقائق ؛ لكونه نوعًا من الحكم فقد ثبت شيء من الحقائق فلم يصح نفيها على الإطلاق ، و لا يخفي أنه إنما يتم على العنادية ، قالوا : الضروريات منها حسيات و الحس قد يغلط كثيرا كالأحول يرى الواحد اثنين و الصفراوي قد يجد الحلو مرا ....

((و إن تحقق)) : يعني إن تحقق نفي الأشياء ((فالنفي حقيقة من الحقائق لكونه نوعا من الحكم)) : لأنه يتنوع إلى الإيجابي و السلبي ((فقد ثبت شيء من الحقائق)) : فثبت المطلوب . ((فلم يصح نفيها على الإطلاق)) : يعني بطريق سلب الكلي . و حاصله : أنه إن لم يتحقق نسبة النفي إلى الحقائق في نفسها من غير مدخلية للاعتقاد ، فقد ثبت أن للأشياء حقائق ، و إن تحقق نسبة النفي إليها ، و هو حقيقة من الحقائق ، فقد ثبت شيء من الحقائق ، فلا يصح نفيها ، و اعترض بأن لهم أن لايعترفوا بأحد الشقين ، و غاية ما يلزم عليه هو ارتفاع النقيضين محال ، و لا حقيقة له عندهم . و الأفضل أن يقول في الرد عليهم : إن ما ادعوتموه إن زعمتم أنه مخيل فقد ثبت مقصودنا ، و هو إبطال ما ادعوتم ، و إن زعمتم أنه متحقق ففيه ما تقدم ، أو يقتصر على الشق الأخير ، فإن تمسكهم فيه بما أوردوه من الشبهات يدل على أنه ثابت في نفس الأمر عندهم . ((و لايخفى أنه)) : يعني الدليل الإلزامي ((إنما يتم على العنادية)) : أما العندية فتقول : تحقق النفي و تحقق الثبوت بحسب اعتقادنا لا في الواقع . و أما اللاأدرية فتقول : لاأدري ، يعني - تحقق النفي و لاعدم تحققه - و لذا قال قدس سره : إنما يتم على العنادية ؛ إذ ظاهر قولهم ثبوت نفي الحقائق . فافهم .

قوله: قالوا: بيان الادلة السوفسطائية والجواب عنها

((قالوا)) : شروع في أدلة السوفسطائية ، و قد سبق منا بيانها . ((الضروريات منها حسيات ، و الحس قد يغلط كثيرا كالأحول يرى الواحد اثنين ، و الصفراوي قديجد الحلو مرًا)) : فلا يجزم فيها .

.... و منها بديهـيات ، و قد تقع فيها اختلافات ، و تعرض بها شبهة يفتقر في حلها إلى أنظار دقيقة . و النظـريات فرع الضروريات ففسادها فسادها . و لهذا كثر فيها اختلاف العقلاء ، قلنا : غلط الحس في البعض لأسباب جزئـية لاينافي الجزم بالبعض بانتفاء أسباب الغلط و الاختلاف في البديهي لعدم الألف ، أو لخفاء في التصور لاينافي البداهة ، و كثرة الاختلاف لفساد الأنظار لاتنافي حقيقة بعض النظريات ، و الحق أنه لا طريق إلى المناظرةمعهم...

((و منها بديهيات و قد تقع فيها اختلافات)) : و ذلك لأن بعض العقلاء يدعي في قضية أنها بديهية ، و بعضهم يقول : إنها نظرية ، و قالت المشبهة : إن كل موجود في جهة ، و قالت القدرية : إن العبد خالق لأفعاله ، و قالت الأشاعرة : إن هاتين القضيتين باطلتان . و حاصله : إن هذا يرفع الاعتماد عن البديهيات فلا جزم فيها . ((و تعرض بها شبهة يفتقر في حلها إلى أنظار دقيقة)) : بل لاتنحل بتلك الأنظار أيضا ؛ بحيث ينقطع الكلام و يقف عندها المقال ، بل لايقف على حد و يتمادى البحث لا إلى نهاية ، و هذا أيضا ينفي الجزم و الاعتماد عليها . ((و النظريات فرع الضروريات)) : و هذا قدح و جرح في النظريات ، و إنما كانت النظريات فرع الضروريات ؛ لأنها تحصل و تستفاد منها ، و تنتهي إليها في البحث ، فإذا كانت الضروريات كذلك في الفساد و عدم القطع بأحكامها فما للنظريات بالطريق الأولى ، بل الاختلافات و المناقضات فيها أوفر و أكثر مما ينضبط ((ففسادها فسادها)) : يعني أن فساد الضروريات على ما قررنا يستلزم فساد النظريات في القطع و الجزم . ((و لهذا كثر فيها اختلاف العقلاء قلنا : غلط الحس في البعض)) : يعني في بعض المحسوسات ((لأسباب جزئية)) : يعني مختصة ببعض المواد دون البعض . ((لاينافي الجزم بالبعض بانتفاء أسباب الغلط)) : حاصله : أن الفحص البالغ عن هذه الأسباب قدحصر ما جزما في أمور معلومة عند

العقل في باب وقوع الغلط ، فعند العلم بانتفاء تلك الأسباب يعلم قطعا عدم وقوع الغلط علما قطعيا ، بمعنى قطع احتمال الخلاف احتمالا ناشئا عن الدليل ، نعم ! كان يقال ذلك لوكان للغلط أسباب عامة توجد من تلك البعض ، و بديهية العقل جازمة بانتفائها فيه مثل إدراك حلاوة العسل مثلاً ، و إنما قلنا ذلك ، لأنه قد يورد بأنه يجوز أن يكون سبب عام لغلط عام ، فمن أين يجزم بانتفاء مطلق أسباب الغلط قلت : الأحسن أن يقال : أسباب الغلط المطلقة ، كما لايخفى .

على أن المقصود نفي الشيء المطلق لا مطلق الشيء . و الجواب عنه بوجوه : الوجه الأول : بأن الكلام مبني على دفع الإلزام ، و يكفيه الجواز و الاحتمال في العلم بالنفي لا على الإلزام ؛ حتى يلزم إثبات العلم بالنفي . الوجه الثاني : بأنه مبني على التحقيق لا الإلزام و بداهة العقل جازمة به في مثل حلاوة العسل ، و لعل الخصم لايسلمه و يجعلها بداهة الوهم . الوجه الثالث : بأن المراد بالعلم بالنفي هو الجزم العادي الحاصل بقطع احتمال الخلاف ؛ لا عن قرينة و دليل .

((و الاختلاف في البديهي)) : هذا جواب عن قدحهم في البديهيات . ((لعدم الألف أو لخفاء في التصور)) : يعني وقوع الاختلاف في البديهي إما لعدم كون النفس مالوفة به و بعيدة عنه بعارض من العوارض ، و إما لعروض خفاء في تصور أطرافه ؛ بحيث لايصل النفس إلى أن تجزم به ، لاينافي كونه بديهيا أو واقعيا قطعيا في نفسه . ((لاينافي البداهة)) : خبر لقوله : و الاختلاف.

((و كثرة الاختلاف)) : هذا جواب عما أورده على فساد النظريات . ((لفساد الأنظار لا تنافي حقيقة بعض النظريات)) : و إن لم يثبت حقيقة جميعها ، و ذلك لأن العالم قد لا يراعي أصول النظر ، فيفسد نظره و يقصر عن قبول الحق و الصواب ، هذا لاينافي حقيقة إدراك من يراعي الضوابط و القواعد . ((و الحق)) : لأن هذه الأجوبة أيضاً عند تخيلات و أوهام محضة ؛ لأنهم لا يجزمون بوجود الشيء . ((أنه لا طريق إلى المناظرة معهم)) : يعني مع السوفسطائية .

.... خصوصا مع اللادرية ، لأنهم لا يعترفون بمعلوم ، ليثبت به مجهول ، بل الطريق تعذيبهم بالنار ؛ ليعترفوا أو يحترقوا . و سوفسطا : اسم للحكمة المموهة و العلم المزخرف لأن سوفا معناه العلم و الحكمة ، و إسطا معناه المزخرف و الغلط ، و منه اشتقت السفسطة كما اشتقت الفلسفة من فيلاسوف ، أي محب الحكمة ....

((خصوصا مع اللا أدرية لأنهم لا يعترفون بمعلوم ليثبت به مجهول)) : يعني لتوقفهم عن الحكم بثبوت المعلومات ، فلا يمكن أن يتوصل بالمناظرة معهم إلى مجهول . ((بل الطريق تعذيبهم بالنار ؛ ليعترفوا أو يحترقوا)) : يعني و لا سبيل للمتناظر معهم إلا تعذيبهم بالنار حتى يعترفوا . و حاصله : ليس معهم طريق المناظرة أصلاً و رأسا ، نعم ! لو فرض لهم طريق فهو هذا ؛ مع أنه ليس من طريق المناظرة في شيء بل هو عقوبة ، و ليس غرضه أن هذا التعذيب بالنار جائز لنا في حقهم شرعاً أو عقلاً ، حتى يقال : إنه حرام في الدنيا في حق الكفار أيضاً ، بل هو تمثيل و تصوير في التعجيز فتأمل و لاتغفل . ((و سوفسطا اسم للحكمة المموهة)) : يعني الباطلة من التمويه . ((و العلم المزخرف)) : يعني المزين بالزينة الظاهرة و الباطل في الباطنة . ((لأن سوفا معناه العلم و الحكمة ، و إسطا معناه المزخرف و الغلط ، و منه اشتقت السفسطة كما اشتقت الفلسفة من فيلاسوف ، اي محب الحكمة)) : ففيلا : هو المحب و سوفا : هو الحكمة .

الحكمة نوعان والرد على الفلاسفة الدهرية

و الحكمة نوعان : قولية و فعلية ، فالقولية قول الحق و الفعلية فعل الصواب ، وكل طائفة من الطوائف لهم حكمة يقتدون بها ، و أصح الطوائف من كانت حكمتهم أقرب إلى حكمة الأنبياء التي جاءوا بها من الله سبحانه ، قال الله سبحانه عن نبيه داؤد - عليه السلام- : ﴿ و آتيناه الحكمة و فصل الخطاب ﴾ و قال عن المسيح - عليه السلام - : ﴿ و يعلّمه الكتاب و الحكمة و التورات و الإنجيل ﴾ و قال عن يحيى - عليه

السلام - : ﴿ و آتيناه الحكم صبيا ﴾ و الحكم : هو الحكمة ، و قال لرسولنا و نبينا محمد ﷺ : ﴿ و أنزل الله عليك الكتاب و الحكمة ﴾ و قال لأهل بيت رسوله : ﴿ و اذكرن ما يتلى في بيوتكن من آيات الله و الحكمة ﴾ و قال عن لقمان : ﴿ و لقد آتينا لقمان الحكمة ﴾ و قال عن نبيه لوط - عليه السلام - : ﴿ و لوطا آتيناه علما و حكما ﴾ فالحكمة التي جاءت بها الرسل و الأنبياء هي الحكمة الحقة المتضمنة للعلم النافع و العمل الصالح للهدى ، و دين الحق لإصابة الحق اعتقاداً و قولاً و عملاً ، و هذه الحكمة فرقها الله سبحانه بين أنبيائه و رسله ، و جمعها لمحمد ﷺ ، كما جمع له من المحاسن ما فرقه في الأنبياء قبله ، و جمع في كتابه من العلوم و الأعمال ما فرقه في الأنبياء قبله ، و جمع في كتابه من العلوم و الأعمال ما فرقه في الكتب قبله ، فلو جمعت كل حكمة صحيحة في العالم من كل طائفة ، لكانت في الحكمة التي أوتيها - صلوات الله و سلامه عليه - جزءاً يسرا جدا ، لا يدرك البشر نسبته .

و أما الفلاسفة الدهرية فهؤلاء قوم عطلوا المصنوعات عن صانعها ، و قالوا : ما حكى الله عنهم ، و قالوا : ﴿ ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت و نحيا ، و ما يهلكنا إلا الدهر ﴾ ، و قالوا : إن الأشياء ليس لها أول البتة ، و إنما تخرج من القوة إلى الفعل ، فإذا خرج ما كان بالقوة إلى الفعل تكونت الأشياء مركباتها و بسائطها من ذاتها لا من شيء ، و قالوا : إن العالم دائم لم يزل و لايزال لا يتغير و لا يتبدل ، و قد سرى هذا التعطيل إلى سائر الفرق المعطلة على اختلاف آرائهم و تباينهم في التعطيل ، كما سرى داء الشرك تأصيلا و تفصيلا في سائر فرق المشركين على اختلاف هذا مبهم فيه ، و كما سرى جحد النبوات تأصيلا و تفصيلا في سائر من جحد النبوة أو صفة من صفاتها أو أقربها جملة ، و جحد مقصودها و زبدتها . فهذه الفرق الثلاثة سرى داؤها و بلاؤها في سائر الناس ، و لم ينج منه إلا أتباع الأنبياء العارفون بحقيقة ما جاؤا به ، المتمسكون به دون ما سواه ظاهراً و باطناً ، فداء التعطيل وداء الإشراك وداء مخالفة الأنبياء و جحد ما جاؤا بها . هو أصل بلاء العالم ، و منبع كل شر و أساس كل باطل ، فليست الفرقة من فرق أهل الإلحاد و الباطل و البدع إلا وقولها مشتق من هذه الأصول الثلاثة أو من بعضها ، فسرت هذه البلايا الثلاثة في كثير من طوائف الفلاسفة لا في جميعهم ، فإن الفلسفة من حيث هي لا تعطي ذلك . فافهم و تأمل .

.... ((و أسباب العلم)) : و هو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به ، أي : يتضح و يظهر ما يذكر..

و لما ثبت العلم بالحقائق رداً على السوفسطائية ، و كان منشأ إنكارهم الطعن في الحس و بداهة العقل ، أو النظر المتفرع عليهما عقبه بإثبات الحس و العقل ، فقال : ((و أسباب العلم)) : ثلاثة ، إشارة إلى إثبات السببين المطعونين مع زيادة سبب ثالث مبالغةً في تصحيح تحقق العلم بحقائق الأشياء .

قوله: صفة يتجلى بها المذكور، تعريف لمطلق العلم المتوارث عن مشائخنا الماتريدية

قال -قدس سره- ((و هو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به)) : هذا تعريف لمطلق العلم الشامل للتصور و التصديق و الإحساسي و التعقلي و هذا هو التفسير المتوارث عن مشائخنا الماتريدية ، و قد يفسر ذلك بالحالة الانجلائية الحاصلة عند توجه النفس إلى شيء في انكشافه ، سواء كان عين ذاتها أو صفة انضمامية أو انتزاعية من صفاتها ، أو آلة و قوة من آلاتها و قواها ، و غيرها من الكليات و الجزئيات ، و سواء حصل هناك صورة تقع منشأ لحدوث هذه الحالة أولا ، و ليس العلم زائدا على هذا القدر. يعني الحالة الانجلائية التي بها ينكشف الشيء المتوجه إليها للنفس في الكشف نحو ما من الانكشاف ، و ليس عبارة عن نفس التعلق و الإضافة الاعتبارية بين العالم و المعلوم ، و هذا ما نسب إلى جمهور المتكلمين . و قوله : ((أي يتضح و يظهر)) : كلاهما تفسير لقوله : يتجلى ، يعني أن التجلي عبارة عن الظهور و الوضوح و الانكشاف، خرج به صفة لا يكون محكما عنها للظهور و الانكشاف . و قوله : ((ما يذكر)) : تفسير لقوله المذكور ، و المراد به ما من شأنه أن يذكر لساناً أو قلبا ، فهو شامل لجميع المفهومات سواء حصل في العقل بالفعل أولا . فهو بمعنى الشيء ، و كان الأظهر أن يقول : يتجلى به الشيء ، و لكن اختار المذكور على الشيء ؛ لأن الشيء في اصطلاحنا لا يطلق على المعدوم إلا مجازاً ، و المجاز مهجور في التعريفات . فتدبر.

.... و يمكن أن يعبر عنه موجودا كان أو معدوما فيشمل إدراك الحواس و إدراك العقل من التصورات و التصديقات اليقينية و غير اليقينية بخلاف قولهم صفة توجب تمييزًا لا يحتمل النقيض ....

((و)) : قوله : ((يمكن)) : تفسير ثان لقوله المذكور ((أن يعبر عنه موجوداً كان أو معدوما)) : يعني سواء كان الشيء موجوداً أو معدوما ممكنا أو ممتنعا . ((فيشمل إدراك الحواس)) : يعني الإدراك بالحواس الخمس الظاهرة ، أما الباطنة فهم لايثبتونها ، و سيأتي . ((و إدراك العقل)) : و حاصله : فهو شامل لإدراك العقل و إدراك الحواس ، لا فرق فيهما بين العاقل و غيره . ((من التصورات و التصديقات)) : بيان لإدراك العقل فحسب ، فإن إدراك الحواس لا يسمى تصوراً و لا تصديقاً ، لا في عرف الفيلسوف و لا في عرف المتكلم . ((اليقينية)) : و اليقين اعتقاد جازم ثابت مطابق للواقع . ((و غير اليقينية)) : من الظن و التقليد و الجهل المؤلف ، و ذلك لأن التجلي هو الظهور المطلق سواء كان تامًا أو ناقصا ، و مطابقا للواقع أو غير مطابق . ((بخلاف قولهم)) : إشارة إلى أن التفسير السابق عام شامل لجميع أنحاء العلوم بخلاف هذا التفسير. ((صفة)) : يعني أمر قائم بموضوعه و محله ((توجب تميزا)) : يعني لموصوفيها و محلها ، و هذا الإيجاب على طريق العادة . ((لايحتمل النقيض)) : يعني لايحتمل متعلق التمييز نقيض التمييز، و حاصله : أنه صفة توجب التميز لمحلها و هو النفس الناطقة ، لا يحتمل متعلق هذا التميز نقيض هذا التميز ، و التميز هو الإثبات و النفي و متعلقه النسبة في التصديق و الصورة ، و متعلقه الماهية المتصورة في التصور ، فليس العلم بمعنى الصورة الحاصلة على هذا التعريف ، كما هو مذهب بعض الفلاسفة ، بل هو صفة يخلقها الله سبحانه عقب استعمال الأسباب توجب الانكشاف وجوباً عاديًا .

.... فإنه و إن كان شاملا لإدراك الحواس بناء على عدم التقييد بالمعاني و للتصورات بناء على أنها لا نقائض لها على مازعموا لكنه ....

((فإنه و إن كان شاملاً لإدراك الحواس بناءاً على عدم التقييد بالمعاني)) : يعني قيد بعض الأفاضل هذا التعريف بالمعاني ، و قال : العلم صفة توجب تميزا بين المعانى لايحتمل النقيض ، فعلى هذا لايتناول هذا التعريف إدراك الحواس ، و ذلك لأن المعلوم بالحواس هو الصورة لا المعاني المختصة بإدراك العقل . ((و للتصورات)) : يعني شامل للتصورا ت .

قالوا: التصورات لانقائض لها، أقول: هو خطأ

((بناءاً على أنها لانقائض لها)) : يعني و شموله للتصورات بناء على أنها لانقائض لتمييزها الذي هو الصورة ، و ذلك بمعنى عدم الجمع و الدفع ، و إلا فلها نقائض بمعنى عدم الجمع و غاية التباعد ، و هذا اختاره الشارح - قدس سره - فقال : ((على مازعموا)) : إيماء إلى أن هذا هو قول ضعيف ، لأن إطلاق النقيض على أطراف القضايا شائع ذائع ، و اختلفوا ، فقال البعض : المفردات لا تتناقض ، إذ التناقض هو عدم اجتماع المفهومين في الصدق على الشيء و الارتفاع عنه ، و هذا لا يوجد في المفردين كالإنسان و اللإنسان ، إذا اعتبر حملهما على الشيء ، و حينئذ يحصل قضيتان متناقضتان صدقاً و كذباً نحو : زيد إنسان و زيد ليس بإنسان ، فيكون التناقض بين القضيتين . و قال البعض : تتناقض ، لأن نقيض الشيء رفعه ، سواء كان رفعه في نفسه ، أو رفعه عن الشيء ، و هذا اختيار الشارح .

و قد حقق بعضهم أن الخلاف بين القائلين بالنقيض و غير القائلين به لفظي ، فلا حاجة إلى بيان الاعتراض المشهور على غير القائلين و الجواب عنه . تفكر. ((لكنه)): يعني هذا التعريف ....

.... لا يشمل غير اليقينيات من التصديقات ، هذا ! و لكن ينبغي أن يحمل التجلي على الانكشاف التام الذي لايشمل الظن لأن العلم عند هم مقابل للظن للخلق أي المخلوق من الملك و الإنس و الجن ....

((لايشمل غير اليقينيات من التصديقات)) : فخرج الظن و التقليد و الجهل المركب لاحتمال المتعلق معها النقيض ، و خرج الشك و الوهم ، ووجه خروج الشك و الوهم مع أن كلا منهما تصور و هو داخل ، بناءًا على أنه لا نقيض له ، إن إدخالهما في التصور من حيث أنهما تصور للنسبة من حيث هي هي ، و لا نزاع في دخولهما في التعريف حينئذ ، و أما باعتبار أنهما إدراك لها على سبيل التجويز المساوي أو المرجوح ، فهما خارجان لاحتمال متعلقهما النقيض ، لأن لهما نقيضا على هذا الاعتبار ((هذا)) يعني خذ هذا ، و مضى هذا .

((و لكن ينبغي أن يحمل التجلي)) : يعني في التعريف الأول ((على الانكشاف التام الذي لايشمل الظن)) : إيماء إلى بيان ما هو المختار عند الشارح في هذا الكتاب ، و إلا فاختيار الشارح في " شرح المقاصد " هو التعريف الأول ، و حاصله أنه ينبغي تأويل التعريف الأول بحيث يطابق الثاني في عدم شمول التصديق الغير اليقيني : لأنه لايسمى علما في اصطلاح أهل السنة بخلاف الفلاسفة ، فإن العلم عندهم هو حصول صورة الشيء في العقل فيشمل اليقين و غيره . ((لأن العلم عند هم مقابل الظن)) : يعني أن العلم لايعرف في هذا الفن إلا بالاعتقاد الجازم المطابق للواقع ، فإنه قرينة على أن المراد من الانكشاف ، الانكشاف التام و لم يذكر التقليد و الجهل المؤلف ، لأنهما في حكم الظن ((للخلق)) : قال - قدس سره - ((أى المخلوق من الملك و الإنس و الجن)) : يعني و معلوم أن تلك الأسباب إنما هي للعلم الحادث الحاصل للمخلوق إنساً أو جنا أو ملكا ، و لا مانع من أن يكون لهذين أيضا حواس كالإنس يفيد هما العلم بالمحسوسات ، ثم خص هذه الثلاثة لأنهم أنواع المكلف ، و حال غيرهم غير معلوم ، هل لهم نفوس مجردة تدرك الكليات أم لا ؟ .

.... بخلاف علم الخالق تعالى فإنه لذاته لا بسبب من الأسباب ثلاثة : الحواس السليمة ، و الخبر الصادق ، و العقل بحكم الاستقراء ، ووجه الضبط أن السبب إن كان من خارج ....

((بخلاف علم الخالق فإنه لذاته لا بسبب من الأسباب)) : و أما علم الله سبحانه ليس بذي سبب ، و سمعه و بصره ليسا لا في الحقيقة سببين لعلمه سبحانه بالمسموعات و المبصرات ، بل هما سببان لتعلقه بذلک، و قال بعض الأفاضل في شرح قوله : بخلاف علم الخالق : فعلى هذا لم يكن تمس الحاجة إلى هذا التقييد ، و غايته أنه يقرع على الأمر الواقع و تحرز عما عمى أن يتوهم أنها أسباب لمطلق العلم ، ثم المراد بعلم الواجب ما هو علم له حقيقة و منشأ للانكشاف فيه ، و هو العلم الإجمالي القديم المقدم على وجود الجائزات ، لا علمه التفصيلي الانفعالي الذي هو عين هذه الكائنات الحاضرة عنده الموجودة ؛ فإنه حادث . وتفصيله في موضعه . فتأمل .

اسباب العلم ثلاثة ووجه الحصر

((ثلاثة)) : يعني و للعلم أسباب ثلاثة . و مرادنا بالسبب المفضي إلى العلم في الجملة بأن يخلق الله سبحانه فينا العلم معه بطريق جري العادة ، و سيأتي . ((الحواس السليمة ، و الخبر الصادق)) : و الحواس المؤفة مثل باصرة الأحول و ذائقة الصفراوي ، و الخبر الكاذب و إن كانا قديفيد ان التصور إلا أنهما غير معتد فيهما .((و العقل)) : و لم يقيد العقل بالصحيح ، لأن من أصاب عقله آفة لايسمى عاقلا عرفاً ((بحكم الاستقراء)) : و وجه ضبطه فيها الاستقراء . ((و وجه الضبط)) : يعني الأقسام بين النفي و الإ ثبات المفيد للحصر المذكور ، و قد جرت عادة الناس به سواء كان الحصر عقليا أو استقرائيا . ((أن السبب)) : يعني أن السبب الذي يحصل به العلم ((إن كان من خارج)) : يعني إن كان أمراً خارجاً عن من قام به ذلک العلم منفصلاً عنه ، أو إن كان وجوده من أمر خارج عن العالم .

.... فالخبر الصادق ، و إلا فإن كان آلة غير مدرك فالحواس ، و إلا فالعقل فإن قيل : السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى لأنها بخلقه و إيجاده من غير تاثير للحاسة و الخبر و العقل و السبب الظاهري كالنار للإحراق هو العقل لا غير و إنما الحواس و الأخبار آلات و طرق في الإدراك و السبب المفضي في الجملة ، بأن يخلق الله تعالى فينا العلم معه بطريق جري العادة ليشمل المدرك كا لعقل و الآلة كالحس و الطريق كالخبر ....

((فالخبر الصادق ، و إلا فإن كان آلة غير مدرك)) : يقع و إن لم يكن السبب من خارج بأن كان له تعلق بالمدرك بحيث يسمى داخلا . ((فالحواس)) : يعني الحـــــواس الظاهرة ((و إلا)) : يعني و إن لم يكن آلة . ((فالعقل)) : أما كون العقل آلة أو ليس بآلة فمبني على تفسير العقل ههنا ، فإن كان المراد به النفس الناطقة فليس بآلة ، و إن أريدت به القوة العاقلة فهو آلة مدركة ، و الظاهر أن مراده الثاني ، و لذلك قال : فإن كان آلة غير المدرك فوقع الترديد في الآلة ، و لو كان المراد الأول لاقتصر على قوله : ((فإن كان آلة فالحواس و إلا فالعقل)) : يعني فان كان آلة للإدراك فالحواس و إن كان به الإدراك فالعقل . فتدبر

قوله: فإن قيل، رد على حصر الأسباب في الثلاثة

((فإن قيل)) : حصر الأسباب في الثلاثة باطل ، لأن السبب في العرف يطلق على ثلاثة معانٍ : لأنه إما أن لوحظ في معناه التأثير أو مجرد الإفضاء ، على الأول إما أن يقصد به التأثير الحقيقي أو التأثير الظاهري ، فعلى الأول لايصدق المقسم على شيء من الأقسام ، و على الثاني لايصدق إلا على العقل ، و على الثالث - يعني أخذ السبب بمعنى مجرد الطريق المفضي - لاينحصر المقسم في الثلاثة . ((السبب المؤثر في العلوم كلها هوالله تعالى)) : يعني إن أريد السبب الحقيقي . ((لأنها بخلقه و إيجاده من غير

الحاسة و الخبر و العقل)) : و ذلك لأن التاثير مختص بالواجب الوجود ، و من شأنه و خصائصه ، و ليس للممكن مالكة الذات و باطلة الحقيقة و فاقد الوجود في نفسه فيه حظ ، و الحاصل أن الفرق ثلاثة : فرقة أهل السنة القائلة : المؤثر هو الله سبحانه عند وجود الأسباب ، لا أن التأثير بها بذاتها و لا بقوة أودعت فيها . و فرقة الزنادقة الملاحدة الفلاسفة الدهرية ، و هم القائلون بتأثير الأسباب بذاتها ، و هؤلاء يؤخذ الرد عليهم من الطرف الثاني ، و هو افتقار كل ما سواه إليه و فرقة مؤمنة على المعتمد، و هي القائلة : إن الأسباب العادية توثر بقوة أودعت فيها ، و يؤخذ الردُّ عليهم من الطرف الأول : و هو استغناؤه عن كل ما سواه ، و سيأتي التفصيل في موضعه .

((و السبب الظاهري)) : يعني ما يكون سببا بالنسبة إلى ظاهر الحال أو ما يعده أهل العرف سبباً . ((كالنار للإحراق)) : يعني النار تحرق و الثوب يستر العورة و يقي الحر و البرد ، و الماء يروي و ينبت و يطهر و ينظف ، و الطعام يشبع و نحو ذلك مما لاينحصر ((هو العقل لا غير)) : يعني العقل المفسر بقوة النفس بها تستعد للعلوم و المعارف . ((و إنما الحواس و الأخبار آلات و طرق في الإدراك)) : يعنى الحواس آلات و الأخبار طرق ، إنما جعل الحواس آلات و الأخبار طرقاً ، مع أنه يمكن أن يجعل كل واحد منها آلات و طرقا ، لأن الحواس تستعمل عرفا في وصول أثر الفاعل إلى المفعول كالآلة بخلاف الأخبار ، فانها لاتستعمل في هذا المعنى ، بل يستعمل فيما سلك فيه السالك .

((و السبب المفضي في الجملة)) : يعني و إن كان الثالث : و هو أن يراد السبب المفضي في الجملة ، فالحصر في هذه الثلاثة باطل ، و ذلك لأن السبب المفضى إلى العلم ((بأن يخلق الله تعالى فينا العلم معه)) : يعني مع السبب المفضي ((بطريق جري العادة)) : لا بطريق الوجوب و اللزوم المستمر بخلق ذلك العلم في الجملة عند تعلق ذلك السبب به على سبيل الاختصاص المستفاد من العادة المذكورة ((ليشمل ذلك المدرك كالعقل ، و الآلة كالحس ، و الطريق كالخبر)) : إنما فسر السبب المفضي بذلك ، ليشمل السبب الظاهر المدرك كالعقل ، و ليشمل الآلة للإدراك كالحس بأقسامه ، و يشمل الطريق إلى الادراك كالخبر المذكور .

.... لاينحصر في الثلاثة بل مهنا أشياء أخر: مثل الوجدان و الحدس و التجربة و نظر العقل بمعنى ترتيب المبادي و المقدمات قلنا : هذا على عادة المشائخ في الاقتصار على المقاصد . و الإعراض عن تدقيقات الفلاسفة فإنهم لما وجدوا بعض الإدراكات حاصلة عقيب استعمال الحواس الظاهرة التي لا شك فيها سواء كانت من ذوي العقول أو غيرهم جعلوا الحواس أحد الأسباب ، و لما كان معظم المعلومات الدينية مستفادا من الخبر الصادق جعلوا سببا آخر................

((لاينحصر في الثلاثة)) : قوله لاينحصر خبر قوله : و السبب المفضي .

((بل مهنا أشياء أخر مثل الوجدان و الحدس و التجربة و نظر العقل)) : يعني بل مهنا في هذا المقام الذي هو لذكر أسباب العلم المفضية إليه، أشياء أخرى تصلح أن تكون أسبابا مفضية في الجملة لجري العادة ، بأن يخلق الله سبحانه العلم معها مثل الوجدان المفضى إلى العلم بالوجدانيات . مثل علم الإنسان بجوعه و شبعه و فرحه و حزنه و لذته و ألمه ، و الحدس المفضي إلى العلم كالعلم بأنه سبحانه عالم بواسطة مشاهدته و أفعاله المتقنة ، و العلم بأن نور القمر مستفاد من نور الشمس بالطريق المتقدم بيانه ، و التجربة المفضية إلى العلم بالتجربيات كالعلم بأن الضرب مؤلم ، و نظر العقل المفضى إلى النظريات بمعى ترتيب المبادي . يعني ليس المراد بذلك مطلق نظره بالمعنى الأصلي ، بل المراد النظر الاصطلاحي .

((بمعنى ترتيب المبادي)) : و هي المعلومات الحاصلة في الذهن التي يقع عليها الترتيب المذكور تصوريةً كانت أو تصديقيةً كالجنس و الفصل القريب

ينفي التصورات . ((و المقدمات)) : الحملية أو الشرطية أو المؤلف منها في التصديقات و المقدمات ، فعطف المقدمات على المبادي من عطف الخاص على العام ، إلا أن يراد بالمبادي المعلومات التصورية فقط . فافهم .

المؤثر في العلوم كلها الواجب الوجود والرد على الدهرية

((قلنا : هذا)) : يعني حصر الأسباب في الثلاثة ((على عادة المشائخ)) : جواب باختيار الشق الثالث بوجهين : أما الوجه الأول : فقال : ((في الاقتصار على المقاصد)): و حاصله أن مقصود المشائخ في التقسيم بيان الأقسام الظاهرة الوجود المقصودة في البحث ، و هي ليست إلا هذه الثلاثة ، لأن غيرها إما غير ثابت كالباطنة أو غير مقصودة البحث . و أما الوجه الثاني : فأشار إليه بقوله : ((و الإعراض عن تدقيقات الفلاسفة)) : و حاصله أن المشائخ غير مقيدين بما التزمه الفلاسفة من تد قيقاتهم و تحقيقاتهم الفاضلة في أبواب النظر و الفكر من وجوب الحصر في الانقسام مثلاً ، بل مرامهم بيان أصناف و أنواع ظاهرة من أمر كلي ، سواء كان منحصرا فيها أولاً . ((فإنهم لما وجدوا بعض الإدراكات)) : مثل علم المصنوعات يستدل به على وجود الصانع سبحانه . ((حاصلة عقيب استعمال الحواس الظاهرة التي لاشک فيها)) : يعني في وجودها لاحد من المشائخ و لا لأحد من الفلاسفة .

((سواء كانت من ذوي العقول أو غيرهم)) : يعني من البهائم ، فإنها تبصر و تسمع ، و في التسوية إيماء إلى وجه عدم إدراكها في العقل . ((جعلوا الحواس أحد الأسباب ، و لما كان معظم المعلومات الدينية مستفادا من الخبر الصادق جعلوا سببا آخر)) : و حاصله : لما أرادوا أن يفتشوا عن أسباب العلم و موارد تحققها و أنحائها المقصودة ، عرفوا أن بعض العلوم تحصل بالمشاهدة و العيان ، و استعمال هذه الآلات الظاهرة ، جعلوا المشاعر الظاهرة أحد الأسباب. و بعض العلوم تحصل بالأخبار النبوية المتواترة جعلوها سببا آخر.

.... و لما لم يثبت عند هم الحواس الباطنة المسماة بالحس المشترك و الخيال و الوهم و غير ذلك ....

قوله: و هذا على عادة المشائخ، جواب باختيار الشق الثالث

((و لما لم يثبت عند هم)) : توطئة و تمهيد لبيان جعل العقل سببا ثالثا دون الطرق الأخرى ، مثل ((الحواس الباطنة)) : و التجربة و الحدس و الوجدان و النظر في المبادي و المقدمات و أمثالها ، و مبناها عدم تعلق الأغراض العلمية بتفاصيلها ؛ مع أنه استغنى عن الجمع بالعقل : لأنه مرجعها الحواس الباطنة . يعني : لم يثبت عندهم وجود الحواس الباطنة بالأدلة القطعية و لا بالظنية ، حتى يكون لهم جزم بوجودها و إذعان بتحققها ، لأنه ثبت عندهم عدمها ، إذ ليس ههنا دلائل قاطعة دلت على عدمها ، بل براهين ظنية و علامات تخمينية يدلنا على نفيها .

قوله: لم لم يثبت عندهم الحواس الباطنة

و العجب كل العجب ! أنهم هربوا بمجرد أفكارهم عن إثبات الحواس الباطنة القائلة بها الفلاسفة بمراحل ، و مع ذلك ماقالوا في بيان حال الحواس الخمس الظاهرة و حقائقها ، ليس إلا ما قالت به الفلاسفة ، و لم يقم عليه أيضاً أدلة قاطعة جازمة مما لايرد عليه النقض . ((المسماة بالحس المشترك)) : قوله : ((الحس المشترك)) : و هي قوة تدرك صور المحسوسات و أشباهها بالتأدية من طرق الحواس الظاهرة ، و الذي يدل على وجود هذه القوة . لما علمت أن النفس مجردة لايرتسم فيها صور المحسوسات و لاترتسم في الحس الظاهر ، فإن الحس الظاهر لايدرك به غير نوع واحد من المحسوسات ، فإذا لابد للنفس من قوة غير الحس الظاهر يدرك بها جميعاً يعني اللون الجزئي و الرائحة الجزئية و الطعم الجزئي و غيره ، و محل الحس المشترك مقدم البطن الأول من الدماغ . قوله : ((و الخيال)) : يعني و من القوى المدركة الباطنة الخيال، و هي المعينة للحس المشترك بالحفظ ، فهي قوة

تحفظ تلك الصور ، فإن الإدراك غير الحفظ ، فهي خزانة الحس المشترك فتجتمع فيها صور المحسوسات بعد غيبتها عن الحواس الظاهرة ، فتحفظ تلك الصور ، و محل الخيال مؤخر البطن الأول من الدماغ . قوله : ((و الوهم)) : يعني و من القوى المدركة الباطنة ، الواهمة : و هي قوة تدرك بها النفس في المحسوسات الجزئية المعاني الجزئية التي ليست بمحسوسة نحو: صداقة زيد و عداوة عمرو ، و كإدراك الشاة معنى في الذئب ، غير محسوس : و هي العداوة ، و هذه المعاني لاتدرك بالحس الظاهر ، و بهذه القوة تحكم النفس أحكاما جزئية ، و محل الوهم مقدم البطن الأخير. و قيل : محله مؤخر البطن الأوسط . قوله : ((و غير ذلك)) : نحو الحافظة و المتصرفة ، يعني و من القوى المدركة الباطنة ، الحافظة : و هي قوة تحفظ هذه المعاني التي تدركها الواهمة ، و هي مغائرة للخيال، لأن الحافظ للصور غير الحافظ للمعاني و محل الحافظة البطن الأخير من الدماغ ، و من القوى المدركة الباطنة المتصرفة : و هي القوة التي تحلل الصور و تألفها ، و تحلل المعاني و تألفها ، فتارةً تفصل الصورة عن الصورة، و المعنى عن المعنى ، و الصورة عن المعنى ، و تارةً تألف بالصورة و تارةً تألف المعنى بالمعنى ، و تارةً تألف الصورة بالمعنى . و القوة المتصرفة تسمى مفكرةً إن استعملها العقل ، و متخيلةً إن استعملها الوهم دون تصرف عقلي ، و محل المتصرفة الدودة التي في وسط الدماغ ، و ليعلمه أن الدليل على اختصاص هذه القوى بهذه المواضع اختلال فعلها لخلل هذه المواضع ، فإن الفساد إذا اختص لموضع أورث الآفة في فعل القوة المختصة بذلك الموضع ، و هذه القوى الخمس تسمى مدركة باطنة ، و إن كانت المدركة منها اثنين فقط ؛ لأن الإدراكات الباطنة لاتتم الا بجميعها ، و بالحقيقة المدركة للكليات و الجزئيات النفس الناطقة ، لكن إدراكها للحقائق الكلية بالذات ، و إدراكها للحقائق الجزئية بتوسط هذه القوى . و المراد بقولهم : " إن النفس تدرك الكليات بذاتها " أن الصورة الكلية المعقولة تنطبع في النفس لا في القوى الجسدانية الجسمانية التي هي آلاتها ، و المراد بقولهم : " إن النفس تدرك الجزئيات بآلاتها " أن الصورة المحسوسة و المخيلة و المعاني الجزئية الموهومة تنطبع في آلاتها ، لكن إدراك النفس إياها بواسطة تلك القوى و انطباعها فيها .

.... و لم يتعلق لهم غرض بتفاصيل الحدسيات و التجربيات و البديهيات و النظريات ، و كان مرجع الكل إلى العقل ، جعلوه سببا ثالثا يفضي إلى العلم بمجرد التفات أو بانضمام حدس أو تجربة أو ترتيب مقدمات ، فجعلوا السبب في العلم : بأن لنا جوعا و عطشا ، و أن الكل أعظم من الجزء ، و أن نور القمر مستفاد من الشمس ، و أن السقمونيا مسهل للصفراء ، و أن العالم حادث هو العقل ، و إن كان في البعض ....

((و لم يتعلق لهم غرض بتفاصيل الحدسيات و التجربيات و البديهيات و النظريات)) : و ذلك لاتفصيل لها من و ظائف الفلاسفة . ((و كان مرجع الكل إلى العقل)) : و لأن كل واحد من هذه الأشياء من توابع العقل ، و ليس من الأسباب المستقلة الوجود بخلاف المشاعر الظاهرة ، فإنها مستقلة الوجود و ان لم يستقل في الإدراك ((جعلوه سببا ثالثا)) : جواب لقوله : و إن لم يثبت . ((يفضي إلى العلم بمجرد التفات)) : و هذا في البديهيات . ((أو بانضمام حدس أو تجربة أو ترتيب مقدمات)) : و هذا في النظريات . ((فجعلوا السبب في العلم بان لنا جوعا و عطشا)) : مثال للوجدانيات ((و إن الكل أعظم من الجزء)) : مثال للبديهيات . ((و إن نور القمر مستفاد من نور الشمس)) : مثال للحدسيات . ((و أن السقمونيا مسهل للصفراء)) : مثال للتجربيات ((و أن العالم حادث)) مثال لترتيب المقدمات ((هو العقل)) : مفعول ثان لجعلوا ، و لقائل أن يقول : إن الحدسيات و التجربيات لابد فيها من الحس الظاهر ، فأنى يضاف العلم بها إلى العقل دونه ، و كان ينبغى أن يكون من جملة الحسيات ، أشار إلى الجواب بقوله : ((و إن كان في البعض)): يعني في الحدسيات و التجربيات .

.... باستعانة من الحس ، ((فالحواس)) : جمع حاسة بمعنى القوة الحاسة ، ((خمس)) : ، بمعنى أن العقل حاكم بالضرورة بوجودها ، و أما الحواس الباطنة التي تثبتها الفلاسفة فلا تتم دلائلها على الأصول الإسلامية السمع ....

((باستعانة من الحس)) : لظهور الفرق بين مدركات الحس و ما للحس فيه مدخل ، وكان الأفضل إضافة الكل إلى العقل ، لأنه أعظم الأسباب المفضية ، لكنهم لما احتاجوا إلى التفصيل في الجملة ، و بينوا الوجه في جعل الحواس سببا للعلم بمدركاتها ، و كذا الخبر الصادق تعين العقل بجعله سببا بجميع ماوراء ذلك ، سواء كان للحس فيه مدخل أولا . أقول : قالت الفلاسفة : و سبب تعلق النفس الناطقة بالبدن توقف كمالاتها و لذاتها الحسيتين و العقليتين عليه ، فإن النفس في مبدأ الفطرة عارية من العلوم و المعارف قابلة لها بآلات و قوى بدنية ، قال الله سبحانه : ﴿و الله أخرجكم من بطون أمهاتكم لاتعلمون شيئا و جعل لكم السمع و الأبصار و الأفئدة لعلكم تشكرون ﴾ ثم تلك القوى بأسرها تنقسم إلى مدركة و إلى محركة ، و تنقسم القوى المدركة إلى مدركة باطنة قدسبق بيانها أنفا ، و أما المدركة الظاهرة فقال المصنف : ((فالحواسّ)) : بتشديد السين ((جمع حاسة)) : من : حسه إذا طلبه و أدركه . ((بمعنى القوة الحاسة)) : يعني ليس المراد بالحاسة العضو الحامل للقوة كالأذن و العين ، و القوة صفة في العضو المخصوص يصدر أنه الآثار . ((خمس)): السمع و البصر و الشم و الذوق و اللمس ((بمعنى أن العقل حاكم بالضرورة)) : يعني بالبداهة بلا نظر و فكر . ((بوجودها)) : من ذوى العقول و غيرها . ((و أما الحواس الباطنة)) : و هي التي ترتسم فيها صور الجزئيات المادية ((التي تثبتها الفلاسفة ، فلا تتم دلائلها على الأصول الإسلامية)) : فلم تثبت الا عند الفلاسفة .

والعجب! هربوا بمجرد أفكارهم عن إثبات الحواس الباطنة

و ذلك لأن النفس الناطقة عندهم جوهر بسيط ، و تكيفها بالصور الجزئية ينافي بساطتها ، و أيضاً فاختلاف تلك الصور يدل على أن لها مصادر غير النفس بواسطة الآلات في الجزئيات ؛ و بغير واسطة في الكليات ، و النفس عندنا ليست جوهرا بسيطا ، و لا مانع من أن تكون مصدراً للآثار المختلفة . و دعوى أنه ليس في الشرع ما يدل على بطلان زعمهم ، فهذا زعمهم بزعمهم الفاسد . و في " المطالب العالية " للفخر الرازي ، و في " شرح المقاصد " للتفتازاني ، و فيما علقه الشريف الجرجاني على " شرح المطالع " ، ما يسكن إليه صدور المقتدين بأئمة في أصول الدين من البيان في هذه المسئلة . أما بقاء النفس مدركة لبعض الجزئيات فقد بينها " الفخر " في الفصل الخامس عشر من " المطالب العالية " ، و هو من أمتع مؤلفاته في علم أصول الدين ، و قال الإمام الفخر في " تفسيره الكبير " : إن الأرواح البشرية الخالية عن العلائق الجسمانية المشتاقة إلى الاتصال بالعالم العلوي ، بعد خروجها من ظلمة الأجساد ، تذهب إلى عالم الملائكة و منازل القدس ، و يظهر منها آثار في أحوال هذا العالم ، فهي مدبرات أمراً ، أليس الإنسان قد يرى أستاذه في المنام و يسأله عن مشكلة فيرشد إليها؟ و قال العلامة سعدالدين التفتازاني في " شرح المقاصد " عند إثبات إدراك بعض الجزئيات للميت راداً على الفلاسفة : لما كان إدراك الجزئيات مشروطا عند الفلاسفة بحصول الصورة في الآلات ، فعند مفارقة النفس و بطلان الآلات لا تبقى مدركة للجزئيات ضرورة انتفاء المشروط بانتفاء الشرط ، و عندنا لما لم يكن الآلات شرطا في إدراك الجزئيات ، إما لأنه بحصول الصورة لا في النفس و لا في الحس ، و إما أنه لايمتنع ارتسام صورة الجزئي في النفس، بل الظاهر من قواعد الإسلام أنه يكون للنفس بعد المفارقة إدراكات متجددة جزئية ، و اطلاع على بعض جزئيات أحوال الأحياء ، و لا سيما الذين كان بينهم و بين الميت تعارف في الدنيا ، و لهذا ينتفع بزيارة القبور و الاستعانة بنفوس الأخيار من الأموات في استنزال الخيرات و استدفاع الملمات ، فإن للنفس بعد المفارقة

تعلقاً بالبدن و بالتربة التي دفنت فيها ، فإذا زار الحي تلك التربة . و توجه تلقاء النفس الميت حصل بين النفسين ملاقاة و إفاضات . و قال العلامة السيد الشريف الجرجاني في أوائل حاشية " شرح المطالع " : معلّقاً على ما ذكره شارح "المطالع " في صدد بيان الحكمة في التوسل و الصلاة على النبيﷺ : فإن قيل : هذا التوسل إنما يتصور إذا كانوا متعلقين بالأبدان ، و أما إذا تجردوا عنها فلا ، إذ لا جهة مقتضية للمناسبة . قلنا يكفيه أنهم كانوا متعلقين بها متوجهين إلى تكميل النفوس الناقصة بهمة عالية ، فان أثر ذلك باق فيهم ، و لذلك كانت زيارة مراقدهم معدة لفيضان أنوار كثيرة منهم على الزائرين ، كما يشاهده أصحاب البصائر . هذا مما قاله الفخر الرازي ، و السعد التفتازاني ، و الشريف الجرجاني في هذا الصدد ، فإنهم أئمة في أصول الدين يميزون بين الحق و الباطل. - و بالله التوفيق و منه الوصول إلى التحقيق .

النفس جوهر بسيط عند الحكماء ولارد عليهم

((السمع)) : قدّمه فإن السمع أفضل من البصر في حق الحوادث في الصحيح ، قال الله سبحانه : ﴿ و هو السميع البصير ﴾ و الآية الكريمة تشير الى أن السمع أفضل من البصر ، و لأنه يدرك من جميع الجهات و الجوانب ، و توقف معظم الفضائل الإنسانية عليه ، و حينئذ فالأعمى الذي يسمع خير من البصير الذي لايسمع . و قيل : إن البصر أفضل ، لأنه يدرك به الأجسام و الألوان و الهيئات بخلاف السمع ، فإنه قاصر على الأصوات . و ردّ بأن لكثرة هذه المتعلقات فوائدَ دنيوية لايعول عليها ، و الصواب أن الخيرية و الأفضلية بالنظر للمنفعة المترتبة على كلٍّ . فافهم .

ثم السمع و البصر في حقه سبحانه هما صفتان وجوديتان قائمتان ، بذاته العلي، تتعلقان بكل موجود على وجه الإحاطة تعلقاً زائدا على تعلق العلم . و أما في حق الحوادث فالسمع عند أهل السنة : قوة خلقها الله سبحانه في الأذنين ، و البصر: قوة خلقها الله سبحانه في العينين . و أما عند الفيلسوف فقال المصنفُ : و أما السمع ....

.... و هي قـوة مودعة في العصـب المفروش في مقعـر الصـماخ ، تدرك بها الأصوات بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت إلى الصماخ ، بمعنى أن الله تعالى يخلق الإدراك في النفس عند ذلك . و البصر و هي قوة مودعة في العصبـتين المجوفتين اللتين تتلاقيان ....

((و هي قوة مودعة)) : يعني موضوعة ((في العصب المفروش في مقـرع الصماخ)) : يعني على سطح باطن الصماخين . ((تدرك بها الأصوات)) : يعني من الأصوات الضعيفة و القوية و التي بين بين . ((بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت إلى الصماخ)) : يعني و سبب إدراكه وصول الهواء المتموج المعلول للقرع الذي هو إمساس غيف ، و القلع الذي هو تفريق بشرط مقاومة المقروع للقارع ، و المقلوع للقالع ، و يختلف الصوت قوةً و ضعفاً بحسب قوة المقاومة و ضعفها . ((بمعنى أنّ الله تعالى يخلق الإدراك في النفس عند ذلك)) : يعني وصول الهواء ، إيماء إلى الفرق بين طريق فلسفي و طريق شرعي ، يعني هذا كله عند الشرع على سبيل جري العادة الإلهية : بإدراك الأصوات عقيب هذا الوصول من غير دخل لهذا الطريق و الحاسة : لأن ذلك الوصول ليس علة تامة لذلك الإدراك ما يجب وجود المعلول معه . فتدبر.

((و البصر)) : الثاني من المشاعر الخمسة الظاهرة البصر ، قال قدس سره : ((و هي قوة مودعة في العصبتين)) : منشؤهما مقدم الدماغ . ((المجوفتين)) : فلها جوف للحاجة إلى توفر الروح ، فينفذ فيها الروح النورانى من الدماغ إلى العينين . ((اللتين تتلاقيان)) : فوق ملتقى الحاجبين ، يسمى مجمع النورين ، و الحكمة فيه أن يتقوى النوران بالاجتماع .

.......ثم تفترقان فتؤديان إلى العينين ، تدرك بها الأضواء ، و الألوان ، و الأشكال ، و المقادير ، و الحركات ، و الحسن ، و القبح و غير ذلك ....

((ثم تفترقان فتؤديان إلى العينين ، تدرك بها الاضواء و الألوان)) : يعني أولاً بالذات و بتوسطهما سائر المبصرات . هذا ! و قد عرفت مذهب أهل هذا الفن : إن كل موجود مبصر حقيقة لا بالعرض ضوءاً كان أو لونا مقداراً أو حركة ، و لو كان بنحو من الوجود . ((و الأشكال)) : و الشكل هيئة إحاطته نهاية واحدة أو أكثر بالجسم : كالدائرة ، و نصف الدائرة ، و المثلث ، و المربع ، و غير ذلك . ((و المقادير)) : جمع مقدار ، و هو كم متصل قار الذات : كالخط و السطح و الجسم التعليمي و غيرها . ((و الحركات)) : و الحركة هي الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج ، هذا عند الحكماء ، و عند مشائخ هذا الفن حصول الجسم في مكان بعد حصوله في مكان آخر ، و هذا مختص بالحركة الأينية ؛ لأن الحركة مخصوصة بالأينية عندهم . ((و الحسن و القبح و غير ذلك)) : يعني و ما يتصل بالمذكورات كالحسن و القبح المتصف بهما الشخص . باعتبار الخلقة ، التي هي مجموع الشكل و اللون . و حاصله : أنه إذا قارن الشكل و اللون و اجتمعا حصلت كيفية يقال لها الخلقة ، و ليس المراد بهما الحسن و القبح الذين يدركان بالعقل ، فإنهما لايدركان بالبصر أصلاً و رأسا ، كاستحقاق الذم و المدح ، و ترتب الثواب و العقاب ، و صفة الكمال و النقصان و غيرها ، بل المطلوب بهما حسن المنظر و قبحه ، مما يعبر عنهما بالميسم و جمال الطلعة ، فإن هذا كله من قبيل مجموع الشكل و اللون و التناسب و الترتيب في الأجزاء و مقاديرها ، ثم اختلفوا في إدراك البصر المبصرات ، قيل : بانعكاس صورة من المرئي إلى الحدقة ، و انطباع تلك الصورة في جزء من الحدقة . و قيل : إدراك البصر باتصال شعاع مخروط يخرج من الحدقة إلى المرئي . و قيل : بحضور المبصر عند الباصرة بلا انطباع و لا خروج شعاع ، و هو مذهب الإشراقيين ، و أدلة الكل مذكورة في صحائف الفلسفة . و أما مذهب مشائخ الأشاعرة و مشائخ الماتريدية فهو أنه ليس بشيء من ذلك .

.... مما يخلق الله تعالى إدراكها في النفس عند استعمال العبد تلك القوة . و الشم : و هي قوة مودعة في الزائدتين النابتتين في مقدم الدماغ ، الشبيهتين بحملتي الثدي ، تدرك بها الروائح بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة إلى الخيشوم . و الذوق ....

و إنما بمجرد خلق الله تعالى ، و أشار إليه قدس سره بقوله : ((مما يخلق الله تعالىٰ إدراكها في النفس عند استعمال العبد تلك القوة)) : يخلق الله سبحانه علم الأبصار للنفس الناطقة عند مقابلة الباصرة للمبصر، و أما المقابلة و عدم غاية القرب و البعد و اللون و الضوء و أمثالها ، فشروط عادية في هذه النشأة ، و إنما مداره عندهم على مطلق الوجود ، حتى جوزوا رؤية أعمى الصين بقعة أندلس . ((و الشم)) : الثالث من المشاعر الخمسة الظاهرة ، الشم . ((و هي قوة مودعة في الزائدتين النابتتين في مقدم الدماغ ، الشبيهتين بحلمتي الثدي)) : كل واحدة منهما تقابل ثقبة من ثقبتي الأنف ، و على هذا فلا إدراك في الأنف ، و إنما هو واسطة لأن الشامة قائمة بتينك الزائدتين . ((تدرك بها الروائح)) : يعني رائحة الروائح ، و لا حصر لأنواع الروائح ، و ليس لهذه الأنواع أسماء في أنفسها إلا من جهة الملايمة للشامة ، فيقال : رائحة طيبة أو منتنة . ((بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة إلى الخيشوم)) : المراد أنه يتكيف أولاً الهواء المجاور ذا الرائحة ، ثم ما يجاوره ، ثم وثم ، و هلم جراً إلى أن يصل إلى الهواء المتصل بالأنف ، ثم الهواء الموجود فيها . و قيل : تدرك بوصول الهواء المختلط بجزء تحلل من ذي الرائحة ، و منع بأن القدر اليسير من المسك استحال أن يتخلل منه على الدوام ما ينتشر إلى مواضع ، يصل إليها الرائحة . و على كلا التقديرين ليس ذلك الوصول علة تامةً لذلك الإدراك ، بل إن الله سبحانه يخلق إدراك تلك الروائح بطريق جري العادة عند المشائخ، أو بطريق الايجاب عند الفلاسفة . ((و الذوق)) : الرابع : من المشاعر الخمسة الظاهرة ، الذوق .

.... وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان ، يدرك بها الطعوم بمخالطة الرطوبة اللعابية التي في الفم بالمطعوم و وصولها إلى العصب . و اللمس : وهي قوة منبثة في جميع البدن ، تدرك بها الحرارة ، و البرودة ، و الرطوبة ، و اليبوسة ، و نحو ذلك عند التماس و الاتصال به . و بكل حاسة منها : أي : من الحواس الخمس ، توقف : أي يطلع ....

((و هي قوة منبثة)) : من الانبثاث ، و هو انفعال من البث ، و هو التفريق ، و إنما وصف الذوق و اللمس بالانبثاث لا بالإيداع ، لأن محلهما أوسع من محال القوى السابقة ، فناسب التفريق . ((في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم)) : مثل الحلاوة و المرارة و الملوحة و الحموضة و غيرها لاتحصى . ((بمخالطة الرطوبة اللعابية)) : و المراد به أن الرطوبة اللعابية ذريعة محضة و وسيلة صرفة للإيصال ، لا أنها مدركة للذوق ، و إنما هي قوة ذوقية في العصب المفروش في جرم اللسان ، ((التي في الفم بالمطعوم و وصولها إلى العصب . و اللمس :)) : الخامس من المشاعر الخمسة الظاهرة ، اللمس . ((و هي قوة منبثة في جميع البدن)) : يعني هي قوة سارية في جميع جلد البدن ، ((تدرك بها الحرارة و البرودة و الرطوبة و اليبوسة و نحو ذلك)) : من الملاسة، و الخشونة ، و الصلابة ، و اللينة ، و الثقل ، و الخفة ، و البلة ، و الجفاف، و الزوجة ، و الهشاشة ، و اللطافة ، و الكثافة ؛ و غيرها من الملموسات . ((عند التماس و الاتصال به)) : يعني و إدراك اللمس بالمماسة و الاتصال بالملموس، و في تعدد قوة اللمس و وحدتها ، فإنه يحتمل أن تكون قوى كثيرة ، كل قوة منها يدرك بها الضدان من هذه الكيفيات ، و يحتمل أن تكون قوة واحدة بها جميع هذه الكيفيات يدرك . فافهم . ((و بكل حاسة منها أي من الحواس الخمس ، ((توقف)) : أي : يطلع)) : يعني يوقع الوقوف و الاطلاع .

.... على ما وضعت هي ، تلك الحاسة له ، يعني أن الله تعالى قد خلق كلا من تلك الحواس لإدراك أشياءٍ مخصوصة . كالسمع للأصوات ، و الذوق للطعوم ، و الشم للروائح ، لايدرك بها مايدرك بالحاسة الأخرى ، و أما أنه هل يجوز ذلك ففيه خلاف بين العلماء . و الحق الجواز ؛ لما أن ذلك بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير للحواس ، فلايمتنع أن يخلق الله عقيب صرف الباصرة إدراك الأصوات مثلاً ، فإن قيل : أليست الذائقة تدرك حلاوة الشيء و حرارته معاً ، قلنا : لا بل الحلاوة تدرك بالذوق و الحرارة باللمس الموجود في الفم و اللسان ....

((على ما وضعت هي)) أي ((تلك الحاسة له)) : و الضمير المجرور إلى كلمة ما . ((يعني أن الله تعالى قد خلق كلا من تلك الحواس لإدراك أشياء مخصوصة : كالسمع للاصوات ، و الذوق للطعوم ، و الشم للروائح ، لايدرك بها)) : يعني بحاسة منها ((ما يدرك بالحاسة الأخرى)) : و المراد بالجواز الإمكان العقلي الذاتي لا الواقعي ، فإنه مساوق عند التحقيق للفعلية ، و قد اعترف بانتفاء الفعلية بقوله : و لايدرك ((و أما أنه هل يجوز ذلك ففيه خلاف بين العلماء)) : بين أهل السنة القائلين بالجواز و الفلاسفة القائلين بالامتناع . ((و الحق الجواز ؛ لما أن ذلك بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير للحواس)) : يعني هذه كلها منافع و حكم لا علل غاية ، بل ربط للمسببات بالأسباب الظاهرة ، و إلا فهو سبحانه خالق و قادر على إيجادها بلا أسبابها ، فإنه يخلق ما يشاء و يحكم ما يريد . فتأمل و لاتغفل . ((فلايمتنع)) : يعني عند العقل و النقل ((أن يخلق الله عقيب صرف الباصرة إدراك الأصوات مثلاً)) : يعني و لايبعد عن قدرة الله سبحانه أن يخلق عند كل حاسة ما تدركه الأخرى ، فيجوز أن يوجد عند صرف الباصرة إدراك الاصوات مثلاً و هذا هو الحق المحض . ((فان قيل)) : رد على قوله لايدرك بها ما يدرك بالحاسة الأخرى . ((أليست الذائقة تدرك حلاوة الشيء و حرارته معاً)) : و حاصله : إن دعواكم منقوض بالذائقة ، فإنها تدرك حلاوة الشيء و حرارته معاً ؛ مما يختص بإدراكه اللمس . ((قلنا : لا ، بل الحلاوة تدرك بالذوق و الحرارة باللمس الموجود في الفم و اللسان)) : و حاصله : أن ههنا حاستين و قوتين : قوة الذوق و قوة اللمس ، لا قوة واحدة ؛ حتى يرد ما يرد . فتفكر.

.... و الخبر الصادق : أي : المطابق للواقع ، فإن الخبر كلام يكون لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة فيكون صادقا او لاتطابقه فيكون كاذبا ، فالصدق و الكذب على هذا من أوصاف الخبر...........

قوله: السمع السبب الأول من أسباب العلم

قال الراقم : لما فرغ المصنفّ عن السبب الأول من أسباب العلم شرع في السبب الثاني ، فقال : ((و الخبر الصادق)) : قال الشارح البارع : ((أى المطابق للواقع)) : و هذا تفسير للصفة . ((فإن الخبر كلام)) : لأنه لا محالة يشتمل على نسبة تامة بين الطرفين قائمة بنفس المتكلم ، و هو تعلق أحد الشيئين بالآخر ؛ بحيث يصح السكوت عليه سواء كان إيجابا أو سلبا . ((يكون لنسبته خارج)) : يعني نسبة خارجية محققة أو مقدرة و معنى النسبة الخارجية أن يكون الخارج ظرفا لنفس النسبة لا لوجودها ، فلايرد أن النسبة من الأمور الاعتبارية يستحيل وجودها في ظرف الخارج . ((تطابقه تلك النسبة)) : يعني تطابق تلك النسبة ذلك الخارج ، بأن يكونا ثبوتيتين أو سلبيتين ((فيكون صادقا)) : يعني ذلك الكلام التام . ((أو لاتطابقه)) : بان تكون النسبة المفهومة من الكلام ثبوتية و التي بينهما في الخارج و الواقع سلبيةً أو بالعكس . ((فيكون كاذبا)) : يعني ذلك الكلام التام ، فالكلام من حيث احتماله للصدق و الكذب ، كما أنه قضية و مسئلة و مقدمة و مطلوبة و نتيجة ؛ من حيث أنه مشتمل على الحكم ، و مسؤول عنه ، و جزء دليل ، و مطلوبه ، و حاصل منه، فالذات واحد و اختلاف العبارات بحسب الاعتبارات . ((فالصدق و الكذب على هذا)) : يعني على اعتبار المطابقة و عدم مطابقة الواقع ، ((من أوصاف الخبر)) : فصدق الخبر مطابقة حكم الخبر للواقع ، و كذب الخبر عدم مطابقة

حكم الخبر للواقع . يعني أن الشيئين الذين وقع بينهما نسبة ، فالخبر لابد أن يكون بينهما نسبة في الواقع ، يعني مع قطع النظر عما في الذهن و عما يدل عليه الكلام ، فمطابقة تلك النسبة المفهومة من الكلام للنسبة التي في الخارج، بان تكونا ثبوتيتين أو سلبيتين صدق ، و عدمها بأن تكون إحداهما ثبوتية و الأخرى سلبية كذب . و التحقيق الحقيق : أن الكلام إما أن يكون له نسبة بحيث تحصل من اللفظ، و يكون اللفظ موجدا لها من غير قصد إلى كونه دالا على نسبة حاصلة في الواقع بين الشيئين - و هو الإنشاء - ، أو يكون نسبته بحيث يقصد أن لها نسبة خارجية تطابقها أولا تطابقها ، فهو الخبر ، لأن النسبة المفهومة من الكلام الحاصلة في الذهن لابد أن تكون بين الشيئين ، و مع قطع النظر عن الذهن لابد أن يكون بين هذين الشيئين في الواقع نسبة ثبوتية - بأن يكون هذا ذالك - أو سلبية - بأن لايكون هذا ذاك - و بعد هذا ما يقتضيه ظاهر العبارة : من أن الفرق بينما أن الخبر له خارج ، و الإنشاء لا خارج له ، كلام ظاهري خلاف التحقيق . و الحق ما قال بعض العلام : إن المراد من التطابق و عدم التطابق إن كان التطابق بين النسبة الكلامية و الخارجية و عدم التطابق بينهما ، فلا شك أن ذلك متحقق في الإنشاء أيضاً كما في " هل زيد قائم " ، فإن النسبة الكلامية فيه طلب الفهم من المخاطب ، و النسبة الخارجية له الطلب النفسي للفهم ، فإن كان الطلب النفسي ثابتا للمتكلم في الواقع كان الخارج مطابقا للنسبة الكلامية ، و إن كان الطلب النفسي غير ثابت للمتكلم في الواقع كان الخارج غير مطابق . و قس سائر الانشاءات ، و إن كان المراد من تطابق النسبة للخارج الحكاية عما هو ثابت في الواقع ، فظاهر أنه لايوجد في الإنشاءات ؛ لأن النِّسَبَ الإنشائية ليست بحاكية عن النسبة الثابتة في نفس الأمر و حينئذ فالنِّسَبَ الإنشائية لا خارج لها تطابق ذلك النسبة له أولا تطابقه . فاحفظ هذا التحقيق الأنيق .

.... و قد يقالان بمعنى الإخبار عن الشيء على ما هو به أولا على ما هو به ، أي الإعلام بنسبة تامة تطابق الواقع أولا تطابقه فيكونان من صفات المخبر، فمن ههنا ....

((و قد يقالان)) : يعني يطلق الصدق و الكذب . ((بمعنى الإخبار عن الشيء على ما هو به)) : الضمير المرفوع لشيء و المجرور للموصول ، و المعنى : الإخبار عن الشيء على وجه يكون هذا الشيء بهذا الوجه . ثم إن أريد بالشيء النسبة فما عبارة عن الوقوع و اللا وقوع [١] ، و إن أريد به الموضوع فما عبارة عن ثبوت المحمول و انتفائه .[٢] و الأول أقرب من حيث المعنى ، لأن المخبر عنه هو النسبة لا ذات الموضوع و المحمول ، و أوفق بقول الشارح : أي الاعلام بنسبة . و الثاني أنسب من حيث اللفظ ، لأنهم يعبرون عن الموضوع بالمخبر عنه . ((أولا على ما هو به)) : يعني الإخبار عن الشيء لا على الوجه الذي يكون الشيء بهذا الوجه . ((أي الإعلام بنسبة تامة)) : إيماء إلى أن المراد بالشيء هو النسبة ، و المراد بقوله : على ما هو به صفتها و كيفيتها من الإيجاب و السلب و غير هما . ((تطابق الواقع أولا تطابقه فيكونان)) : يعني الصدق و الكذب ، ((من صفات المخبر)) : يعني من يكون بصدد الإخبار و الإعلام ، و ذلک لأن الإخبار و الإعلام هو فعل و صفة للقائل ، و هذه الصفة له ماخوذة من اتصاف خبره أولاً بالمطابقة و اللا مطابقة ، فاتصاف الخبر بالصدق و الكذب واسطة في الثبوت لاتصاف المخبر ، ((فمن ههنا)) : يعني لأجل أنه يصبح أن يكون الصدق و الكذب من أوصاف الخبر و من أوصاف المخبر .

---

(١) يعني الإخبار عن النسبة باعتبار الوقوع أو باعتبار اللا وقوع .

(٢) يعني الإخبار من الموضوع باعتبار ثبوت المحمول له أو باعتبار انتفاء المحمول له .

.... يقع في بعض الكتب الخبر الصادق بالوصف ، و في بعضها خبر الصادق بالإضافة على نوعين أحد مما الخبر المتواتر سمي بذلك لما أنه لايقع دفعة بل على التعاقب و التوالى و هو : أي الخبر الثابت على ألسنة قوم لايتصور تواطؤهم : أي لايجوز العقل توافقهم على الكذب ، و مصداقه وقوع العلم من غير شبهة ، و هو بالضرورة موجب للعلم الضروري ....

((يقع في بعض الكتب الخبر الصادق بالوصف ، و في بعضها خبر الصادق بالإضافة على نوعين أحد مما الخبر المتواتر)) : و هو في الأصل إتيان شيء بعد شيء متصلا من تواتر الرجال إذا جاؤوا واحدا بعد واحد ، و أما من جهة العرف فرواية جماعة عن جماعة متوافقتين طبقة فطبقة ، يشرط فيه التواطؤ في كل طبقة . قال الشارح - قدس سره - : ((سمى بذلک)) : يعني بالمتواتر . ((لما أنه لايقع دفعة)) : يعني في آن واحد و ساعة واحدة . ((بل على التعاقب و التوالى)) : يعني آنا فآناً على سبيل التدريج .

الخبر الصادق السبب الثاني

قال الراقم قبل الخوض في المقصود : لابد من شرح حقيقته ، الخبر المتواتر على نوعين : النوع الأول أن يخبر أهل التواتر عن وجود شيء شاهدوه أو الكلام سمعوه ، و هذا الخبر يفيد العلم بشرطين : أحدهما أن يبلغ في الكثرة إلى حيث يمتنع في العادة و العقل توافقهم على الكذب ، مثاله إنا إذا رأينا أهل البلد أن المختلفة مع تباعد بلادهم و تباين أخلاقهم متفقين على الإخبار بأن في الدنيا بلدة يقال لها " مدينة " ، حصل لنا العلم القطعي اليقيني بوجود مدينة منورة ، و إن كنا ما رأيناها . و ثانيهما أن يكون المخبر عنه شيئا محسوسا ، و ذلک لأن أهل الشرق و الغرب لو أخبروا عن حدوث العالم و وحدة الصانع لما يفيد خبرهم العلم ، و أما إذا أخبروا عن وجود مدينة أفاد

خبرهم العلم ؛ لأن المخبر عنه شيء محسوس ، و إذا دريت هذا فنقول : مهما وجد الشرطان كان هذا الخبر مفيداً للعلم القطعي اليقيني الجزمي .

و النوع الثاني : أن يكون المخبرون في الكمية و الكيفية بالوصف الذي ذكرناه إلا أنهم لايقولون بأنا شاهدنا ذلك الشيء ، بل يقولون : إنا سمعنا قوما موصوفين بالصفة المذكورة أنهم قالوا : سمعنا أيضاً قوما موصوفين بالصفة المذكورة ، إنهم قالوا : شاهدنا الشيء الفلاني ، فهذا النوع من الخبر أيضاً مفيد للعلم ، و الشرطان المعتبران في النوع الأول معتبران أيضا ههنا ؛ إلا أن ههنا شرطا ثالثا : و هو أن يكون وصف جميع الطبقات في الكمية و الكيفية مساوية وصف الطبقة الأولى في الكمية و الكيفية ، و الإمام النسفي أشار إلى النوع الأول و أشار إلى شرطه الأول بقوله : " على ألسنة قوم لايتصور تواطؤهم " ، و إلى شرطه الثاني بقوله : " كالعلم بالملوك الخالية " ((و هو أي الخبر الثابت على ألسنة قوم)) : يعني عدد بلا حصر في قدر مخصوص على ما عليه الجمهور ، فيكون هذا العدد الموصوف من ابتداء الخبر إلى انتهائه إذا تعددت طبقاته ، فيشرط كون كل طبقة جمعا يؤمن تواطؤهم على الكذب ؛ ليفيد خبرهم العلم .

((لايتصور تواطؤهم)) : قال الشارح - روح الله روحه - : ((أي لايجوز العقل توافقهم على الكذب)) : و كذا لايجوز في العادة اتفاقهم و وفاقهم على الكذب . ((و مصداقه)) : يعني دليل كون الخبر متواترا ((وقوع العلم من غير شبهة)) : و هو العلم القطعي و العلم اليقيني ، و لما اختلفوا في أن العلم الحاصل عقيب الخبر المتواتر علم ضروري أم نظري ، و الاختيار عند الجمهور - و منهم المصنف - أنه ضروري ، فقال: ((و هو)) : يعني الخبر المتواتر ، ((بالضرورة)) : يعني بالبداهة . ((موجب للعلم الضروري)) : يعني العلم الحاصل عقيب الخبر المتواتر علم بديهي ، و المراد به ما يفطر الله الإنسان بحيث لايمكنه دفعه ، و هذا هو المعتمد خلافا لمن قال : إنه يفيد العلم النظري ، قال الحافظ و ليس بشيء ! و أطال في رده في " شرح النخبة " فتدبر.

.... كالعلم بالملوك الخالية في الأزمنة الماضية و البلدان النائية ، يحتمل العطف على الملوك و على الأزمنة ، و الأول أقرب و إن كان أبعد فههنا أمران : أحدهما أن المتواتر موجب للعلم و ذلك بالضرورة ، فإنا نجد من أنفسنا العلم بوجود مكة و بغداد ، و أنه ليس إلا بالأخبار . و الثاني أن العلم الحاصل به ضروري ، و ذلك لأنه يحصل للمستدل و غيره حتى الصبيان الذين لا اهتداء لهم إلى العلم بطريق الاكتساب و ترتيب المقدمات أما خبر النصارى بقتل عيسى عليه السلام ....

((كالعلم بالملوك الخالية في الأزمنة الماضية و البلدان النائية)) : و إنما اشتغل بالمثال مع أنه ليس من آداب أرباب الرسائل الموجزة غالباً لما عرفت أنه إشارة إلى شرط تواتره . ((و يحتمل العطف)) : يعني عطف البلدان . ((على الملوك و الأزمنة و الأول)): يعني العطف على الملوك ((أقرب)) : بحسب المعنى . ((و إن كان أبعد)) : يعني من جهة اللفظ ، فعلى الأول يكون معناه : كالعلم بالملوك الخالية و كالعلم بالبلدان النائية البعيدة ، و على الثانى يكون معناه : كالعلم بالملوك الماضية الواقعة في الأمصار المتباعدة عنا ، مثل سلاطين الروم و الفُرُسِ السَّابِقَةِ . و كذا العلم بوجود السلاطين الموجودة في الحال الواقعة في البلاد الشاسعة : فإنه ليس بثابت إلا بالتواتر.

تعريف المتواتر وهو على نوعين

و لما اختلفوا في أن المتواتر يفيد اليقين أم لا ، فزعمت البراممة و السمنية الهندية أن المتواتر لايفيد اليقين بل يحصل منه الظن ، و الجمهور و منهم المصنف على أنه يفيد اليقين ، وعليه اعتمد الشارح ، و به جزم الإمام " فخرالدين الرازيّ " في أربعينه . ثم اختلفوا أضروري هو أم نظري ، فالأكثرون و منهم المصنف على أنه ضروري ، و عليه اعتمد الشارح و به جزم الإمام " الفخر " في " أربعينه " . و قال " أبوالقاسم " و " أبوالحسين " من مشائخ المعتزلة و " أبوبكر الدقاق " من الشافعية الأشاعرة : إنه نظري ، و قال الحجة " الإمام الغزاليّ " : إنه قسم ثالث ، و توقف

"المرتضى و الآمدي " . فقال المصنفؒ: ((فههنا)) : يعني في مقام أن الخبر المتواتر يوجب العلم القطعي اليقيني . ((أمران)) : يعني حكمان أو قضيتان أو مفهومان ، إذا عرفت جميع ما ذكرناه لك في هذا النوع من تعريف المتواتر و وجه تسميته و مصداقه و موجبه و مثاله فاعلم أن في كل من الأخبار المتواترة الموصوفة بجميع ذلك أمرين : ((أحد هما أن المتواتر موجب للعلم)) : يعني العلم القطعي اليقيني لا العلم الظنى . ((و ذلك)) : يعني كونه موجبا للعلم القطعي الجزمى ((بالضرورة)) : يعني بالبداهة ((فإنا نجد من أنفسنا العلم)) : يعني العلم الضروري ((بوجود مكة و بغداد)) : يعني بالبلاد المتباعدة كما نجد العلم بالمحسوسات بلافرق ، هذا تنبيه في الواقع فإن بداهة البديـهي تثبت بالبداهة لا بالدليل . ((وَ إنه)) : يعني هذا العلم ((ليس إلا بالأخبار)) : لا بالأفكار و الأنظار ((و الثاني أن العلم الحاصل به)) : يعني بالخبر المتواتر ((ضـروري)): لا نظري و استدلالي . ((و ذلك)) : يعني كونه ضروريا بديهيا ثابتا ((لأنه يحصل للمستدل و غيره)) : فلايتوقف على الفكر و النظر ((حتى الصبيان الذين لا اهتداء لهم إلى العلم بطريق الاكتساب و ترتيب المقدمات)) : من الصغرى و الكبرى يعني لوكان نظريا لاحتيج إلى ترتيب المقدمـات ، و اللازم منتف لحصوله لمن لايقدر على ذلك .

الاختلاف في المتواتر يفيد اليقين أم لا

((و اما خبر النصارى بقتل عيسى عليه السلام.)) : جواب عما يقال : إنا لانسلم أن الخبر المتواتر يفيد العلم القطعي اليقيني الجزمى ، و ذلك لأن " اليهود و النصارى " أمتان عظيمتان طبقوا مشارق الأرض و مغاربها ، و كلهم يخبرون أن " اليسوع المسيح " صلب ، و هم عدد يستحيل تواطؤهم على الكذب ، و " الإنجيل " أيضا مخبر عن الصلب ، فإذا جوزتم كذبهم و كذب ما يُدعى أنه الإنجيل ، و إن مثلَ هؤلاء ممكن تواطؤ هم على الكذب لزم المحال من وجوه : أحدها : يتعذر عليكم كون القرآن متواتراً. ثانيها أن قاعدة التواتر تبطل بالكلية ؛ فإن غاية خبر التواتر يصل إلى مثل هذا . و ثالثها أن إنكار الأمور المتوارة جحد للضرورة ؛ فلايسمع ، فلو قال إنسان : الخبر عن وجود بغداد و دمشق كِذْبٌ لم يُسمع ذلك منه و عُدّ خارجا عن دائرة العقلاء ، و حينئذ يتعين أن القول بالصلب حق ، و أن إخبار القرآن و المسلمين خلاف ذلك و

مشكل . فأجاب عنه الشارح قدس سره بقوله : " فتواتره ممنوع " و ذلک بوجوه : أحدها : أن جميع النصارى و اليهود على كثرتهم يوردون هذا السوال و هم لايعلمون حقيقة التواتر و لا شروطه . و إنما فهم ذلک هذه الأمة المحمدية و الملة الإسلامية لشرفها و علو قدرها و اختصاصها بمعاقد العلوم و أزمتها دون غيرها . و ها : أنا أوضح ذلک . فأقول : التواتر له شروط :

الشرط الأول : أن يكون المخبر عنه أمراً محسوساً . و يدل على اعتبار هذا الشرط أن الأمة العظيمة قد تخبر عن القضايا العظيمة و هي باطلة . مثل إخبار المعطلة الدهرية عن عدم الصانع . و المجسمة عن التجسيم . و الفلاسفة عن قدم العالم . و هم كثيرون مع بطلانهم . و سببه : أن مجال النظر بحجة الغير يكثر فيها وقوع الخطأ . فلايثق الإنسان بالخبر عن العقليات حتى ينظر و يتفكر.فيجد البرهان القطعي يعضد و يقوي ذلک الخبر . فحينئذ يقطع بصحة ذلک الخبر . أما الامور المحسوسة مثل المبصرات و نحوها فشديدة البعد عن الخطأ . و إنما يقع الخلل من التواطؤ على الكذب . فإذا كان المخبرون يستحيل تواطؤهم على الكذب جعل القطع بصحة الخبر.

الشرط الثاني : استواء الطرفين و الواسطة . فان المخبر لنا و المباشر الأول و الواسطة الذي بينهما . فيجب استواء الطرفين و الواسطة . و الوسائط مهما تكثرت شرط في كونهم عدداً يستحيل تواطؤهم على الكذب . فاذا تقررحقيقة التواتر فنقول : الحس إنما يتعلق بأن هذا منكوس و مصلوب على هذه الخشبة . و أما أنه يسوع نفسه أو غيره فهذ لا يفيده الحس . بل إنما يعلم بقرائن الأحوال إن وجدت . أو بإخبار الأنبياء عن الله سبحانه . و من المتقرر أن الحس لا سلطان له على الفرق بين المثلين . و لا التميز بين الشبيهين . فيجب القطع بأن كون المصلوب - هو خصوص عيسى عليه السلام دون شبهه أو مثله - ليس مدركا بالحس . و إذا لم يكن مدركا بالحس جاز أن يخرق الله سبحانه العادة لعيسى عليه السلام بخلق شبهه في غيره كما أخرق العادة في إحياء الموتى و غيره . ثم يرفعه و يصونه عن إهانة أعدائه . و هو اللائق بجنابه في إحسانه لخاصة أنبيائه و أوليائه . و إذا جوز العقل مثل هذا مع أن الحس لا مدخل له في ذلک بقي إخبار القرآن الكريم عن عدم الصلب سالماً عن كل معارض مؤيدا بكل حجة و سقط السوال بالكلية .

و ثانيها : سلمنا أن الحس يتعلق بالتفرقة بين المثلين و التميز بين الشبيهين ، لكن لانسلم أن عدد المباشرين للصلب كان بحيث يستحيل تواطؤه على الكذب ، و يدل على أنه ليس كذلك ، و ذلك لأن الحواريين فروا عنه ؛ لأنه لو وجد أحد منهم لقتلته اليهود ، فحينئذ عدد التواتر متعذر من جهة شيعة النصارى . فخبر النصارى عن أسلافهم لايفيد علما يقينيا ، بل ظنا و تخمينا محضا لا عبرة به ، و لذلك قال الله سبحانه : ﴿ و ما قتلوه يقيناً بل رفعه الله إليه ﴾ و أما من جهة الملة اليهودية فلأن المباشر منهم للصلب إنما هو الوزعة و أعوان الولاة ، و ذلك في مجرى العادة يكون نفراً قليلاً كالثلاثة و نحوها ، و يجوز عليهم الكذب ، و لايفيد خبرهم العلم ، و يكون العادة خولفت ، و خبرهم للصلب عدد يمتنع تواطؤهم على الكذب يفتقر الى نقل متواتر ، فإنه لو وقع و نقل بأخبار الأحاد لم يحصل لنا علم بالصلب ، فإن المتواترات إذا نقلت بأخبار الأحاد سقط اعتبارها في إفادة العلم لجواز كذب الناقل ، فلايكون عدد التواتر حاصلاً في نفس الأمر . و النصارى و اليهود إنما يعتمدون بالتورات و الإنجيل ، و لايوجد يهودي و لا نصراني على وجه الأرض يروي التورات و الإنجيل عدلاً عن عدل إلى موسى و عيسى عليهماالسلام ، و اذا تعذرت عليهم رواية العدل عن العدل فأولى أن يتعذر التواتر، و لم يبق في الكتابين إلا أخبار التواريخ بعيدة الزمان جدًا ؛ بحيث أن التواريخ الإسلامية أصح منها لقرب عهد ها مع أنه لايجوز الاعتقاد في فروع الديانات على شيء من التواريخ فضلاً عن أصول الأديان ، و إذا ظهر مستند هاتين الأمتين العظيمتين في العدد في غاية الضعف ، كان أخبارها في أنفسها في غاية الضعف ؛ لأن الفرع لايزيد على أصله .

و ثالثها : إن أصول الإنجيل و الكتب النصرانية متظافرة دالة على عدم صلب عيسى - عليه السلام - بخصوصه ، و ذلك من وجوه لانُطَوِّلُ هذا الكتاب اللطيف بذكرها .

قوله: وأما خبر النصارى على المسلمين بإلقاء الشبه والجواب عنها بوجوه

قالت النصارى رداً على المسلمين : القول بإلقاء الشبهة على غير " يسوع المسيح " يفضي إلى السفسطة و الدخول في الجهالات و ما لايليق بالعقلاء . و بيان ذلك : أنا إذا

جوزنا إلقاء شبه الإنسان على غيره . فاذا رأى الإنسان ولده لم يثق بأنه ولده . و لعله غيره ألقي عليه شبه أنه ولده . و كذلک القول في امرأته و سائر معارفه لايثق الإنسان باحد منهم . و نحن نعلم بالضرورة أن الإنسان يقطع بأن ابنه هو ابنه . و أن كل واحد من معارفه هو هومن غير شک و لا ريبة . بأن القول بالشبه يمنع من الوثوق بمدينة الإنسان و وطنه إذا دخله . و لعله مكان آخر ألقي عليه الشبه . فلايثق بوطنه و لا بسكنه و لا بشيء مما يعرفه و يألفه . بل إذا غمض الإنسان عينه عن صديقه بين يديه ثم فتحها في الحال . ينبغي له أن لايقطع بانه صديقه لجواز أن يلقى شبهه على غيره . لكن جميع ذلک خلاف الضرورة و العقل . فيكون القول بالشبه خلاف الضرورة و العقل . فلايسمع كالقول بأن الواحد نصف العشرة . فتأمل .

و الجواب من وجوه : أحدها أن هذا تهويل ليس عليه تعويل . بل البراهين القاطعة و الأدلة الساطعة على أن الله تعالى خلق الإنسان و جملة أجزاء العالم . و أن حكم الشيء حكم مثله . فما من شيء خلقه الله تعالى في العالم إلا هو قادر على خلق مثله . إذ لو تعذر خلق مثله لتعذر خلقه في نفسه . فيلزم أن يكون خلق الإنسان مستحيلاً بل جملة العالم . و هو محال بضرورة العقل . و إذا ثبت أن الله تعالى قادر على خلق مثل لكل شيء في العالم فجميع صفات جسد يسوع المسيح - عليه السلام - لها أمثال في حيز الإمكان في العدم . يمكن خلقها في محل آخر غير جسد يسوع المسيح . فيحصل الشبه قطعاً . فالقول بالشبه قول بأمر ممكن لا بما هو خلاف الضرورة . و يؤنس ذلک أن التورات مصرحة بأن الله تعالى جمع ما للحية في عصا موسى عليه السلام و هو أعظم من الشبه . فان جعل الحيوان يشبه حيواناً أقرب من جعل نبات يشبه حيواناً و قلب العصا مما أجمع عليه اليهود و النصارى . كما أجمعوا على قلب النار لإبراهيم الخليل برداً . و على قلب يد موسى - عليه السلام - و إذا جوزوا مثل هذا فيجوز إلقاء الشبه .

و ثانيها : قال " يوحنا " : كان يسوع مع تلاميذه في البستان فجاء اليهود في طلبه فخرج إليهم عليه السلام . و قال لهم : " من تريدون " قالوا : يسوع . و قد خفي شخصه عنهم ففعل ذلک مرتين و هم ينكرون صورته مع أن " الإنجيل " ناطق بأن

اليسوع نشأ بين أظهر اليهود ، و كان في مواسمهم و أعيادهم وهيا كلهم يعقلهم و يعلمهم ، و يناظرهم و يعجبون من براعته و كثرة تحصيله ، و ذلك دليل الشبه و الرفع .

و ثالثها : إنه يحتمل أن الله تعالى صور لهم غيره بصورته ، و صلبوه و رفع اليسوع، و يدل على ذلك أنهم سألوه فسكت ، و في تلك السكتة تغيبت تلك الصورة ، و هذا ممكن و الله تعالى على كل شيء قدير. و أنتم ليس عندكم نصوص قاطعة بصلبه مما بينا من الاحتمالات . و اليهود ايضاً ليسوا قاطعين بذلك ؛ لأنهم إنما اعتمدوا على قول يهودٍ فأي ضرورة تدعوكم إلى إثبات أنواع الإهانة و العذاب في حق رب الارباب على زعمكم أيها الدواب ! فسبحان من جعل الجهل شعارهم و الضلال دثارهم .

قالت النصارى: قتل اليسوع كان لاجل التطهير والرد عليهم

و من جملة جهالات النصارى : تقَوّلُ أن قتل اليسوعِ و ما جرى عليه كان لأجل التطهير ، فنقول : لتطهير من آمن أو من كفر ، فإن قالوا : من كفر، فكيف يكون تطهير الخطايا بأقبح منها من صلب الرب و إهانة الخالق الأكبر ؟ و إن قالوا : من آمن ، فكيف يكون فعل الكفار طهر اللأبرار ، و إنما يطهر الإنسان عمله الصالح ، ثم الإيمان كان في التطهير، و إلا فلا عبرة به و العجب كل العجب ! و أي فساد زال من العالم بقتله و صلبه ، و أي صلاح حصل ؟ بل العالم على حاله و الناس على ما كانوا عليه من صالح و طالح و رفع و خفض و إبرام و نقض ، بل المصيبة التي حصلت بإهانة الرب على زعمهم لم يحصل في العالم قبلها مثلها ، و لايحصل بعدها مثلها ، و كان في غناء عن هذا التطهير. و بالجملة الإسهاب في هذا الباب يضع الزمان ، أما سلوك طريق الأنظار العقلية فليس القوم أهلاً لذلك ، بل عاجزين عن تصوير دينهم فضلاً عن إقامة الدليل عليه ، فكيف يليق بالعاقل أن يؤملهم للحديث معهم ، إنما أردت التنبيه على أنهم يمشون ما هم عليه من الضلال بنوع من الشعبذة و أصناف من الخيال ؛ لما عدموا الحق الذي يصدع القلوب و تقبله ، و أنا أنبهك على أن القوم ليس لهم حظ من النظر و الفكر و لا العقل المستقيم و الفهم السليم ، بل وجدوا أباءهم على الضلال فهم على آثارهم يهرعون .

قول اليهود بتأبيد دين موسى و بطلان نبوة عيسى و الجواب عنه بوجوه

((و اليهود بتأبيد دين موسى - عليه السلام - فتواتره ممنوع)) : قالت اليهود : و أجمع المسلمون معنا على صحة شريعة موسى - عليه السلام - و أنه الصادق البر . و قد قال : تمسكوا بالسبت ما دامت السماوات و الأرض. فلايكون بعده رسالة أخرى ، فتبطل رسالة عيسى - عليه السلام - ، و لأنها إنما تثبت بالمعجزة ، و المعجزة إنما يحصل بها العلم لمن باشرها ، حتى يفرق بينها و بين السحر و السيميا و الشعبدة قالوا: و نحن - أيها اليهود - باشر أسلافنا أمر عيسى ، و هم عدد يستحيل تواطؤهم على الكذب ، و حققوا أمره فوجدوه يتعاطى نوعا من السيميا ، فيظن الناس إحياء الموتى و ليس كذلك ، و كذلك جميع ما يعتقده المسلمون أنه معجزة دالة على صدقه ، فينبغي تقليدنا ، لأنا المباشرون بحقيقة ما جاء ، و نحن يستحيل تواطؤنا على الكذب، فيكون خبرنا قاطعاً بديهيًا ، فمن ادعى خلاف ذلك فدعواه باطلة بالضرورة . و الجواب من وجوه : أحدها : البرهان العقلي على نبوة عيسى - عليه السلام - أن النبي من جاء بالمعجزة ، و هو- عليه السلام - جاء بالمعجزة فيكون نبيًا ، أما إن النبي من هو كذلك فبالاتفاق ، و لأنا لانعني بكونه نبيا غير هذا.

و أما إنه عليه السلام جاء بالمعجزة ، فلأن إحياء الموتى من أعظم المعجزات . و أما قولهم : لايعلم المعجزة إلا من باشرها فممنوع ، و أما قولهم : إنهم عدد يستحيل تواطؤهم على الكذب فيكون مخالفهم مخالفا للضرورة ، فليس بصحيح بل غلط محض و جهل صرف . فإن هذه المقدمة إنما تفيد في التواتر و التواتر إنما يكون في الأمور الحسيات ، كما تقدم بيانه ، و الرسالة و النبوة ليستا من الأمور الحسية فلا عبرة بكثرة الناقلين فيها ، كما لو أخبروا عن قدم العالم فإنه لايفيد خبرهم علما ، و أحوال المسيح في زهده و صدقه و إيثاره لآخرته و إعراضه عن الدنيا أمر معلوم من التواريخ القديمة و الرسائل المنزلة التي قام المعجزة على تصديق رسلها ، فيحصل

القطع بنبوة - عليه السلام- و هو المطلوب .

و ثانيها : وافقت اليهود على ظهور الخوارق على يده ، و إنما قالوا : هي من قبيل السيميا ، و تارةً يقولون : هي من قبيل الشياطين . و على تقديرين جميع ما يقولونه يلزمهم في قلب العصا ثعباناً ، و اليد بيضاء ، و فلق البحر و نتق الجبل و سائر معجزات رسلهم و أنبيائهم ، فما هو جوابهم عن معجزات رسلهم هو جوابنا عن عيسى - عليه السلام - .

و ثالثها : إن بخت نصر قتل اليهود و حرق التورات حتى لم تجدوا، و كانوا لايرون حفظها مأمورا به ، و كان مختصا بأولاد هارون من بني إسرائيل ، ثم بعد السنوات الكثيرة المتطاولة لقنهم عزير هذه التورات بأيديهم من فصول جمعها لايدرى هل أصاب أو أخطأ ، و لا جرم وقعت فيها النجاسات و ما لايليق بالنبوات ، و مثل هذا لايجوز الاعتماد عليه : حتى نقطع بكونه من الله سبحانه ، و أين القطع في خبر واحد و أين التواتر ؟ فثبت أن التورات لايجوز الاعتماد عليها .

قالت اليهود: المسلمون يدعون أن التوراة فيها تبديل وهو على نظام واحد والجواب عنه بوجوه

قالت اليهود رادة على المسلمين : يدعون أن الشريعة المحمدية نسخت كثيراً من أحكام التورات مثل : تحريم الشحوم ، و لحوم الإبل ، و صيد السبت، و مخالطة الحائض ، و تحريم اليسير من الخمر و نحو ذلك ، و هو محال لأن القول بالنسخ يقتضي تجويز البدء و الندم على الله سبحانه ، و هو محال ، فالنسخ محال ،فيكون شريعة التورات مستمرة إلى قيام الساعة ، و الشريعة المحمدية المدعية للنسخ باطلة ، و هو المطلوب . ثم إنا نقول : الفعل إن كانت مصلحة حسنة في نفسه وجب أن لا يحرم أو مفسدة في نفسه وجب أن لايؤمر به . فالقول بالنسخ يؤدي إلى انقلاب الحقائق بأن يصير الحسن قبيحا ، و قلب الحقائق محال ، فالنسخ محال . و ايضاً كلام الله سبحانه قديم أزلي ، و حكمه كلامه ، فيكون الأمر و النهي قديمين ، فيجتمع الأمر و

النهي في الفعل الواحد ، و هو محال ، فيكون النسخ المفضي إليه محالا ، و هو المطلوب . أقول قبل الخوض في الرد على الضالين : النسخ : في اللغة الإزالة ، و في اصطلاح أهل الإسلام بيان مدة انتهاء الحكم العملي الجامع للشروط ؛ لأن النسخ لايطرأ عندنا على القصص ، و لا على الأمور القطعية العقلية ، مثل إن صانع العالم موجود ، و لا على الأمور الحسية مثل ضوء النهار و ظلمة الليل ، و لا على الأحكام التي تكون واجبة نظراً إلى ذاتها ، مثل آمنوا و لاتشركوا ، و لا على الاحكام المؤبدة مثل ﴿ و لاتقبلوا لهم شهادةً أبداً ﴾ و لا على الأحكام الموقتة قبل وقتها المعين ، مثل ﴿ فاعفوا و اصفحوا حتى ياتي الله بأمره ﴾ بل يطرأ على الأحكام التي تكون عملية محتملة الوجود و العدم غير مؤبدة و لا موقتة ، و تسمى الأحكام المطلقة ، و ليس معنى النسخ المصطلح أن الله سبحانه أمر أو نهى أولاً ، و ما كان يعلم عاقبته ، ثم بداله رأي فنسخ الحكم الأول ليلزم الجهل ، و ليلزم الشناعة عقلاً . بل معناه أن الله سبحانه كان يعلم أن هذا الحكم باقيا على المكلفين إلى الوقت الفلاني ثم ينسخ ، فلما جاء الوقت أرسل حكماً آخر ظهر منه الزيادة و النقصان و الدفع مطلقا، ففي الحقيقة هذا بيان انتهاء الحكم الأول ، لكن لما لم يكن الوقت مذكوراً في الحكم الأول ، فعند ورود الثاني يتخيل لقصور علمنا في الظاهر أنه يفيد ، و لا استحالة في هذا المعنى لا بالنسبة إلى ذات الله سبحانه و لا إلى صفاته ، فكما أن في تبديل المواسم : مثل الربيع و الصيف و الخريف و الشتاء ، و كذا في تبديل الليل و النهار، و تبديل حالات الناس : مثل الفقر و الغنى و الصحة و المرض و غيرها ، حِكَماً و مصالح لله سبحانه : سواء ظهرت لنا أو لم تظهر. فكذلك في نسخ الأحكام حِكَمٌ و مصالح نظرا إلى أحوال المكلفين و الزمان و المكان . ألا ترى أن الطبيب الحاذق يبدل الأدوية و الأغذية بملاحظة المريض و غيرها على حسب المصلحة التي يراها ؟ و لايحمل أحد فعله على العبث و السفاهة و الحماقة و الجهل، فكيف يظن عاقل هذه الأمور في الحكيم المطلق العالم بالأشياء بالعلم القديم الأزلي الأبدي ؟ و إذا تيقنت هذا فأقول : و الجواب من وجوه : أحدها أن النسخ ليس فيه بدأ و لا ندم ؛ لأن البدأ - يعني بمعنى تبديل الرأي - و الندم أن يظهر ما لم يكن ظاهراً قبل ، كما يبدأ للإنسان في سفره أو يندم عليه إذا ظهر له أن

الإقامة هي المصلحة ، و قبل ذلک كان جاهلا لمصلحة الإقامة، و الله سبحانه بكل شيء عليم ، فالبدء و الندم عليه محالان ، لكن معنى النسخ أنه سبحانه علم في الأزل أن تحريم الشحوم مثلاً مصلحة للمكلفين في الزمن الفلاني ، و مفسدة للمكلفين في الزمن الفلاني ، و يعلم في الأزل أنه يشرعه في وقت المصلحة ، و ينسخه في وقت المفسدة . فالحكم الناسخ و المنسوخ كلاهما معلوم لله تعالى أزلاً و أبداً ، و لم يتجدد في العلم ما لم يكن معلوماً حتى يلزم البدء ، بل الأحكام تابعة لمصالح الأوقات و اختلاف الأمم ، و ليس في هذا شيء من المحال .

" و ثانيها " : اتفاق اليهود و النصارى على أن آدم - عليه السلام - شرع الله سبحانه له تزويج الأخ من أخته التي ليست توءمة مع اتفاقنا على تحريم ذلک بعد آدم - عليه السلام - و هذا حقيقة النسخ فقد اعترفوا به ، فلايكون محالا على الله سبحانه .

" و ثالثها " : إن من أحكام التوراة أن السارق اذا سرق في المرة الرابعة تثقب أذنه و يباع ، و قد اتفقنا على نسخ ذلک ، فيكون النسخ جائزاً إجماعاً فلايكون محالا على الله سبحانه .

" و رابعها " : إن فريقي اليهود و النصارى متفقان على أن في التوراة : إن الله سبحانه قد أبدل ذبح ولد إبراهيم الخليل بالكبش ، و ذلک أشد أنواع النسخ ؛ لأنه نسخ قبل فعل شيء من نوع المأمور به أو أفراده ، و إذا شهدت التوراة بأشد أنواع النسخ فلجواز غيره بالطريق الأولى .

" و خامسها " : إن في التوراة أن الجمع في النكاح بين الحرة و الأمة كان جائزاً في شرع إبراهيم الخليل لجمعه بين سارة الحرة و هاجرة الأمة ، و قد حرمته التوراة .

" و سادسها " : إن في التوراة قال الله سبحانه لموسى عليه السلام : أخرج

انت و شعبك من مصر لترثوا الأرض المقدسة التي وعدت بها آباءكم إبراهيم الخليل أن ورثها نسله ، فلما صاروا إلى التيه قال الله سبحانه : لاتدخلوها لأنكم عصيتموني ، و هو عين النسخ . " و سابعها " : تحريم السبت فإنه لم يزل العمل مباحاً إلى زمن موسى - عليه السلام - و هو عين النسخ . " و ثامنها " : إن في التوراة ما هو أشد من الندم و البدء ، ففيها مرض سلطان اليهود حزقيال ، و أوحى الله سبحانه إلى أشعيا عليه السلام : قل لحزقيال يوحي ، فإنه يموت من علته منه ، فأخبره فبكى حزقيال و تضرع ، فاوحى الله سبحانه إلى أشعيا أنه يقوم من علته و ينزل إلى الهيكل بعد ثلاثة أيام ، و قد زيد في عمره خمس عشرة سنة ، و مثله في التوراة كثير . " و تاسعها " : إن النسخ على وفق رعاية المصالح كما عرفت أ نفا في المقدمة المهدة ، و ذلك لأن الأمم مختلفون في القوة و الضعف، و اليسار و الأعسار ، ولين القلوب و غلظها ، و إقبالها و إدبارها ، بل الإنسان الواحد تختلف أحواله في الأزمنة المختلفة ، فإذا شرع الله تعالى حكماً لمعنى ثم تغير ذلك المعنى ، فمقتضي رعاية المصالح نسخ ذلك الحكم إلى ضده أو نقيضه ، كما وجب الذبح على إبراهيم الخليل لإسحاق - عليه السلام - ليظهر الإنابة و التسليم لقضاء الله تعالى من الإثنين ، فلما ظهر ذلك و حصلت مصلحة الابتلاء فرعاية المصالح تقتضي نسخ وجوب الذبح ، فيكون النسخ على وفق رعاية المصالح . و أما أنه إذا كان على وفق رعاية المصالح يكون جائزا فلأن رعاية المصالح جائزة على الله سبحانه إجماعاً ، و إنما اختلف الناس : هل تجب أم لا ، و مذهب أهل الحق عدم الوجوب و سيأتي .

فإن قيل: اعتراض على المقام الأول بالمعارضة

قالت اليهود رادة على المسلمين : و من العجائب أن المسلمين يدعون أن التورات فيها تبديل و تغيير، و أنها ليست على وضعها الأول المنزل من عند الله سبحانه ؛ مع أنها منتشرة في المشرق و المغرب و سائر أقطار الأرض ، و هي على

نظام واحد لا اختلاف فيها و لا تغير و لا تبدل ، و ينقلون عن قرآنهم أن فيه أن الله سبحانه أخبر عنا : إنا نحرف الكلام عن مواضعه مع أننا ما حرفنا و ما بدلنا ، و هذا كتبنا و كتبهم تحكم بيننا و بينهم ، هل فيها تبديل أم لا ، و الجواب من وجوه : أحدها أن اليهود تعترف بأن سبعين كوهانا اجتمعوا على تبديل ثلاثة عشر حرفا من التوراة بعد المسيح في زمن القياصرة ، و من اجترأ على تبديل حرف من كتاب الله ، و تحريفه لايوثق به فيما يدعى أنه كتاب الله ، إذ لعله مما حرفه ، و الكوهان هو المقدم في أصول دياناتهم و صاحب هي كلهم، و لايكون إلا من ولد هارون عليه السلام . و اتفق اليهود على أن التوراة ما كانت توجد إلا عند الكوهان وحده ، فإذا كان هذا تناؤهم الجميل فعلى من يحصل التعويل بل يجزم الطفل بوقوع التغير و التبدل .

" و ثانيها " : إن التوراة مبدلة قطعا لما تقدم بيانه ، مما اشتملت عليه من نسبة الأنبياء و خاصةً عباد الله إلى الفسق و الزنا و شرب الخمر ، و ما لايصدر من أدنى السفلة ؛ حتى أنهم يسمون هذه الحكايات بالنجاسات مع قيام الأدلة القاطعة على عصمة الأنبياء . فيحصل الجزم بعدم صحة ما في أيديهم من التوراة .

" و ثالثها " : إن أحبار اليهود يعلمون علماً يقينيا أن هذه التوراة ليست منزلة على بني إسرائيل بعينها بسبب أن موسى عليه السلام صان التوراة عن بني إسرائيل ، و منعها منهم ، و خص بها أولاد هارون ، و ذلك قول التوراة " تفسيره " : و كتب موسى عليه السلام هذه التوراة ، و أعطاها لأئمة بني إسرائيل ، و كان بنو هارون الأئمة و قضاة اليهود و حكامهم ، و لم يبذل موسى عليه السلام بني إسرائيل إلا نصف السورة . و ذلك قول التوراة " تفسيره " : و كتب موسى عليه السلام هذه السورة ، و علمها بني اسرائيل ، و هذا دليل على أن موسى عليه السلام لم يعط بني إسرائيل إلا هذه السورة ، لم يكن بنو إسرائيل يعلمون من بقية التوراة شيئا ، ثم إن الهارونيين الذين خصوا بالتوراة لم يكونوا يعتقدون أن حِفظها واجب أو سنة ، بل كان الحفظ فيهم لبعضها يقع بالاتفاق ، و على

سبيل الفضيلة ، كما يحفظ المسلمون التواريخ و غيرها ، ليكون ذلك لهم فضيلة بين الناس ، لا أنهم مأمورون بها شرعاً ، فإن كابروا في ذلك لطالبهم بنقل خلافه من التوراة ، فلايجدونه ثم قتل " بخت نصر " الهارونيين على دم " يحيى " عليه السلام حين أنكر على ملك بني إسرائيل في زمانه زواجه لابنة امرأته فضرب عنقه و دفن ، فبقي كلما ردم فار الدم مع طول الأيام حتى قدم " بخت نصر " ، فقال : ما هذا الدم فقيل : إنه يفور كلما رَدَمَ ، فقال : إنه يقول : خذوا بثأري ، فقتل من بنى اسرائيل عليه سبعين ألفاً ، فسكن الدم ، فلما رأى " عُذير " أن القوم قد أحرق هي كلهم و زالت دولتهم و عدم كتابهم ، جمع من محفوظاته و من النقول التي كان يحفظها الكهنة ما لفقوا منه في هذه التوراة التي بأيديهم ، و ذلك بعد سبعين سنة بعد " بخت نصر " ، فلذلك بالغوا في تعظيمهم "عُزيرا " غاية المبالغة ، و يزعمون أن التوراة تنزل على قبره إلى الآن ، فالذي في أيديهم في الحقيقة " كتاب عُزَير " و ليس كتاب الله سبحانه ، و إذا طالعت فصولها دلت على أن الذي جمعها أجل جاهل بالصفات الربانية و الأداب النبوية ، و لذلك نسب إلى الله تعالى صفات التجسيم و الندامة على ما مضى من أفعاله ، و أنه ندم على الطوفان فهذا أصل توراتهم ، ثم أنهم مع هذا الأصل الواهي الذي لايوثق بشيء منه ليس على وجه الأرض منهم بشر يروى التوراة عدلا عن عدل بل هي تلفيقات مجهولات و تواريخ موضوعات ؛ بحيث أن التواريخ الإسلامية خير منها و أوضح بكثير لقرب عهد زمانها، فإن بعد الزمان المفرط يقتضي مزيد عدم الوثوق أكثر . مع أن المسلمين لايجيزون الاعتماد على التواريخ في شيء من الأحكام البتة ، و اليهود يجعلون هذه التلفيقات و التواريخ عمدة لمعادهم و شريعةً لخالقهم ، و مانعة مما ورد من الحق المحض ، و هو غاية الخذلان ، فظهر بهذا أن التوراة التي بأيديهم لايقطع بها و لايظن أن شيئا من عند الله جل جلاله و هو المطلوب . فتأمل في هذا المقام ، فقد غفل عنه أقوام بعد أقوام .

.... فإن قيل : خبر كل واحد لايفيد إلا الظن ، و ضم الظن إلى الظن لايوجب اليقين ، و أيضاً جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع ؛ لأنه نفس الآحاد . قلنا: ربما يكون مع الاجتماع ما لايكون مع الا نفراد كقوة الحبل المؤلف من الشعرات ....

الفرق بين حكم الكل المجموعي و بين حكم الكل الإفرادي

((فإن قيل)) : اعتراض على المقام الأول على سبيل المعارضة ، و منشؤه عدم الفرق بين الكل المجموعي و بين الكل الإفرادي ، و قياس حكم الكل المجموعي على الكل الافرادي ((خبر كل واحد)) : يعني من أهل التواتر ((لايفيد إلا الظن و ضم الظن ، إلى الظن لايوجب اليقين)) : قالوا : لما لم يكن كل واحد من الأخبار مفيداً لليقين فكذا مجموعها ، كما نقول : إن كل واحد من الحبش لما لم يكن أبيض امتنع أن يكون الكل البيض ، و كما نقول : كل قطرة من الكوز لايكفي الوضوء ، فكذا ضم قطرة إلى أخرى لايكفي الوضوء . و حاصله : إن الخبر المتواتر لا جملة أخبار آحاد ، و خبر الواحد لايفيد إلا الظن ، و لا شك أن اجتماع الظن مع الظن يفيد الظن لايفيد اليقين . ((و أيضاً)) : معارضة ثانية على المقام الأول . ((جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع)) : قال الكذب جائز على كل واحد من أهل التواتر ، فوجب أن يبقى ذلك الجواز حال الاجتماع ((لأنه)) : يعني المجموع من حيث المجموع . ((نفس الأحاد)) : و على هذا امتنع القطع و الجزم على أن الكذب لايقع . ((قلنا)) : منشؤه فرق بين حكم الكل المجموعي و بين حكم الكل الإفرادي و ذلك لأن الكل على ثلاثة أقسام : الأول أن الكل بمعنى الكلي ، و هو الذي يعبر عنه بالكلي ، و يراد به الطبعية من حيث العموم و الإطلاق، و المنعقدة منه قضية طبعية نحو: كل إنسان نوع ، و كل حيوان جنس يعني الإنسان الكلي نوع و الحيوان الكلي جنس . و الثاني : الكل بمعنى الكل المجموعي ، و هو الذي يعبر عنه بالمجموع ، و يراد به مجموع من الأفراد من حيث هو مجموع نحو : كل

إنسان لايسعه هذه الدار، يعني مجموع جميع أفراد الإنسان لايسعه هذه الدار نحو: كل إنسان لايشبعه هذا الرغيف ، و المنعقدة منه إما قضية شخصية ، و إليه ذهب الفاضل اللاموري ، هذا إذا كان المضاف إليه للكل جزئيا حقيقيًا نحو: كل زيد حسن، لأن مجموع أجزاء الشخص شخص ، وكلما حكم فيها على الشخص فهي شخصية و مخصوصة ، أو المنعقدة منه مهملة ، و هو مختار الشارح قدس سره . هذا إذا كان المضاف إليه للكل كليًا نحو: كل إنسان لايشبعه هذا الرغيف ، لأن المجموع من حيث المجموع ، و إن كان شيئا واحدا في الواقع ؛ لكن يحتمل الزيادة و النقصان عند العقل، فيحتمل التعدد و لم يبين كمية الأفراد ، فصارت مهملة. و الثالث : الكل بمعنى الكل الإفرادي ، و هو الذي يعبر عنه بكل فرد يعني به كل فرد من أفراد الموضوع بالاستقلال نحو: كل إنسان حيوان يعني كل فرد من أفراد الإنسان حيوان ، و المنعقدة منه قضية محصورة ؛ لأن الحكم فيها على الأفراد مع بيان كميتها ، و كلما هو كذلك فهي محصورة .

و ((ربما يكون مع الاجتماع ما لايكون مع الإنفراد)) : و حاصله : إنا لانسلم أن ضم الظن إلى الظن لايفيد اليقين ، و لانسلم أيضاً أن جواز كذب كل واحد من الأحاد يوجب جواز كِذْبِ المجموع من حيث هو مجموع ، فإنه يجوز أن يكون مع اجتماع الأفراد قوة لاتكون مع الانفراد . ((كقوة الحبل المؤلف من الشعرات)) : يعني ألا ترى أن كل شعرة شعرة لايصلح أن يربط بها السفينة أو الفيل ، و اذا سُوِّيَ من الشعرات حبل متين يصلح أن يربط بهذا الحبل الفيل أو السفينة ، ألا ترى أنه يصح أن يقال : هذا الرغيف يشبع كلا من الإنسان صادِقاً ، و لايصدق قولنا : ذلك يشبع مجموع أفراده من حيث هو مجموع ، و يصدق سبعون رجلاً حاملون لهذا الحجر، و لايصدق كل واحد منهم حامل له ، و بالجملة و هو قول يصادم الحس و تبطله البداهة ، فكيف يكون خبر الواحد خبر الجماعة ، و ما هي فائدة الاجتماع حينئذ من القوة و التعاون .

.... فإن قيل : الضروريات لايقع فيها التفاوت و الاختلاف ، و نحن نجد العلم بكون الواحد نصف الإثنين أقوى من العلم بوجود إسكندر ، و المتواتر قد أنكرت إفادته العلم جماعة من العقلاء : كالسمنية و البراهمة ، قلنا : هذا ممنوع بل قد يتفاوت أنواع الضروري بواسـطة التفاوت في الإلف و العادة و الممارسة و الأخطار بالبال ....

((فإن قيل)) : سوال على المقام الثاني بالمعارضة ((الضروريات لايقع فيها التفاوت)) : يعني ما سبق من أن هذا الخبر يفيد العلم الضروري لايتفق مع ما ثبت من أن الضروريات لايقع فيها التفاوت بأن يكون بعضها أخفى من بعض لأن الخفاء ينافي البداهة. ((و الاختلاف)) : و أيضاً فالضروريات لايختلف فيها ، يعني لايقع اختلاف العلماء في إيجاب حكم ضروري و سلبه ، و إلا لكان إيجابه عند النافي محتاجا إلى النظر و الكسب . ((و نحن نجد العلم بكون الواحد نصف الإثنين أقوى من العلم بوجود إسكندر)) : فثبت التفاوت . ((و التواتر قد أنكرت إفادته العلم جماعة من العقلاء)) : فثبت الاختلاف ((كالسمنية)) : طائفة من الهند من عبدة الأصنام منسوبة إلى سومنات من أعظم أصنام الهنود ، ((و البراهمة)) : جمع برهمن ، و هم قوم من الهند من عبدة الأوثان ينكرون البعث الجسماني و ينكرون بعثة الأنبياء . ((قلنا : هذا)) : يعني عدم التفاوت و عدم الاختلاف في الضرورى ((ممنوع)) : يعني و الجواب عن كل بالمنع . ((بل قد يتفاوت أنواع الضروري)) : لكن لا من حيث خفاء الحكم في نفسه حتى ينافي البداهة بل . ((بواسطة التفاوت في الإلف و العادة و الممارسة و الأخطار بالبال)) : يعني قد يكون الحكم البديهي مما لم يألفه العالم ، فيجد الاعتقاد به أقل من الاعتقاد و الإذعان بالمألوف ، إذ بضرورة العقل أن طبع الإنسان لايتبادر و لايسارع إلى قبول غير المألوفات نحو مسارعته و مبادرته إلى قبول المألوفات ، أما بعد الالف فيجد الأحكام الضرورية بأسرها على السواء .

.... و تصورات أطراف الأحكام و قد يختلف فيه مكابرة و عناد كالسوفسطائية في جميع الضروريات ، و النوع الثاني خبر الرسول المؤيد أي الثابت رسالته بالمعجزة والرسول انسان بعثه الله تعالى ....

((و تصورات أطراف الأحكام)) : يعني من الموضوع و المحمول ، يقول : قد يكون الموضوع و المحمول في الحكم البديهي بديهيين نحو: الواحد نصف الإثنين ، و قد يكون نظريين نحو : الواجب الوجود ليس بجوهر ، فنجد الحكم في القضية الأولى أوضح و أظهر منه في القضية الثانية من حيث تصور الأطراف ، أمابعد تصورها فلا تفاوت في نفس الحكم . ((و قد يختلف فيه مكابرة و عناداً)) : يعني و قد يقع فيه الاختلاف و المنازعة مكابرة ، و المكابرة كما قال بعض الأفاضل : هي لم يكن الغرض منها إظهار الحق ، بل الغرض منها مجرد الإلزام على الخصم ، و قد يقع فيها الخلاف عناداً . و المعاندة هي منازعة في مسئلة علمية مع عدم العلم في كلامه و كلام خصمه و صاحبه . ((كالسوفسطا ئية)): يعني مثل اختلافهم ((في جميع الضروريات)) : إشارة إلى أن اختلاف المكابرة و المعاندة لايضر في ضرورة الحكم ، و إلا لبطلت الضروريات بأسرها و بتمامها ، أقول لما فرغ عن النوع الأول شرع في الثاني فقال : ((و النوع الثاني : خبر الرسول المؤيد)) : المؤيد إما على صيغة اسم الفاعل - يعني المقوي للدين- بالأدلة القاطعة ، أو على صيغة اسم المفعول ، و إليه أشار بقوله ((أي الثابت رسالته)) : يعني المنصور من عند الله سبحانه بالبراهين القاطعة و الحجج الساطعة العقلية و السمعية . ((بالمعجزة)) : و سيأتي تفسيره .

والرسول إنسان: اختلاف العلماء في هذا التعريف والصواب فيه

((و الرسول إنسان بعثه الله تعالى)) : و اعلم أولاً أن الغرض من التعريف إما تحصيل صورة غير حاصلة أو تعيين صورة من بين الصور المخزونة ، الثاني هو اللفظي، و الغرض منه الالتفات إلى المعنى بعد الذهول عنه ، و الأول هو الاسمي ، فإن كان المقصود تصوير مفهوم الاسم مع عزل اللحظ عن الوجود فاسمي بحسب الاسم ، و إن لوحظ الوجود أيضاً في التصوير فاسمي بحسب الحقيقة ، هذا على ما هو

المشهور بين القوم ، و إذا وعيت هذا فاعلم أنه قال الفاضل اللاهوري : إن هذا التعريف لفظي ، و لذا جاز أخذ النوع فيه ، و قال الفاضل الجائسي راداً على الفاضل اللاهوري : إن هذا التعريف ليس بلفظي ؛ لأن الغرض منه تفهيم من لايعلم معنى النبي إصطلاحاً ، و الصواب أن الحكم الجزمي من كل منهما ليس بصواب ، فهذا التعريف يحتمل أن يكون اسميا لو كان الغرض منه تصوير معنى النبي لمن لايعلمه ، و يحتمل أن يكون لفظيا و هو المناسب بعبارات أهل الملة من القدماء ، فإنهم كثيراً ما يكتفون بالتمثيلات في التعريفات ، قال أستاذ الهند و أستاذ الكل في النظامية : و التعريف اسمي حقيقي و هو الظاهر، أو لفظي و هو المناسب لشان عبارات أهل الملة من القدماء ، و هو منقول منهم أيضاً فإنهم كثيرا ما يوردون التمثيلات و نحوها في التعريفات ، و جعل التعريف اللفظي سببا لأخذ النوع فيه ليس بسديد ؛ لأنه جاز ذكر الأنواع في تعريف الأصناف إسميا كان أو لفظيا ، في " الحاشية الكمالية " : و لا بأس في أخذ الأنواع في تعريف الأصناف .

وجه التخصيص بالإنسان في التعريف

- و ثانيا - إن التخصيص بالإنسان لأن البحث في نبوة الإنسان ، أو لأنه لم يثبت نبوة الملك ، و أما الجان ، فيتفق على نفي النبوة عنهم ، في " الحاشية الكمالية " الاتفاق على نفي النبوة عن الجان ، و في " النظامية " : و أما الجان فمتفق على نفي النبوة عنهم ، و في " الحاشية الكمالية ":

والقول بنبوة مريم مرجوح والنقد البسيط على الشيخ وابن حزم

و القول بنبوة مريم مرجوح ، فإيثاره على الرجل لأنهما سيان في المقصود ، و قال وحيد الدهر فريد العصر في " النظامية " : و ليس إيثاره على الرجل لدخول مريم ، فإن القول بنبوتها مرجوح ، بل لأنهما سيان في المفاد ، فأيهما أخذ يصح ، ثم لايذهب عليك أن عدم نبوة الملك إنما هو بالمعنى المذكور ، و أما الرسالة و السفارة فتحققت في الملك . - و ثالثا - أنه قال الإمام القرطبي : و فيه الاختلاف في نبوة أربع نسوة : مريم و آسية و سارة و هاجرة ، و زاد الحافظ المتقن السراج ابن الملقن حواء و أم موسىٰ - عليهما السلام - ، و ذهب أهل التحقيق إلى أن الذكورة شرط للنبوة خلافا لشيخ

مشائخ الأشاعرة الشيخ " أبي الحسن الأشعري " ، و خلافا للحافظ " ابن حزم الظاهري " ، و استدلوا بقوله سبحانه : ﴿ و ما أرسلنا من قبلك إلا رجالا نوحى إليهم ﴾ و بأن النساء ناقصات العقل و الدين ، و النبي يكون أعقل أهل زمانه ، و بأن الأنوثة تنافر الدعوة و الاشتهار ، فهذه النساء على القول الراجح من أولياء الله سبحانه ، و سيأتي التفصيل و أدلة الطرفين في آخرالكتاب . تفكر . - و رابعا - أنه لايشترط في النبوة شرط من الرياضيات و المجاهدات في الخلوات و الانقطاعيات ، و الاستعداد الذاتي من صفاء الجوهر و ذكاء الفطرة كما زعمت الفلاسفة ، بل الله سبحانه قادر مختار يختار برحمته من يشاء من عباده و حيث يجعل رسالته ، و التفصيل في المفصلات ، و سيأتي .

اختلفوا في النبي والرسول إما متباينان

- و خامساً - اختلفوا في النبي و الرسول ، إما متباثنان ، قال صاحب جامع الرموز: فالرسول من جاء بشرع مبتدأ ، و النبي من لم يات به ، و إن أمر بالإبلاغ كما في " شرح التأويلات " : و هو الظاهر من قوله تعالى : ﴿ و ما أرسلنا من قبلك من رسول و لا نبي ﴾ فيكون كل منهما في غيره مجازاً . انتهى عبارته . أقول : و هذا غير صحيح لتحققهما في بعض المواد قال الله سبحانه في حق كل من موسى و إسماعيل : ﴿ و كان رسولا نبيا ﴾ و قال في حق نبينا و رسولنا محمد ﷺ : ﴿ و لكن رسول الله و خاتم النبيين﴾ و إما متساويان ، فكل نبي رسول و كل رسول نبي لا فرق بينهما إلا بحسب المفهوم ، فهو من حيث أنه قال له سبحانه : ﴿ إنا ارسلناك ﴾ أو مافي معناه يسمى رسولا ، أو من حيث أنه أنبأ للخلق أحكامه يسمى نبياً ، و هذا مذهب جمهور المعتزلة ، و اختاره الشيخ ابن الهمام من الما تريدية و الشيخ التفتازاني من الأشاعرة حيث قال في " شرح المقاصد " : النبي إنسان بعثه الله تعالى لتبليغ الأحكام و كذا الرسول ، انتهى كلامه بلفظه . أقول و هو غير ملايم لقوله سبحانه : ﴿ و ما أرسلنا من قبلك من رسول و لا نبي ﴾ فإنه لوكان الرسول مساويا للنبي فنفي أحد المتساويين يستلزم نفي المساوي للآخر ، فيلزم اللغو في كلام الباري سبحانه و هو كما ترى ، أو الرسول أعم من النبي ، فالرسول إنسان أو ملك مبعوث .

.... إلى الخلق لتبليغ الأحكام ، و قد يشترط فيه الكتاب بخلاف النبي ؛ فإنه أعم . و المعجزة أمر خارق للعادة قصد به إظهار صدق من ادعى أنه رسول الله تعالى ....

((إلى الخلق)) : بخلاف النبي ، فإنه لايكون إلا إنساناً ، و نقله بعضهم عن الإمام الفخر الرازي-روح الله روحه-أقول : و هو أيضاً غير مطابق لقوله سبحانه : ﴿ و ما أرسلنا من قبلك من رسول و لا نبي ﴾ لأنه لوكان الرسول أعم فنفي الأعم يستلزم نفي الأخص ، فيلزم لغوية كلام الباري سبحانه و هو كما ترى ، أو الرسول أخص من النبي، و عليه جمهور أهل السنة ، و قال " القاضي عياض " من المالكية الأشاعرة : و الصحيح الذي عليه الجمهور ، إن كل رسول نبي من غير عكس ، فاختلفوا في بيانه ، فالشارح - قدس سره - خصص بالكتاب ((لتبليغ الأحكام)) : اللام للنفع و الحكمة لا للغرض فإن مشائخ الأشاعرة قالوا : لايجوز تعليل أفعاله سبحانه بشيء من الأغراض و علل الغاية ، و وافقهم على ذلك جهابذة الفلاسفة و طوائف المليين خلافا للمعتزلة ، و ليس هذا مشهد تفصيله ، و سيأتي في موضعه ، و المراد بتبليغ الأحكام ما يشمل تقريرها كأنبياء بني إسرائيل بعثوا لتقرير دين موسى عليه السلام ، ثم ما يترتب على الفعل من الأثر، فمن حيث أنه نتيجة الفعل و ثمرته يسمى فائدة ، و من حيث أنه على طرفه و نهايته يسمى غاية ، ثم إن كان سببا باعثا لإقدام الفاعل عليه يسمى بالنسبة الى الفاعل غرضا و مقصوداً ، و بالنسبة إلى الفعل عِلة غاية .

فقال ((و قد يشترط فيه الكتاب بخلاف النبي ؛ فإنه أعم)) : و المحقق الدواني خصص بالكتاب أو الشريعة ، فقال ، و قد يخص بمن هو صاحب كتاب أو شريعة ، فيكون أخص من النبي ، فحاصل التعريف : و أما الرسول فذهب أهل السنة إلى أنه أخص من النبي ، فهو عندهم إنسان بعثه الله لتبليغ الأحكام و أُنزلَ عليه كتاب من الكتب السماوية ، و سواء بعد هذا كان له شرع أم لا ، خلافا لمن عول منهم في الخصوصية بينهما على هذا ورد عليه بأن إسماعيل كان رسولا مع أن شريعته هي

شريعة أبيه من قبله . و استدل أهل السنة بقوله سبحانه : ﴿ و ما أرسلنا من قبلك من رسول و لا نبي ﴾ فالعطف يدل على المغايرة بينهما ، و تباينهما باطل لتصادقهما ، و كون الرسول أعم أو مساويا لا فائدة معه في إعادة نفي النبي ؛ لأنه ينتفى بنفي الرسول، فلم يبق إلا أن يكون أخص منه ، و قد يستدل أهل السنة بما ورد أن النبي ﷺ سئل عن عدد الأنبياء ، فقال : مئة و أربعة و عشرون ألفاً . و قيل له كم الرسل منهم ، قال : ثلاث مئة و ثلاثة عشر جماً غفيراً ، و هو نص في أخصية الرسول عن النبي ، قيل : فكان يجب أن تكون الكتب على عددهم مع أنها مئة و أربعة ، و أجيب عنه أنه لا مانع من تكرار نزولها ، و تخصيص بعضها ببعض الأنبياء ليس الا لنزولها عليه أولاً ، فافهم و تأمل .

ومن دلائل النبوة، المعجزة

((و المعجزة أمر خارق للعادة قصد به إظهار صدق من ادعى أنه رسول الله تعالى)) : و من دلائل النبوة المعجزة ، قوله : و هي أمر خارق للعادة ، فخرج به السحر؛ لأن الحق أنه ليس من خوارق العادات ، كما أن الطلسم و ما يترتب على خصائص بعض الأشياء كالمغناطيس و الكهرباء كذلک ، و خرج الخارق الذي يظهر على يد المتنبيء، سواء كان على وفق ما ادعاه أم لا ، لأنه يقصد به إظهار صدقه ، فإن تصديق الكاذب محال على الله سبحانه ، نعم ! هذا القيد لايدفع الالتباس بين المعجزة و هذا الخارق ، فإنه لا اطلاع لنا على قصد الله سبحانه ، و دفعه يكون بأن يقدرنا الله تعالى على معارضة المتنبيء ، حتى ينفخ أمره و ينظر للناس كذبه و دجله ، و يخرج عن تعريف المعجزة كرامات الأولياء و إرهاصات الأنبياء لعدم ظهورهما على يد مدعي النبوة، و من قال : إنهما معجزات لنبي فقد شبه في الكرامة ، و غلب المعجزة على الإرهاص ، و لم يرد بذلک أنهما منها على الحقيقة ، و وجه التشبية ما تستبقه الكرامة من إظهار صدق النبي أيضاً ، ثم إنه لاحق في الاعتراض بأن المعجزة لاتعرف إلا بعد العلم بالنبوة ، فكيف تجعل دليلاً عليها ؟ إذ لايتردد في أنها معجزة بعد العلم بالعجز عن الإتيان بالمثل عند التحدي ، و هو قبل أن تثبت النبوة .

ولمعجزاته ﷺ مزايا لم تحصل لغيره

و لمعجزاته ﷺ مزايا لم تحصل لغيره : لأنه جاء بالقرآن في زمن الفصحاء و البلغاء ، و سأل من جميعهم أن يأتوا بمثله فأعجزهم ، فسألهم سورة منه بحيث تصدق على سورة الكوثر ، فعجزوا ، فنادى بينهم على رؤوس الأشهاد : ﴿ لو اجتمعت الجن و الإنس على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لايأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا ﴾ و مع ذلك التوبيخ الذي يأباه ذو المروات لا سيما عند العرب العرباء ذات ذوي الأنفة و الكبرياء ، و مع ذلك كله أظهر و العجز و آثروا العدول إلى القتال ، و سلب النفس مع الأموال ، و مثل هذا لايفعله الجمع العظيم من العقلاء إلا للمبالغة في العجز ، وفيه من المعجزات وجوه كثيرة جداً . منها : إخبار عن المغيبات المستقبلات و كان ذلك يوم بدر ، و قوله : ﴿ غلبت الروم في أدنى الأرض و هم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين ﴾ ، و كان الأمر كذلك ، و قوله : ﴿ لتدخلن المسجد الحرام ﴾ و كان كذلك و هو كثير. و منها : إخبار عن أحوال القرون الماضية ، و وجد كذلك مع أنه - عليه السلام - لم يقرأ كتابا ، و لم يخالط و لم يرحل إلا إلى الشام مرتين في المتجر مع قومه ، و لم يلتمس هذا قط من أهل القصص و لا غيرهم . و منها : أنه باق على وجه الدهر و غيره ذهب بذهاب نبي ذلك المعجزة . و منها : أنها واحدة و هو القرآن ، و هو آلاف من المعجزات و غيره واحدة من كل وجه . و منها :أنه لايمل مع تطاول الأزمان ، و نجد أحسن قصيدة غراء ، أو رسالة بديعة حسناء يستحلها السمع ، ثم يملها و يسأمها . و منها :أنه معجز شريف في معنى لطيف ، و هو الفصاحة و البلاغة و أنواع سحر البيان مع الوصف العجيب و الرونق الغريب ؛ لأن أمته أشرف عقولا سرية و أعظم أخلاقا رضية و ألطف نفوسا بشرية ، فتحدّى لها بالمعجز الشريف في المعنى اللطيف ، و لما كانت الأمم المتقدمة أكثف طبعا و أصعب انقيادا و سمعا جعل معجزهم في الصور الكثيفة . و الآيات القاهرة الغيضة : في نتق الجبال و شق البحار و بروز الحيوان من الصخرة الصماء ، و مقتضى الحكمة علاج كل مريض بما ناسبه ، فالنسمة الشريفة بشراب الرمان و الجبلة الكثيفة بالحطب و النيران ، و من معجزاته الحسية انشقاق القمر، و هو أعظم من انشقاق البحر لأن الماء في كل حين يفترق من حيث الجملة ، و أجرى الماء من أصابعه ، و هو أعظم من إجراء الماء من الحجر ؛ لأن الحجر مكان الماء من حيث الجملة ، و كلمه الحصى و الجمل و الشجر . و الحاصل و معجزاته عليه السلام كثيرة جدًا ليس هذا موضع استيعابها ، و سيأتي التفصيل في موضعها . و بالله التوفيق .

.... و هو : أي خبر الرسول ، يوجب العلم الاستدلالي : أي الحاصل بالاستدلال أي النظر في الدليل ، و هو الذي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم بمطلوب خبري و قيل : قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولاً آخر ، فعلى الأول الدليل على وجود الصانع هو العالم ، و على الثاني قولنا : العالم حادث و كل حادث فله صانع ، و أما قولهم : الدليل هو الذى يلزم من العلم به العلم بشيء آخر فبالثاني أوفق ....

((و هو : أي خبر الرسول ، يوجب العلم الاستدلالي أي الحاصل بالاستدلال أي النظر في الدليل ، و هو)) : يعني الدليل ، ((الذي يمكن التوصل)) : و انما ذكر الإمكان ؛ لأن الدليل لايخرج عن كونه دليلا لعدم النظر فيه بالفعل ، قال السيد الشريف تنبيهاً على أن الدليل من حيث هو دليل لايعتبر فيه التوصل بالفعل ، بل يكفي إمكانه ، فلا يخرج عن كونه دليلاً بأن لاينظر فيه أصلاً ، و لو اعتبر وجوده يخرج عن التعريف ما لم ينظر فيه أبداً . ((بصحيح النظر)) : يعني بالنظر الصحيح من إضافة الصفة إلى الموصوف . ((فيه)) : يعني في الدليل ، و المراد بالنظر وجود الصانع إذا كان النظر و اللحاظ فيه على وجه حدوثه الصحيح ، أن يلاحظ على الوجه الذي يكون ذلک الشيء دليلاً عليه على ذلک الوجه ، مثل العالم مثلاً يكون دليلاً على وجود الصانع ، إذا كان النظر و اللحاظ فيه على وجه حدوثه . و أما إذا كان النظر فيه على وجه أنه عرض أو جوهر أو غيرهما فلايكون دليلاً و برهاناً على وجود الصانع ، قال السيد : أراد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه ، و النظر في أحواله يتناول المفرد الذي من شأنه ، إذ النظر في أحواله أوصل إلى المطلوب كالعالم مثلاً فإنه سمي عندهم دليلا ((إلى العلم بمطلوب خبري)) ....

أقول: الأحسن حمل الإمكان في التعريف على معناه الأعم من الضرورة أو الجواز

أقول : و الأحسن حمل الإمكان في التعريف على معناه الأعم من الضرورة أو الجواز ؛ ليكون جاريا على مذهب الجماعة : من أن التوصل بالدليل إلى العلم بالمطلوب بطريق جري العادة ، فيجوز تخلفه ، و المعتزلة القائلين بأنه ضروري و لكن بطريق التوليد ، و الفلاسفة بأنه كذلك غير أنه بطريق الإعداد ، و لايشترط فيه التوصل بالفعل فيشمل المقدمات قبل النظر فيها ، و كذلك بعد النظر فيها ؛ لأن إمكان التوصل يجامع التوصل بالفعل ، كما هو مشهور ، و العجب كل العجب : إن بعضهم أخرجها عنه بقيد الإمكان مع أنها معه أولى ، بأن تكون من أفراد الدليل !! ؟ و أما النظر الفاسد و الفكر الكاسد فلايمكن التوصل به . و إن وصل به فعلى طريق الاتفاق و هذا التعريف خاص ببعض أفراد القياس ، و هو البرهان ، إذ هوالذي يتوبه إلى العلم و هو الذي اعتبره علماء الأصول .

((و قيل)) : قائله أهل المعقول ((قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولاً آخر)) : يعني أنه قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته و صورته قول آخر ، فللصورة مدخل في الاستلزام كالمادة ، و المراد بالقول الأول المعقول كما أن الثاني كذلك و إطلاق الدليل على الملفوظ تَجَوُّزٌ ، و لا استلزام فيه إلا باعتبار مدلوله ؛ لأن القياس في الحقيقة هو المعنى ، إذ المفيد للمطلوب هو سواء عبر بلفظ أولا ، و لذا عرفه الشيخ في بعض تصانيفه حيث قال : " و الأفكار المؤلفة في النفس بالبقاء تؤدى فيها إلى التصديق بشيء آخر " و هذا التعريف كالأول خاص بالبرهان ، إذ غيره لاينتج إلا الظن ، و لا استلزام مع الظنيات في نفس

الأمر ؛ بل على تقدير تسليم مقدمات القياس إلا أنه لايشتمل غير الدليل المركب بخلاف الأول ، فإنه يعم المركب و المفرد كالعالم يدل على وجود الصانع . ((فعلى الأول الدليل على وجود الصانع هو العالم ، و على الثاني قولنا : العالم حادث و كل حادث فله صانع)) : إشارة إلى أن الأول خاص بالمفرد و الثاني بالمركب ، و لا وجه لتخصيص الأول بالمفرد ، بل التعريف الأول يعم أيضا للمقدمات اللتي هي بحيث إذا رُتّبت توصل إلى المطلوب ، مثلا : العالم دليل على وجود الصانع فإذا أردت النظر إلى أحواله قلت : لأن العالم حادث و كل حادث له محدث و صانع ، ينتج للعالم له صانع ، فحينئذ إن اعتبر الدليل فالعالم فقط يكون مفرداً ، و إن اعتبر المقدمات المذكورة المفروضة يكون مركبا ، إلا ما ادعى من أن المتبادر منه أنه ما يتوصل بالنظر في أحواله و لا كذلك إلا المفرد ، و أما المركب فإنه يتوصل بالنظر في ذاته و هو غير وجيه ، و لايدل عليه دليل بقي ما يقال من أنه تخرج عن هذا التعريف النتيجة ، فإنه يلزم للعلم بها العلم بالمقدمات المنتجة لها ، و ليس ذلك لازماً من العلم بها ، بمعنى أن يكون معلولا له بطريق جري العادة أو التوليد أو الإعداد ، و من أن تخرج عنه القضية الواحدة المستلزمة لعكسها ، و الكل ظاهر . فافهم . ((و أما قولهم : الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر)) : ظاهر هذا التعريف لايختص بالدليل بل يعمه ، و المعرف هو الموصل التصوري ؛ لأن العلم أعم من التصور و التصديق ، إلا أن يراد بالعلم اليقين لا مُطلَقُ منشأ الانكشاف ، لكن على هذا تخرج الأدلة الظنية و الجهلية . ((فبالثاني أوفق)) : قال بعض الأفاضل : لأنه أخذ في هذا التعريف اللزوم و في التعريف الثاني كذلك ، و أما في التعريف الأول فأخذ الإمكان ، و الإمكان لايستلزم اللزوم ؛ لأن الأعم لايستلزم الأخص .

.... و اما كونه موجبا للعلم فللقطع بأن من أظهر الله تعالى المعجزة على يده تصديقا له في دعوى الرسالة ، كان صادقا فيما أتى به من الأحكام ، و إذا كان صادقا يقع العلم بمضمونها قطعا ، و أما أنه استدلالي فلتوقفة على الاستدلال ، و استحضار أنه خبر من ثبت رسالته بالمعجزات ، و كل خبر هذا شأنه فهو صادق ، و مضمونه واقع ، و العلم الثابت به أى بخبر الرسول ، يضاهي أي يشابه العلم الثابت بالضرورة ....

ثم لما كان مهنا مفهومان : الأول أن خبر الرسول مفيد للعلم اليقيني ، و الثاني أن خبر الرسول مفيد للعلم النظري ، فقال : ((و أما كونه)) : يعني خبر الرسول ((موجبا للعلم)) : مفيدا للعلم اليقيني . ((فللقطع بأن من أظهر الله تعالى المعجزة على يده تصديقا له في دعوى الرسالة ، كان صادقا فيما أتى به من الأحكام ، و إذا كان صادقا يقع العلم)) : يعني اليقين و الاعتقاد و الإذعان ((بمضمونها قطعا)) : و الأسهل و الأخصر أن يقول : و خبر النبي لايفيد إلا العلم اليقيني الجزمي ؛ لأنه يخبر عن الله سبحانه و خبر الله مقطوع بمصداقه ، و النبي يستحيل عليه الكذب فيما ينقله إلينا عنه سبحانه ، و سهو الأنبياء نادر في مثل هذا . ((و أما أنه استدلالي)) : و أما أن خبر النبي لايفيد إلا العلم النظري الكسبي ، ((فلتوقفه على الاستدلال و استحضار أنه خبر من ثبت رسالته بالمعجزات)) : هذا صغرى القياس . ((و كل خبر هذا شأنه)) : هذا كُبرى القِياسِ ، يعني كل خبر من ثبت رسالته و نبوته بالمعجزات ((فهو صادق ، و مضمونه)) : يعني مضمون هذا الخبر . ((واقع)) : يعني في الواقع و في نفس الأمر ، فيكون خبر الرسول صادقا و مضمونه و مفهومه واقعا حقا في الواقع ، و الأخصر و الأظهر أن يقول بأنه خبر بلغه الرسول ، و كل خبر كذلك فهو صادق ، و ما قيل إنه بعد تصوره بعنوان أنه بلغه الرسول يستلزم العلم بداهة ممنوع لأنه يقطع فيه النظر عن كونه كذلك فلابد في إفادته العلم من ترتيب تلك المقدمات مكذا ، أجيب و لايخفى ضعفه ، فتأمل . ((و العلم الثابت به أي بخبر الرسول يضاهي أي يشابه العلم الثابت بالضرورة)) : دون النظر و الاستدلال .

.... كالمحسوسات و البديهيات و المتواترات ، في التيقن أي عدم احتمال النقيض و الثبات . أي عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك ، فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم ....

((كالمحسوسات)) : بأنواعها من المبصرات و المسموعات و المذوقات و غيرها . ((و البديهيات)) : و هي الأوليات كالعلم بأن النفي و الإثبات لايجتمعان و لايرتفعان ، و هي ما يجزم فيها بمجرد تصور الطرفين .

المتواترات هي أخبار جماعة وقول الشيخ الياغستاني

((و المتواترات)) : و هي القضايا اللتي يحكم فيها بواسطة التواتر ، و هي إخبار جماعة يستحيل العقل تواطؤهم على الكذب قال شيخ مشايخنا الياغستاني القومستاني(١) في " كشف الأسرار " : و تعيين العدد ليس بشرط فيه ، بل الضابطة فيه الوصول إلى مبلغ يفيد اليقين ، و هو يختلف باختلاف الحوادث و الواقعات و الأوقات و اختلاف احوال المخبرين ، فإذا حصل اليقين فقد تم ، فربما يحصل عدد كثير و لايحصل اليقين بسبب عدم عدالة المخبرين ، و ربما يكون العدد قليلاً يفيد اليقين لعدالتهم ، فلو أخبر جمع غفير غير محصور ربما يجوز العقل توافقهم على الكذب لغرض من الأغراض ، لايكون متواترا ، نعم ! يجب الانتهاء إلى الحس ، فإن التواتر في الأمور العقلية مثلاً حدوث العالم و قدمه لايفيد اليقين ، فلو أطلق العالم على الإخبار بحدوث العالم و قدمه لايفيد ذلك الإخبار يقيناً ؛ لأن ذلك الإخبار عن أمر معقول لا محسوس انتهى كلامه بحروفه .

((في التيقن)) : يعني في الجزم المطابق للواقع عبر عنه بقوله : ((أي عدم احتمال النقيض ، و الثبات)) : اللازم من عدم احتمال النقيض . ((أي عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك ، فهو)) : يعني العلم الثابت بخبر الرسول . ((علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم)) ....

(١) الشيخ العلامة الحبر البحر صاحب المجمل و المفصل .

.... الثابت ، و إلا لكان جهلاً أو ظناً أو تقليداً فإن قيل : هذا إنما يكون في المتواتر فقط ، فيرجع إلى القسم الأول ، قلنا : الكلام فيما علم أنه خبر الرسول بأن سمع من فيه أو تواتر عنه ذلك ، ....

((الثابت وإلا لكان جهلاً)) : يعني إن لم يكن مطابقا للواقع . ((أو ظناً)) : يعني إن لم يكن اعتقاداً جازما . ((أو تقليداً)) : يعني إن لم يزل بتشكيك المشكك .

الإيمان بخبر الرسول واجب

و إذا كان العلم الحاصل الثابت بخبر الرسول اعتقادا مطابقا جازما ثابتا ، فالإعتقاد و الإزعان و الإيمان بخبر الرسول واجب ، و القبول لأقواله و أفعاله و أحواله و العمل بأحكامه فرض ، و أحاديثه و سننه في كل قضية براهين قاطعة ، و الإنكار و الجحد من أقواله و أفعاله و أحواله كفر ، و إلحاد و زندقة ، و كيف لا ! و قد حث الله سبحانه في كتابه على التمسك بسنة نبيه و رسوله ، و أمر الناس أن يسمعوا قوله و يطيعوا أمره و يحذروا مخالفته ، و أمرهم بطاعة نبيه كما أمرهم بطاعته ، و دعاهم إلى التمسك بسنة نبيه كما أمرهم بكتابه ، فنبذ كثير ممن غلبت عليهم شقوتهم و استحوذ عليهم الشيطان سنن نبي الله سبحانه وراء ظهورهم .

و فرقة قرآنية هندية كافرة

و من جملة هذه الزنادقة و الملاحدة " طائفةٌ قرآنية هنديةٌ " ، مالوا إلى أسلاف لهم ، قلدوهم في دينهم ، و دانوا بديانتهم و أبطلوا سنن رسول الله و دفعوها و أنكروها و جحدوها افتراءًا منهم على الله جل جلاله ، و ضلوا ضلالا بعيدا ، و خسروا خسرانا مبينا ، و كيف لايضلوا ! و قد نصب الله سبحانه لنا الدلالة على صحة دينه و خبره برهاناً مبيناً ، و أوضح السبيل إلى معرفته و اعتقاده حقاً يقيناً ، و وعد من قام بأحكامه و حفظ حدوده أجراً جسيما ، و ذخر لمن وافاه به ثوابا جزيلاً و فوزاً عظيماً ،

و فرض علينا الانقياد له و لأحكامه و التمسك بدعائمه و أركانه ، و الاعتصام بعراه و أسبابه ، فهو دينه الذي ارتضاه لنفسه و لأنبيائه و رسله و ملائكة قدسه ، فيه اهتدى المهتدون ، و إليه دعا الأنبياء . و المرسلون .

و الحق أن أهل القرآن - يعني طائفة قرآنية هندية - هم الذين اختاروا تكذيب الله و تكذيب كتابه و تكذيب رسوله و نبيه و عبده على الإيمان به و تصديقه ، فالعاقل إذا وازن بين ما اختاروه و رغبوا فيه و بين ما رغبوا عنه تبين له أن القوم اختاروا الضلالة على الهدى .

و الغي على الرشاد و الباطل على الحق ، و أنهم اختاروا من العقائد أبطلها و من الأعمال أقبحها ، و هم الذين اختاروا الكفر على الإيمان بعد تبين الهداية ، و أي اشكال يقع للعقل في ذلك ، ؟ فلم يزل في الناس من يختار الباطل فمنهم من يختاره جهلاً ، و منهم من يختاره حسداً و بغيا ، و منهم من يختاره محبة في صورة و عشقا ، و منهم من يختاره خشية ، و منهم من يختاره راحةً ودعةً ، فلم ينحصر أسباب اختيار الكفر في شيء دون شيء نعوذ بالله من الضلال ! .

((فإن قيل هذا)) : يعني إفادة خبر الرسول العلم اليقيني ، و العلم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت . ((إنما يكون في المتواتر فقط)) : و أما الخبر المشهور و الخبر الواحد فلايكون بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت . ((فيرجع)) : يعني خبر الرسول . ((إلى القسم الأول)) : يعني الخبر المتواتر فلايكون قسما ثانيا مقابلا و معارضا للمتواتر ، فيكون لخبر الرسول الموجب للعلم اليقيني قسمان من الخبر المتواتر ، فلايصح جعله قسيما في القسمة ، و إلا يلزم أن يكون قسم الشيء قسيما له ، و هو باطل تقرر في محله . ((قلنا)) : نمنع القصر و الحصر في قوله : إنما يكون في المتواتر ((الكلام)) : يعني قولنا : خبر الرسول يفيد العلم اليقيني ، و حاصله أن خبر الرسول كله يفيد القطع و العلم بمضمونه متواتراً كان أو مشهوراً أو خبرا واحدا . ((فيما علم أنه خبر الرسول بأن سمع من فيه)) : يعني من فم الرسول . ((أو تواتر عنه ذلك)) : يعني عن الرسول .

.... أو بغير ذلك إن أمكن ، و أما خبر الواحد فإنما لم يفد العلم لعروض الشبهة في كونه خبر الرسول . فإن قيل: فإذا كان متواترا أو مسموعا من في رسول الله - صلى الله عليه و سلم - كان العلم الحاصل به ضروريًا ، كما هو حكم سائر المتواترات و الحسيات ، لا استدلاليا ، قلنا : ....

((أو بغير ذلك)) : كمن أخبره النبي ﷺ في روياه ، أو ألهمه الله سبحانه بأنه خبر الرسول . ((إن أمكن)) : يعني العلم بأنه خبر الرسول ، و لقائل أن يقول : خبر الرسول مما يوجب العلم اليقيني فيجب أن يكون خبر الواحد يوجب العلم اليقيني مع أنه ليس كذلك ، فأجاب عنه بقوله : ((و أما خبر الواحد فإنما لم يفد العلم لعروض الشبهة في كونه خبر الرسول)) : و حاصله و إنما لم يفد خبر الواحد العلم بصدق مضمونه بعارض شبهة في طريق وصوله منه إلينا ؛ من حيث أنه خبره أم لا ، فلو عزلت الملاحظة عنه و فرض أنه خبر الرسول وجب القطع بصدقه بلا مرية ، فهو في أصله أيضاً مفيد للعلم اليقيني ، و إن كان المفيد له بالفعل هو المتواتر عنه أو المسموع من فمه الشريف المقدس ؛ كما في حق الصحابةؓ .

((فإن قيل)) : إيراد على جعل المستفاد من خبر الرسول نظريًا استدلاليًا ((فإذا كان)) : يعني خبر الرسول ((متواترا أو مسموعا من في رسول الله ﷺ كان العلم الحاصل به ضروريا ، كما هو حكم سائر المتواترات و الحسيات لا استدلاليًا)) : يعني و إذا ثبت أنه لايفيد العلم اليقيني إلا إذا كان متواترا أو مشاهدا ، فالعلم الحاصل به ضروري بديهي ، مثل سائر المتواترات و الحسيات .

((قلنا :)) : و حاصله أن التواتر و المشاهدة إنما هما طريقان للعلم بكونه خبر النبي ، فهو الذي يرجع إليهما ، و لا دخل لهما في العلم بمضمون الخبر.

.... العلم الضروري في المتواتر هو العلم بكونه خبر الرسول - عليه السلام - ، لان هذا المعنى هو الذى تواتر الإخبار به و في المسموع من في رسول الله - صلى الله عليه و سلم - ، هو إدراك الالفاظ و كونها كلام الرسول - صلى الله عليه و سلم - ، و الاستدلالي هو العلم بمضمونه و ثبوت مدلوله مثلاً قوله - عليه السلام - : البينة على المدعى و اليمين على من أنكر : ، علم بالتواتر أنه خبر الرسول - عليه السلام - ، و هو ضروري ثم علم منه أنه يجب أن تكون البينة على المدعى ، و هو استدلالي . فإن قيل : الخبر الصادق المفيد للعلم لاينحصر في النوعين ، بل قديكون خبر الله تعالى او خبر الملك أو خبر أهل الإجماع أو الخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب ، كالخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه إلى داره . قلنا : المراد بالخبر خبر يكون سببا للعلم لعامة الخلق ....

((العلم الضروري في المتواتر هو العلم بكونه خبر الرسول ؛ لأن هذا المعنى هو الذي تواتر الإخبار به و في المسموع من في رسول الله ﷺ ، هو إدراك الألفاظ و كونها كلام الرسول ﷺ ، و الاستدلالي هو العلم بمضمونه و ثبوت مدلومه)) : فههنا أمران أحد هما العلم بكون هذا الخبر ، خبر الرسول ؛ و هو ضروري. و الثاني العلم بمضمون هذا الخبر و هو استدلالي ، و السائل لم يفرق بينهما .

"البينة على المدعي واليمين على من أنكر" قال الشارح: حديث متواتر وقال المحشي المدقق: هو حديث مشهور أقول: هذا كله وسواس

((مثلاً قوله عليه السلام)) : يعني و لما كان في ذلك نوع خفاء ضرب له مثلا :

((البينة على المدعى و اليمين على من أنكر ، علم بالتواتر أنه خبر الرسول عليه السلام)) : قال الفاضل المحشيّ : هذا مجرد فرض للتمثيل ، و إلا فهو حديث مشهور لا متواتر . و أورد عليه بأن الشارح جعل هذا الحديث في هذا الشرح ، و في " شرح المقاصد " من المتواتر ، و الشارح ثقة ، فجعله غير متواتر لايصح إلا بعد تصحيح النقل ممن هو أوثق منه ، و نقل عن " الكافي " أنه مشهور تلقته الأمة بالقبول ؛ حتى صار مثل المتواتر . أقول : هذا كله و سواس من قلة المساس بفن الحديث ، إنه ليس بمتواتر بل و لا مشهور بل من قبيل أخبار الأحاد ، و التلقي غير موصل إلى درجة التواتر ، و لا إلى درجة المشهور ، فإن كثيرا من الأحاد مما عمل به الأمة و لم ينكره أحد و لم تصر به متواترة و لا مشهورة ، فتأمل . ((و هو)) : يعني العلم بكونه خبر الرسول . ((ضروري ثم علم منه أنه يجب أن تكون البينة على المدعى ، و هو استدلالي)) : يعني مستفاد و حاصل من ترتيب المقدمتين يعني هذا خبر الرسول ، و كل ما هو خبر الرسول فمضمونه حق صادق واقع في الواقع . ((فإن قيل : الخبر الصادق المفيد للعلم)) : يعني الضروري أو النظري . ((لاينحصر في النوعين)) : فهو يراد على انحصار الخبر الصادق في النوعين المتواتر و خبر الرسول . ((بل قد يكون خبر الله أو خبر الملك أو خبر أهل الإجماع أو الخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب ، كالخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه إلى داره)) : و الحاصل أن كلا من هذه الأخبار الأربعة صادق قطعا موجب للعلم بمضمونه و صحة مفهومه و صدق مدلوله . ((قلنا : المراد)) : يعني ((بالخبر)) : الصادق ((خبر يكون سببا للعلم لعامة الخلق)) : لا في حق خصوص نفس أو شخص واحد من العباد ، و رجوعه عموم الإفادة لعامة العباد .

.... بمجرد كونه خبراً ؛ مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين بدلالة العقل فخبر الله تعالى أو خبر الملك انما يكون مفيدا للعلم بالنسبة إلى عامة الخلق إذا وصل اليهم من جهة الرسول - عليه السلام - فحكمه حكم الرسول و خبر أهل الإجماع في حكم المتواتر و قد يجاب بأنه لايفيد بمجرده بل بالنظر إلى الأدلة الدالة على كون الإجماع حجة قلنا : و كذلك خبر الرسول - عليه السلام - و لهذا جعل استدلاليا ، و أما العقل : و هو قوة للنفس بها تستعد للعلوم و الإدراكات ....

((بمجرد كونه خبرا ؛ مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين)) : فخرج الخبر المقرون بالقرائن ، فإن إفادته للعلم بواسطة القرائن المختصة به فلايعترض على حصر الخبر في النوعين به . و هذا عند الشارح ، - قدس سره - و أما الخبر المفيد بواسطة القرائن فلم يعتبروه ، و إن كان مثل خبر النبي في أن العلم الحاصل بهما نظري و استدلالي ، و ليس لذات الخبر مع أنه يرجع في كل منهما إلى العقل ، و ذلك لأن خبر النبي مما كان يستفاد منه معظم الأحكام الدينية ناسب جعله سببا آخر ليس داخلا في العقل ، بخلاف هذا الخبر ، و ما وجه به : من أن خبر النبي لما كانت افادته بواسطة الدليل و هو لاينفك عن المدلول بخلاف هذا ، فإن إفادته العلم بواسطة القرائن المختصة ، و هي لاتلزم صاحبا قطع النظر عنه دون خبر النبي - مردود - بأن المراد ليس مطلق نية بل القرينة القطعية الدلالة ، و بديهي أنها كالدليل لاتنفك عن المقرون بها . ((فخبر الله تعالى أو خبر الملك إنما يكون مفيدا للعلم بالنسبة إلى عامة الخلق إذا وصل إليهم من جهة الرسول - عليه السلام - ، فحكمه حكم خبر الرسول ﷺ)) : يعني خبر الله سبحانه و خبر الملائكة لايكون مفيدا للعلم إلا في حق الرسول ، و

أما في حقنا فقال الشارح - قدس سره - فحكمه حكم خبر الرسول ، و قال بعض الناس : إنهما عينه فلايعترض على حصر الخبر في النوعين به . ((و خبر أهل الإجماع في حكم المتواتر)) : هذا ما أجاب به الشارح من نظر أهل الإجماع و اختاره و رضى به ، و حاصله : أن نظر أهل الإجماع إذا بلغت الكثرة فيه إلى حد التواتر أوفق ذلك لاتفاق الجميع فيه ، يعد من أخبار متواترة حكماً لا حقيقةً ، و إنما قال في حكم المتواتر و لم يقل عين المتواتر ، لأن التواتر إنما يستعمل في الأمور الحسية ، و قد سبق من غير مرة واحدة ، و ليس كذلك خبر أهل الإجماع ، و لايبعد أن يقال : إن العلم الثابت بخبر أهل الإجماع نظري ، و العلم الحاصل بالخبر المتواتر ضروري . ((و قد يجاب)) : إشارة إلى جواب آخر ، أجاب به بعض القوم ، و هذا لما لم يرض به الشارح ، صدره بلفظ الضعف ، و الغرض من إيراده ردّ عليه . ((بأنه)) : يعني خبر أهل الإجماع . ((لايفيد العلم بمجرده)) : يعني بمجرد كونه خبر أهل الإجماع . ((بل بالنظر الى الأدلة الدالة على كون الإجماع حجة)) : يعني توقف حجيته على العلم بخبر الكتاب بها ، و خبر النبي بها . و الحاصل : أن كلا منها في الخبر الذي يفيد العلم و اليقين بمجرد كونه خبرا ؛ مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين ، و خبر أهل الإجماع ليس كذلك ؛ لأن كونه مفيدا للعلم إنما هو بالنظر إلى الأدلة من الآية القرآنية و الأخبار النبوية ، فحينئذ خروجه من النوعين لايضر ، فلايعترض به أيضاً .

اتفق عامة المسلمين على حجية الإجماع

أقول : اتفق عامة المسلمين على حجيته بالآيات القرآنية ، قال الله سبحانه : ﴿ و من يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ، و يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى و نصله جهنم ، و ساءت مصيرا ﴾ و وجه الاستدلال بها : أن اتباع غير سبيل المؤمنين حرام ؛ حيث أوعد عليه ، وجمع بينه و بين مشاقة الرسول المحرمة ، فثبت وجوب اتباع سبيل المؤمنين ، و الإجماع سبيلهم ، فوجب اتباعه و قال الله : ﴿ و اعتصموا

بحبل الله جميعا و لاتفرقوا ﴾ و وجه الاستدلال بها : أنه سبحانه نهي عن التفرق ، و خلاف الإجماع تفرق ، فيكون منهيا عنه ، و بالسنة النبوية فإن غير واحد من الصحابة رووا عن النبي ﷺ أحاديث كثيرةً بروايات مختلفة اللفظ متفقة المعنى كلها دالة على عصمة الأمة من الخطأ ، و ان كان كل واحد منها أحاداً ، و لكن يبلغ قدر المشترك منها حد التواتر ، فمنها ماروى " الترمذي " عن " ابن عمرؓ " : قال قال رسول الله ﷺ : إن الله لايجمع أمة محمد على ضلالة ، و يد الله على الجماعة ، و من شذ شذ في النار ، و عنه قال : قال رسول الله ﷺ : اتبعوا السواد الأعظم ، فإنه من شذ شذ في النار. رواه " الترمذي " ، و أخرجه " ابن ماجة " عن " أنسؓ " و عن " معاذؓ " ، قال : قال رسول الله ﷺ : إن الشيطان ذئب الإنسان كذئب الغنم يأخذ الشاذة القاصية و الناحية ، و إياكم و الشعاب ، و عليكم بالجماعة و العامة ، رواه " أحمدؒ " . و عن " أبي ذرؓ " قال : قال رسول الله ﷺ : من فارق الجماعة شبراً فقد خلع ربقة الإسلام من عنقة ، أخرجه " أحمدؒ و أبوداودؒ " .

((قلنا :)) : قال الشارح رادا على الجواب . ((و كذلك خبر الرسول - عليه السلام -)) : يعني أن خبر الرسول لم يكن سببا لعامة العباد بمجرد كونه خبرا ، بل يكون سببا لعامة العباد بكونه خبر الرسول ، فعلى هذا ينبغي أن يكون خبر الرسول أيضاً خارجاً عن مورد القسمة ، لأن إفادة العلم أيضا إنما تستفاد ، و تحصل من المعجزات اللتي هي الأدلة على صدق الرسول ، فيكون إخراج أحد مما دون الآخر ترجيحاً بلا مرجح و تخصيصا بلا مخصص . ((و لهذا)) : يعني لأجل أن خبر أهل الإجماع لايفيده بمجرده . ((جعل استدلاليا)) : يعني كسبيا و نظريا لا بديهيا و ضروريا. أقول : و لما فرغ من السبب الثاني : و هو الخبر الصادق ، شرع المصنف في السبب الثالث ، فقال : ((و أما العقل : و هو قوة للنفس)) : يعني للنفس الناطقة ((بها تستعد)) : يعني تستعد النفس الناطقة بهذه القوة . ((للعلوم)) : يعني العلوم العقلية . ((و الإدراكات)) : يعني العلوم

الحسية يحمل العبارة على التأسيس ، و إلا فالتأكيد واضح ، و المراد بالعلوم و الإدراكات شيء واحد من العقليات و الحسيات .

العقل ليس آلة للنفس والعقل بمراتب أربعة

و العقل قوة للنفس بها تتمكن من إدراكات الحقائق ، و قوة الشيء صفة له ، و صفة الشيء لايقال : إنها غيره ، فليس العقل آلة للنفس كما وهم ، كيف و الآلة هي الأمر المغائر للفاعل في الوجود ! ؟ و الواسطة في وصول أثره إلى منفعله و الذي يؤخذ من تعبير الشارح منه بأنه ليس آلة غير المدرك في مقام حصر أسباب العلم ، إن العقل آلة للنفس ، و حمل الغيرية على معنى عدم تأتي الانفكاک نظير ما قيل في صفات الله سبحانه ، فكون العقل مع ذلک صفة للنفس أيضاً بعيد ، فان الغيرية بهذا المعنى لاتصح إلا في الصفات القديمة ، و أما الحادثة فلا إمكان انفكاكها عن الموصوف على أن العبارة تتضارب ؛ لو أجريت إليه ، و قيل في التاويل غير ذلک ، و هو لاينقص عنه الدكة و الضعف كماأن أصل آرک و أضعف .

و العقل على هذه الحقيقة بمراتب أربعة : العقل الهيولاني و هو الاستعداد المحض لإدراک المعقولات ، و هي : قوة محضة خالية عن الفعل كما في الأطفال ، و إنما نسب إلى الهيولى ؛ لأن النفس في هذه المرتبة تشبه الهيولى الأولى الخالية في حد ذاته عن الصور كلها ، و العقل بالملكة و هو : العلم بالضروريات و استعداد النفس بذلک لاكتساب النظريات ، و العقل بالفعل : و هو أن يصير النظريات مخزونة عند القوة العاقلة بتكرار الاكتساب ؛ بحيث يحصل لها ملكة الاستحضار متى شئت من غير تجشم اكتساب جديد ، و العقل المستفاد و هو : أن يحضر عنده النظريات اللتى أدركها؛ بحيث لايغيب عنه . فافهم .

.... و هو المعنى بقولهم : غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات . و قيل : جوهر تدرك به الغائبات بالوسائط و المحسوسات بالمشاهدة ؛ فهو سبب للعلم أيضاً ....

((و هو المعني)) : بتشديد الياء المطلوب و المقصود . ((بقولهم)) : قال بعض العلام : و هو قول حارث بن أسد المحاسبي أحد الأذكياء الأصفياء و مختار الإمام الفخر الرازي . ((غريزة)) : الغريزة كل صفة وضعت في موصوفها من مبدأ الخلقة ، و جعلت في معروضها من أول الفطرة . ((يتبعها)) : يعني يلزمها ((العلم بالضروريات)) : من وجوب الواجبات و امتناع الممتنعات و إمكان الممكنات ، بل الصواب أن المراد بها جنس الضروريات ؛ لأن العاقل من حيث أنه عاقل قد يخلو عن بعض الضروريات . ((عند سلامة الآلات)) : من المشاعر الخمس الظاهرة ، و قيد بسلامتها لأن العلم لايلزم العقل بدون سلامتها ، فإن النائم مثلا عاقل و لا علم له ، و قد سبق فائدة هذا القيد فلانعيدها ، و حاصله : وحدّ أناس العقل بأنه غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات ، و هو لايتناول العقل الغريزي بخلاف المكتسب الذي به إدراك النظريات، فتعريفهم غير جامع لأفراد العقل . فتأمل .

((و قيل)) : و ذهب آخر إلى أنه ((جوهر تدرك بها الغائبات)) : يعني المجهولات التصورية و التصديقية . ((بالوسائط)) : و المراد بها الدلائل في التصديقات و التعريفات في التصورات . ((و المحسوسات بالمشاهدة)) : و العقل بهذا التعريف عين النفس الناطقة .

النزاع بين العقلاء في تحقيق النفس

و قد طال النزاع بين العقلاء في تحقيق النفس الناطقة ، و ما مال إليه محققوهم، و هو أنها جوهر متعلق بالبدن تعلق التدبير و التصرف، و من تتبع البراهين العقلية و السمعية لايخفى عليه كونها جوهراً ، فمن قال : إنها عرض ،(١) فقوله لايصغى إليه .

اختلفوا في تجرد النفس الناطقة

ثم اختلفوا في تجرد النفس الناطقة ، و هو مذهب الفلاسفة و الإمام الحجة من مشائخ الأشاعرة ، و يدل عليه العقل و النقل . أما العقل فمن وجوه : الوجه الأول : أن العلم بالباري سبحانه و بسائر الوسائط كالنقطة و الوحدة ، و البسائط التي يتألف منها المركبات لاينقسم ، فثبت أن العلم بالبسيط غير منقسم ، فمحل ذلك العلم غير منقسم ، و إلا يلزم انقسام ذلك العلم الغير المنقسم ، فإن انقسام المحل يستلزم انقسام الحال ، فثبت أن محل العلم غير منقسم ، و كل جسم و جسماني منقسم ، فمحل العلم ليس بجسم و لا جسماني ، و هو المطلوب .

الوجه الثاني : العاقل قد يدرك السواد و البياض معاً ، فإن العالِم بمفادة السواد و البياض لابد أن يكون بعينه عالما بهما ، و لانعلم بالعلم إلا حصول صورة المعلوم في ذاته ، فالعالم لمفادتهما لابد أن يحصل فيه ماهيتهما ، فلوكان العاقل الذي هو محل العلم بالسواد و البياض جسما أو جسمانيا ، لزم اجتماع السواد و البياض في جسم واحد ، و هو محال لامتناع اجتماع الضدين . الوجه الثالث : القوة العاقلة تقوي معقولات غير متنامية ، لأن القوة العاقلة تقدر على إدراك الأعداد و الأشكال التي لا نهاية لها ، و لا شيء من القوى الجسمانية ، كذلك يعني

---

(١) و هو مذهب جمهور الخوارج ، و أكثر المعتزلة ، و بعض الأشاعرة من المتأخرين ، و هو مذهب جالينوس من القدماء منه ، فقوله لايصغى إليه .

القوى الجسمانية لاتقدر على إدراك ما لا نهاية له ، و على هذه الوجوه أسئلة ، و منها أجوبة ، و قد امتلأت بها بطون الكتب . فتدبر فيها فتفكر. و أما النقل فمن وجوه : الوجه الأول : قوله سبحانه : ﴿ و لاتحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم ﴾ و لاشك أن البدن ميت فالحي شيء مغائر له و هو النفس . الوجه الثاني : قوله سبحانه : ﴿ النار يعرضون عليها غدوًّا و عشيًّا ﴾ و المعروض عليها ليس البدن الميت ؛ فإن تعذيب الجماد محال و لغو و عبث . الوجه الثالث : قوله سبحانه : ﴿ يا أيتها النفس المطمئنة ارجعى إلى ربك راضية مرضية ﴾ و البدن الميت غير راجع و لا مخاطب ، فالنفس غير البدن . و اعلم هذه النصوص تدل على المغائرة بينها لا على تجردها . فافهم فيها . و اختلف المنكرون لها ، فقال " ابن الراوندي " : إنها جزء لايتجزأ في القلب . و قال " النظام " : إنها أجسام لطيفة سارية في البدن . و قيل : قوة في الدماغ ، و قيل : في القلب ، و قيل : ثلاث قوى: إحدا ما في الدماغ : و هي النفس الناطقة الحكمية لكونها مبدأ العلوم و الحكم ، و الثانية في القلب و هي النفس الغضبية التي هي مبدأ الغضب و الخوف و الفرح و الحزن و غيرها ، و الثالثة في الكبد : و هي النفس النباتية التي هي مبدأ التغذى و النمو و التوليد ؛ لأنها مبدء لجذب الملائم ، و قيل : النفس هي الأخلاط الأربعة : الصفراء و السوداء و الدم و البلغم ، و قيل : النفس المزاج و اعتدال الأخلاق ، و قيل : النفس هي تشكل البدن و تاليف أجزائه ، قيل : النفس هي الحياة و غيرها ، من الهفوات لااعتداد عليها و لايعبأ بها ، و مملوءة منها بطون الأوراق . ثم إن لهم في تحقيق التعلق كلاماً طويلاً ، فمن قائل يقول : إنها مجرد في حد ذاتها ، و ليس تعلقها بالبدن إلا مثل تعلق العاشق بالمعشوق ، و تعلق المعنى باللفظ : أي تعلق أحد المتغائرين وجود المستقلين ذاتاً بالآخر ، و من قائل يقول : إنها حالة في البدن حلولا طريانيًا و التحقيق و التفتيش في أسفار الفلاسفة سيما في الأسفار الأربعة للصدر التلميذ ، فافهم .

النظر الصحيح للعقل سبب عام في إفادة جميع أنواع العلوم

و لما كان هنا ثلاث مباحث : الأول : النظر الصحيح للعقل يفيد العلم ، و الثاني : أنه كاف في معرفة الله سبحانه ، الثالث : في وجوبه ، فأشار إلى الأول بقوله ((فهو)) : أي العقل يعني النظر الصحيح للعقل ((سبب للعلم أيضاً)) : يعني النظر الصحيح للعقل عندنا سبب عام في إفادة جميع أنواع العلوم نظريها و ضروريها ، يشهد لنا بذلك الوجدان فضلاً عن ضرورة العقل ، كما أن الحواس السليمة و الخبر الصادق سبب العلم ، و نحن نستدل على الوجهين :

الوجه الأول : إن النظر الصحيح يعني المستجمع للشرائط يفيد العلم مطلقا ؛ سواء كان في التصورات مطلقاً أو التصديقات الإلهية أو في غير الإلهية ، أما في التصورات فظاهر ، و أما في التصديقات مطلقاً فلأنا نعلم بالضرورة أن من علم لزوم شيء لشيء كلزوم طلوع الشمس لوجود النهار و علم مع ذلك العلم وجود الملزوم ، و هو وجود النهار في مثالنا ، أو عدم اللازم و هو عدم طلوع الشمس ، علم من الأول أي العلم بوجود الملزوم أي بوجود النهار ، وجود اللازم أي طلوع الشمس ، و من الثاني أي العلم بعدم اللازم أي عدم طلوع الشمس عدم الملزوم أي عدم وجود النهار . فتأمل . و الوجه الثاني : فإن من علم أن العالم ممكن ، و أن كل ممكن له سبب علم ، أن العالم سبب ، فثبت أن الفكر الصحيح في الإلهيات و غيرها يفيد العلم .

.... صرح بذلك لما فيه من خلاف السمنية و الملاحدة ....

((صرح بذلك)) : يعني أن النظر الصحيح للعقل سبب العلم . ((لما فيه)) : يعني في كون النظر مفيدا و سببا للعلم .

"السمنية" الهندية أنكروا إفادة النظر العلم مطلقا والجواب عنه

((من خلاف السمنية)) : أنكروا إفادته العلم مطلقاً للنظريات و الضروريات، و احتجت " السمنية " من وجوه : الوجه الأول : إن المطلوب إن كان معلوما فلا طلب لامتناع طلب المعلوم ، و لعدم الفائدة في طلبه ، و إن لم يكن معلوما ، فإذا حصل كيف يعرف إنه المطلوب ؟ . الوجه الثاني : إن الذهن لايقوى على استحضار مقدمتين معاً ؛ لأنا نجد من أنفسنا أنا متى وجهنا الذهن إلى مقدمة تعذر علينا في تلك الحالة وجه الذهن إلى مقدمة أخرى ، فالحاضر في الذهن أبداً ليس إلا العلم بمقدمة واحدة ، و المقدمة الواحدة لاتنتج بالاتفاق . أُجيب عن الوجه الأول : بأن طرفي المطلوب معلومان ، و النسبة بينهما مبهمة ، يعني تكون النسبة الإيجابية و السلبية متصورة ، و لم يحصل في العقل أن أيتهما واقعة على التعين . و أجيب عن الوجه الثاني : بأن الذهن يستحضر المقدمتين معاً كما يحضر طرفي الشرطية و يحكم بالملازمة في المتصلة أو المعاندة في المنفصلة بينهما ، و ذلك يدل على اجتماع علمين دفعةً واحدةً في الذهن ؛ لأن الحكم بالملازمة و المعاندة موقوف على تصورهما معاً ؛ لامتناع بالحكم بالملازمة أو المعاندة بين الشيئين بدون تصورهما معاً . فتدبر .

الباطنية الملاحدة أنكروا إفادة النظر العلم في معرفة الله

((و الملاحدة)) : يعني الباطنية الإسماعيلية من الرافضية إنهم لم ينكروا إفادته إلا في معرفة الله سبحانه ، و معرفته إنما تكون بصفاته ، و هي بذاته ألصق من جميع الإلهيات ، فيجب فيها الاحتياط ، و يقولون : لايمكن معرفة الله إلا من قول المعلم المعصوم ، ثم افترقوا فرقتين : فرقة قالوا : العقل لايهدي إلى معرفة الله أصلاً و رأساً ، بل بمعزل بالكلية عن المطالب الإلهية . و فرقة قالوا : العقل ليس بمعزل عن الوقوف عن الأمور الإلهية بالكلية لكن غير مستقل بالمعرفة ، بل لابد من إمام معصوم يرشده إلى وجوه الأدلة ، و يوقفه على دفع الشبهة ، و رفع الشكوك . و نسبة عقل الإمام إلى عقول الناس نسبة إلى الأبصار فكما أن الأبصار لاتقوى على إدراك المبصرات في الظلمة ، فإذا طلعت الشمس تقوى الأبصار بنور الشمس ، فيمكنها إدراك المبصرات ، كذلك عقول الناس قاصرة عن إدراك المعارف الإلهية ، و بوجود الإمام المعصوم تقوى عقولهم بعقل الإمام ، فاقتدروا على إدراك المعارف الإلهية . و احتجوا على أن النظر الصحيح غيركاف في معرفة الله ، بل لابد من معلم بوجهين : الوجه الأول : الخلاف و المراء ، أي المجادلة مستمرة بين العقلاء في المطالب الإلهية ، و لو كفى العقل في ذلك لما كانت كذلك ، فلابد من حاكم آخر غير العقل ، و هو الإمام المعصوم . الوجه الثاني : إن الإنسان و حده لايستقل بتحصيل أضعف العلوم ، فماظنك بأصعبها ؟ و هو معرفة الله و صفاته و أحكامه !! و قال " أهل السنة " رادّين عليهم : النظر الصحيح كاف في معرفة الله ، و لاحاجة إلى المعلم ، و يدل عليه ماذكرنا آنفاً ، و هو أن الإنسان العاقل إذا علم أن العالم ممكن ، و أن كل ممكن ، فله سبب علم أن العالم له سبب ؛ سواء هناك معلم أو لم يكن . و الجواب عن الوجه الأول : بأن العقلاء ما اتوا بالنظر الصحيح ، فإنهم لو آتوا بالنظر الصحيح لما وقع لهم استمرار الخلاف و النزاع و المجادلة و المعارضة . و الجواب عن الوجه الثاني : بأنه لا نزاع في العسر ، فإن العسر مسلم ، و لا شك أنه لو كان معلم يعلم المبادي التي تتالف منها الأدلة ،

و يعلم الأدلة و يزيل الشكوك و الشبه ، لكان أوفق و أسهل ، و إنما النزاع في الامتناع ، و ما ذكرتم لايدل على الامتناع ، ثم اختلفوا في وجوب معرفة الله سبحانه ، فذهب الحشوية الذين قالوا : " الدين يتلقى من الكتاب و السنة " ، إلى أن معرفة الله سبحانه غير واجبة ، بل الواجب الاعتقاد الصحيح المطابق للواقع . و هذا مذهب باطل بضرورة ، و ذهب جمهور المسلمين إلى أن معرفة الله سبحانه واجبة ، ثم افترق هولاء فرقتين : فرقة قالوا : " طريق معرفة الله إنما هو الرياضة و تصفية الباطن " ، و هذا مذهب الصوفية أرباب الزهد ، و هذه طريقة واهية ، و هذه ليست طريقة المعرفة لعامة الأمة ، و الكلام فيها . و فرقة قالوا : طريقة معرفة الباري سبحانه هو النظر ، و هو قول الأشاعرة و المعتزلة ، فالأشاعرة و المعتزلة اتفقوا على أن معرفة الله واجبة ، و النظر طريقها ، و هو واجب ، ثم اختلفوا ، فذهب الأشاعرة إلى أن وجوب النظر بالشرع ، و ذهب المعتزلة إلى أنه بالعقل . واحتج الأشاعرة بقوله سبحانه : ﴿ قل : فانظروا ماذا في السموات و الأرض ﴾ و بقوله : ﴿ أو لم ينظروا في ملكوت السموات و الأرض ﴾ و نظائرها من الآيات القرآنية و هي لاتحصى ، و أما عند المعتزلة فبالعقل ؛ لان معرفة الله واجبة عقلاً ، لأن شكر الله واجب عقلاً ، و شكر الله يتوقف على معرفة الله ، فمعرفة الله واجبة عقلاً ، و هي لاتحصل إلا بالنظر، و ما لايتم الواجب إلا به فهو واجب عقلاً . و اعترض على هذا الدليل بوجهين : الوجه الأول : بأن مبناه على حكم العقل بأن معرفة الله واجبة عقلاً ، و حكم العقل باطل بل الحاكم الشرع ، و على امتناع العرفان بغير نظر ، فإنه إذا أمكن العرفان بغير نظر لم يجب النظر عقلاً أو امتناع العرفان بغير النظر ممنوع ، و ما الدليل على امتناعه ؟ ، و لم لايجوز أن تحصل معرفة الله بالإمام المعصوم ؟ ، كما هو رأي " الإسماعيلية الباطنية " أو بالإلهام كما هو رأي حكماء الهند - الجوكية -، أو بتصفية الباطن ، كما هو رأي أهل التصوف . و الوجه الثاني : بأنه لو وجب النظر بالعقل وجب قبل البعثة ؛ لأنه حينئذ يكون وجوب النظر غير موقوف على البعثة ، و العقل قبل البعثة متحقق ،

و الوجوب قبل البعثة يلزمه التعذيب بترك الواجب ؛ لكن قوله سبحانه : ﴿ و ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ﴾ ، نفي الوجوب قبل البعثة بنفي لازم الوجوب الذي هو التعذيب قبل البعثة ، و نفي الوجوب قبل البعثة يلزمه نفي الوجوب العقلي ، و نفي الوجوب العقلى يستلزم الوجوب الشرعي ، فدل قوله سبحانه : ﴿و ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ﴾ على أنه ليس الوجوب إلا من الشرع ، قال المعتزلة في الرد على الأشاعرة : لو وجب النظر بالشرع لزم إفحام الأنبياء ، و ذلك لأن المكلف لاينظر ما لم يعلم وجوب النظر عليه ، و لايعلم وجوب النظر عليه إلا بالنظر ، لأن وجوب النظر حينئذ بالشرع ، فلايعلم وجوب النظر إلا بثبوت الشرع ، و ثبوت الشرع متوقف على دلالة المعجزة على صدق النبي ﷺ ، و دلالة المعجزة على صدقه متوقفة على النظر ، فالعلم بوجوب النظر موقوف على النظر و النظر موقوف على العلم بوجوبه ، فيدور ، فيلزم إفحام الأنبياء . قلنا في الرد على المعتزلة : لو وجب النظر عقلاً لزم إفحام الأنبياء ، و ذلك لأن وجوب النظر غير ضروري ، إذ هو متوقف على مقدمات تتوقف على أنظار دقيقة ، فإن العلم بوجوب النظر متوقف عند المعتزلة على العلم بوجوب معرفة الله تعالى ، و على العلم بأن النظر طريق إليها ، و لا طريق إليها سواه ، و أن ما لايتم الواجب إلا به فهو واجب ، و كل هذه المقدمات نظرية ستحتاج إلى أنظار دقيقة ، و الموقوف على النظر نظري ، فوجوب النظر نظري ، و إذا كان كذلك فللمكلف المخاطب أن يقول: لا أنظر ما لم أعلم وجوب النظر ، و لا أعلم وجوبه إلا بالنظر ، فيتوقف النظر على العلم بوجوبه ، و العلم بوجوبه موقوف على النظر ، فيلزم الدور ، و يلزم الإفحام . فافهم ، و بالله التوفيق .

.... في جميع النظريات ، و بعض الفلاسفة في الإلهيات ....

والمهندسون أنكروا إفادة النظر العلم في معرفة الله

((في جميع النظريات)) : من الإلهيات و غيرها . ((و بعض الفلاسفة في الإلهيات)) : و جمع من المهندسين أنكروه في الإلهيات زاعمين أن المقصود فيها الأخذ بالأليق و الأولى و أما الجزم فيها فلا سبيل إليه . و اعترفوا به في الهندسيات و الحسابيات ، لأنها لما عرت عن الاختلافات لم يبق للإنكار مجال في عدم إفادة العقل فيها اليقين .

والمهندسون أنكروا إفادة النظر العلم في الالهيات بوجوهين والجواب عنهما

و احتج المهندسون المنكرون لإفادة الكفر فلأن العلم في الإلهيات بوجهين : الوجه الأول : أنه لوكان الفكر مفيدا للعلم في الالهيات لحصل عقيب الفكر العلم بنسبة أمر إلى ذات الله سبحانه فلان العلم بنسبة امر الى ذات الله سبحانه ، هو التصديق ، و التصديق موقوف على تصور المحكوم به ؛ لامتناع بانتساب أمر إلى غيره بدون تصور كل منهما ، فلو حصل العلم بنسبة أمر إلى ذات الباري سبحانه لكان ذات الباري متصوراً ، لكن ذات الباري غير متصور ، فإنه غير معقول و لا جائزة التعقل ، فلايكون ذات الباري محكوما عليه . و به . الوجه الثاني : إن أظهر الأشياء للإنسان و أقربها إليه هويته التي يشير إليها كل واحد بقوله : أنا ، و لم يكن النظر مفيدا للعلم بها ، لأنه لوكان مفيدا للعلم بها لما اختلف العقلاء فيها ، فلأنك ترى في مباحث النفس اختلاقات كثيرة - ما هي و كيف هي- و إذا كان حال الإنسان مع أظهر الأشياء له و أقر بها له ذلك ، فماظنك بأبعدها عن الأوهام و العقول ؟ ! ، و هو ذات الباري سبحانه عن إحاطة العقل به ، و إدراك الوهم إياه . و الجواب عن الأول : بأن التصديق متوقف على تصور الطرفين ؛ باعتبارٍ مّا لا على تصور الطرفين باعتبار بحقيقتهما ، و ذات الباري سبحانه كذلك ، يعني متصور باعتبارٍ مّا ، فيجوز أن يتحقق التصديق بانتساب أمر إليه ، فيصح أن يكون النظر في الإلهيات مفيداً للعلم . و الجواب عن الثاني : بأن اختلاف العقلاء في مباحث النفس لايقتضي عدم إفادة النظر العلم ؛ لجواز أن يكون اختلافهم سبب عدم إتيانهم بالنظر الصحيح بسبب اختلافهم ببعض الشرائط المعتبرة في النظر الصحيح . فافهم في هذا المقام ، فإنه من مزال الأقدام .

.... بناء على كثرة الاختلاف و تناقض الآراء و الجواب أن ذلك لفساد النظر ، فلاينافي كون النظر الصحيح من العقل مفيداً للعلم ؛ على أن ما ذكرتم استدلال بنظر العقل ، ففيه إثبات ما نفيتم فيتناقض ، فإن زعموا أنه معارضة للفاسد بالفاسد ، قلنا : إما أن يفيد شئيا فلايكون فاسدا ، أو لايفيد فلايكون معارضةً ، فإن قيل : كون النظر مفيدا للعلم إن كان ضروريًا لم يقع فيه خلاف ، كما في قولنا : الواحد نصف الإثنين ، و إن كان نظريًا ، يلزم إثبات النظر بالنظر، و أنه دور ! ....

((بناء على كثرة الاختلاف و تناقض الآراء)) : يعني ما ذهب إليه السنمية الهندية من إنكار إفادته النظريات ، لأنكثرة الاختلاف فيها داعية لعدم ائتمان النظر في جميعها ، و ذلك الدليل قد قرع سمعك من كثير غيرهم ، فلاتغفل عن جوابه ((و الجواب)) : يعني الجواب التحقيقي . ((أن ذلك)) : يعني الاختلاف و تناقض الأفكار و الأنظار. ((لفساد النظر ، فلاينافي كون النظر الصحيح من العقل مفيداً للعلم)) : و هذا أظهر من أن يخفى ((على أن ما ذكرتم)) : أيها السنمية من أن نظر العقل في النظريات لايفيد لكثرة الاختلاف . ((استدلال)) : يعني على ما ادعوتم ((بنظر العقل)) : حيث رتبتم الدليل المقتضي في زعمكم ثبوت مدعاكم . ((ففيه)) : يعني في استدلالكم . ((إثبات ما نفيتم)) : بقولكم : النظر لايفيد العلم قطعاً . ((فيتناقض)) : يعني قولكم و مذهبكم . ((فإن زعموا)) : يعني السنمية الهندية . ((أنه)) : يعني استدلالهم هذا. ((معارضة للفاسد)) : يعني من استدلالنا على كون النظر مفيدا . ((بالفاسد)) : يعني كثرة الاختلاف و تناقض الاراء . ((قلنا)) : في الجواب أن هذه المعارضة بهذا النظر الفاسد لايخلو . ((إما أن يفيد شيئاً فلايكون فاسداً أو لايفيد فلايكون معارضة)) : لعدم إفادته المنع ، فثبت أن النظر الصحيح للعقل مفيد للعلم . ((فإن قيل : كون النظر مفيداً للعلم إن كان ضروريًا لم يقع فيه خلاف ، كما في قولنا : الواحد نصف الإثنين ، و إن كان نظريا يلزم إثبات النظر بالنظر ، و أنه دور)) : و لقد سلكوا في الاستدلال طريقاً آخر ، فقالوا : لوكان النظر مفيدا للعلم إما أن يكون ضروريا ينافيه وقوع هذا الخلاف ، و إما أن يكون نظريا فيلزم إثبات إفادة النظر العام بإفادة هذا النظر الخاص ، ويؤول الأمر إلى إثبات إفادة النظر الخاص بإفادته هو نفسه ، فيلزم الدور .

.... قلنا : الضروري قد يقع فيه خلاف ؛ إما لعناد او لقصور في الإدراك ، فإن العقول متفاوتة بحسب الفطرة باتفاق من العقلاء ، و استدلال من الآثار ، و شهادة من الأخبار ، و النظري قد يثبت بنظر مخصوص لايعبر عنه بالنظر ، ....

((قلنا : الضروري قد يقع فيه خلاف ؛ إما لعناد)) : و الجواب : لو اخترنا الشق الأول فظاهر ، و اختاره الإمام في بعض تصانيفه ، و قولهم : لوكان ضروريا لما كان مختلفا فيه ، ممنوع ؛ لأنه قد يختلف فيه مكابرةً و عناداً . ((أو لقصور في الإدراك ، فإن العقول متفاوتة بحسب الفطرة باتفاق من العقلاء)) : يعني من عقلاء سائر الناس . ((و استدلال من الآثار)) : يعني أن الآثار الصادرة من العقلاء فإنا نشاهد بعضهم سيخرج من العلوم الدقيقة ، و يستنبط من الفنون اللطيفة و الصناعات العجيبة ، لايقدر الآخرون على فهم دقيقة منها ، و لو بذلوا طاقتهم في تمام حياتهم ! ، و هذا في زماننا أظهر من الشمس في نصف النهار . ((و شهادة من الأخبار)) : من الآيات القرآنية و الأحاديث النبوية ، قال الله سبحانه : ﴿ إن لم يكونا رجلين فرجل و امرأتان ﴾ يعني جعل الله سبحانه شهادة امرأتين شهادة واحد من الرجال ، و ليس ذلك الا لقلة العقل و الضبط . و في الأحاديث النبوية في حق النساء : " من ناقصات العقل " . و هذا أصدق شاهد على ذلك . ((و النظري)) : و إنما إمام الحرمين من ترديد الشق الثاني ، و اختاره الإمام الفخر في " المفصل " . و قولهم : يلزم إثبات النظر بالنظر ممنوع و ذلك لأن النظر ((قد يثبت)) : يعني كونه مفيدا للعلم و اليقين . ((بنظر مخصوص لايعبر عنه بالنظر)) : الذي مفهومه كلي ، و هما غير ان بالضرورة ، فلايلزم إثبات شيء بنفسه ، و أيضاً فإفادة هذا النظر المخصوص كون النظر مطلقاً يفيد العلم لايتوقف على ثبوت ذلك ، فلادور . و تحقيقه أن القضية الكلية القائلة : كل نظر صحيح يفيد العلم ، يتوقف ثبوتها على ترتيب مقدمات مخصوصة تفيد العلم قطعاً بتلك المقدمة ، و لا معنى للنظر المخصوص المقترن بجميع الشرائط ، و هذا .

.... كما يقال : قولنا : العالم متغير ، و كل متغير حادث ، يفيد العلم بحدوث العالم بالضرورة ، و ليس ذلك بخصوصية هذا النظر ؛ بل لكونه صحيحا مقرونا بشرائطه ، فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائطه مفيداً للعلم . و في تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لايليق بهذا الكتاب و ما ثبت منه أي من العلم الثابت بالعقل بالبداهة أي بأول التوجه من غير احتياج إلى تفكر فهو ضروري كالعلم بأن كل الشيء أعظم من جزئه فإنه بعد تصور معنى الكل و الجزء الأعظم ....

((كما يقال : قولنا : العالم متغير ، و كل متغير حادث)) : يعني هذا النظر المخصوص . ((يفيد العلم بحدوث العالم بالضرورة ، و ليس ذلك)) : يعني كونه مفيدا للعلم . ((بخصوصية هذا النظر ؛ بل لكونه صحيحاً مقروناً بشرائطه)) : المعتبرة في الإفادة المذكورة ضرورة أن إفادة ذلك النظر المخصوص للعلم . ((فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائطه ، مفيدا للعلم)) : إنما هي لكونه صحيحا مقرونا بشرائط ، فثبت المطلوب ، و هو معنى إثبات النظر المطلق الكلي بالنظر الجزئي المخصوص من غير لزوم إثبات الشيء بنفسه ، أو لزوم الدور . ((و في تحقيق هذا المنع)) : يعني الجواب باختيار الشق الثاني . ((زيادة تفصيل لايليق بهذا الكتاب)) : أورده الشارح في ((شرح المقاصد)) : ، و بينه الشريف في ((شرح المواقف)) : . ((و ما ثبت منه)) : يعني ((أي من العلم الثابت بالعقل بالبداهة)) : قال الشارح - قدس سره- . ((أي بأول التوجه)) : و هذا يقتضى أن يراد بها البداهة الأولية لا مطلق البداهة الشاملة لجميع أنحائها . ((من غير احتياج إلى التفكر)) : يعني نظر و كسب . ((فهو ضروري)) : يعني العلم الحاصل بالعقل يتنوع إلى شيئين : الأول الضروري : و هو ما يحصل بدون فكر و نظر ، و لوكان بواسطة نحو حدس و تجربة ، فيتناول الوجدانيات و الحدسيات و التجربيات ، و القضايا التي قياساتها معها ، و القول بأن دخولها فيه لايصح مع كون المقسم هو العلم الحاصل بالعقل ، لايخفى ضعفه . فافهم .
((كالعلم بأن كل الشيء أعظم من جزئه ، فإنه بعد تصور معنى الكل و الجزء الأعظم .

.... لايتوقف على شيء ، و من توقف فيه حيث زعم أن جزء الإنسان كاليد مثلاً ، قديكون أعظم منه ، فهو لم يتصور معنى الجزء و الكل ، و ما ثبت منه بالاستدلال ، أي بالنظر في الدليل سواء كان استدلالا من العلة على المعلول ؛ كما إذا رأى ناراً ، فعلم أن لها دخاناً ، أو من المعلول على العلة ، كما إذا رأى دخاناً ، فعلم أن هناك ناراً ، و قديخص الأول باسم التعليل ، و الثاني بالاستدلال . فهو اكتسابي ، أي حاصل بالكسب، و هو مباشرة الأسباب بالاختيار: كصرف العقل و النظر في ....

لايتوقف على شيء ، و من توقف فيه حيث زعم أن جزء الإنسان كاليد مثلاً ، قديكون أعظم منه ، فهو لم يتصور معنى الجزء و الكل)) : و هذا التوقف من هذا الواقف جهل جاهل و غفلة غافل ، أولم يعلم من غباوته أن الكل هو مجموع اليد مع بقية الأعضاء ، و الجزء هو اليد فقط ، فأين يرد هذا الشغب . ((و ما ثبت منه بالاستدلال)) : قال الشارح البارع : ((أي بالنظر في الدليل سواء كان استدلالاً من العلة على المعلول ، كما إذا رأى ناراً ، فعلم أن لها دخاناً)) : قال بعض الناس : هذا في النار المؤلفة لا في النار البسيط . ((أو من المعلول على العلة ، كما إذا رأى دخاناً فعلم أن هناك ناراً)) : يعني النظري هو ما يحصل بحركة النفس في المعقولات ، و الاستدلال هو الحاصل بطريق النظر في الدليل ؛ سواء كان الدليل هوالعلة أو المعلول ، مثالهما دلالة النارعلى وجود الدخان و بالعكس . ((و قد يخص الأول باسم التعليل ، و الثاني بالاستدلال)) : و هذا الفرق اصطلاح محض ، و لما لم يرض به الشارح صدر بلفظ الضعف . ((فهو اكتسابي)) : الذي هو أعم من الاستدلال ، فتثبت بين الضروري و الاكتسابي نسبة المباينة الكلية . ((أي حاصل بالكسب و هو مباشرة الأسباب)) : يعني استعمال الأسباب ((بالاختيار كصرف العقل و النظر في ....

.... المقدمات في الاستدلاليات ، و الإصغاء ، و تقليب الحدقة ، و نحو ذلک في الحسيات . فالاكتسابي أعم من الاستدلالي ، لأنه الذي يحصل بالنظر في الدليل ، فكل استدلالي اكتسابي و لا عكس ؛ كالإبصار الحاصل بالقصد و الاختيار . و أما الضروري فقد يقال في مقابلة الاكتسابي ، و يفسر بما لايكون تحصيله مقدوراً للمخلوق . أي يكون حاصلاً من غير اختيار للمخلوق ....

المقدمات في الاستدلاليات كالإصغاء ، و تقليب الحدقة ، و نحو ذلک في الحسيات)) : يعني إذا ثبت أن الاستدلالي ما ثبت بالدليل ، و الاكتسابي بالقصد و الاختيار . ((فالاكتسابي أعم من الاستدلالي ، لأنه)) : يعني الاستدلالي ((الذي يحصل بالنظر في الدليل فكل استدلالي اكتسابي ، و لا عكس)) : يعني ليس كل اكتسابي استدلالياً ((كالإبصار الحاصل بالقصد و الاختيار)) : يعني هذا مثال الا كتسابي بدون الاستدلال . ((و أما الضروري فقد يقال في مقابلة الاكتسابي)) : و هو العلم الحاصل بمباشرة الأسباب نظراً و حسًا أو غيرهما . ((و يفسر)) : يعني الضروري حينئذ . ((بما لايكون تحصيله مقدوراً للمخلوق)) : و انما يكون حصوله بخلقه سبحانه بدون مباشرة العبد سبب حصوله . ((أي يكون حاصلا من غير اختيار للمخلوق)) : باختياره ، يعني تحصيله مقدوراً للبشر بعد الالتفات و تصور الطرفين ، و يساوي هذا التفسير تعريفه بأنه ماحصل بأول التوجه و الالتفات ، و لايرد على هذا التفسير العلم بحقيقة الواجب ، فإن تحصيله غير مقدور للبشر : بمعنى أنه لم تجر عادة الله سبحانه بخلقه عقب الأسباب ، و إن كان يمكن في حكم العقل خلافاً للفلاسفة ، و انهما لم يرد ذلک: لأن موضوع الكلام هو العلم الحاصل فقط ، لا مايعلم الحاصل ، و ما من شأنه الحصول ، فهو خارج من أول الأمر .

.... قد يقال في مقابلة الاستدلالي ، و يفسر بما يحصل بدون فكر و نظر في الدليل ، فمن مهنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا ، أي حاصلا بمباشرة الأسباب بالاختيار ، و بعضهم ضروريا أي حاصلا بدون الاستدلال ، فظهر أنه لاتناقض في كلام صاحب البداية : حيث قال : إن العلم الحادث نوعان : ضروري ، و هو ما يُحدثه الله تعالى في نفس العبد من غير كسبه و اختياره ، كالعلم بوجوده و تغير أحواله . و اكتسابي : و هو ما يحدثه الله تعالى فيه بواسطة كسب العبد ، و هو مباشرة أسبابه ، و أسبابه ثلاثة : الحواس السليمة ، و الخبر الصادق ، و نظر العقل ، ثم قال: و الحاصل من نظر العقل نوعان : ضروري يحصل بأول النظر من غير تفكر ، كالعلم بأن الكل أعظم من جزئه . و استدلالي يحتاج فيه إلى نوع تفكر ، كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان ....

((و قد يقال في مقابلة الاستدلالي ، و يفسر)) : يعني الضروري حينئذ . ((بما يحصل بدون فكر و نظر في الدليل)) : فيشمل الأوليات و الحسيات و المتواترات و الحدسيات و غيرما ، كما تقدم بيانه ، فبين المعنيين نسبة العموم و الخصوص المطلق، و الأعم هو الضروري بالمعنى الثاني لتحققه بدون الضروري بالمعنى الأول في العلم الحاصل بمباشرة سببه الحسي بالاختيار ، و كل ما صدق عليه أن حصوله غير مقدور للبشر ، صدق عليه أن حصوله بدون فكر و نظر في دليل . ((فمن مهنا)) : يعني من كون الضروري مقولاً في مقابلة الاكتسابي تارةً و في مقابلة الاستدلالي أخرى . ((جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيًا ، أي حاصلاً بمباشرة الأسباب بالاختيار ، و بعضهم ضروريًا أي حاصلاً بدون الاستدلال)) : و العجب ! أن بعضهم مع تفسيره للضروري بذلك ، يعني بما لايكون منه العلم الحاصل بالحواس بناءً! على أنه

لايحصل بمجرد الإحساس المقدور ، و إلا لما تخلف العلم به في نحو الصفراوي بل لابد معه من أسباب أخرى غير مقدورة لنا ، و إلا لعلمنا ما ، و هو قول لايساعده دليل ، و ادعائه في الإحساس دون النظر تحكم . ((فظهر أنه لاتناقض في كلام صاحب البداية)): و هو الإمام نور الدين البخاري أحد عظماء الحنفية و رؤسائهم . أما وجه التناقض : أنه قسّم العلم أولاً إلى الضروري و الاكتسابي ، فجعل الضروري قسيماً للاكتسابي ، ثم قسم الاكتسابي بحسب أسبابه الثلاثة إلى أقسام ثلثة ، ثالثها: العلم الحاصل من نظر العقل ، و مقتضى ذلك أنه اكتسابي، ثم قسمه إلى الضروري و الاستدلالي ، فجعل الضروري قسماً من الاكتسابي ، و كان قد جعله قسما له ، و هو تناقض و تهافت . و حله أنه أطلق الضروري أولاً بالمعنى الأول ، و هو ما لايكون مقدوراً للمخلوق ، و هو بهذا المعنى مبائن بالاكتسابي قسيم له ، و أطلقه ثانياً بالمعنى الثاني ، و هو ما يكون بدون فكر و نظر ، و هو بهذا المعنى يصدق بالاكتسابي ، فيكون قسما منه .

((حيث قال)) : يعني صاحب البداية ((إن العلم الحادث)) : يعني علم المخلوق على نفسه و على غيره لا علم الخالق . ((نوعان : ضروري : و هو ما يحدثه الله تعالى في نفس العبد من غير كسبه ، و اختياره ، كالعلم بوجوده)) : يعني بوجود العبد بأنه موجود . ((و تغير أحواله)) : يعني أحوال العبد من مثل الصحة و المرض و الجوع و العطش و اللذة و الألم و غيرها . ((و اكتسابي : و هو ما يحدثه الله تعالى فيه)) : يعني في ذات العبد ((بواسطة كسب العبد : و هو مباشرة أسبابه)) : يعني أسباب العلم . ((و أسبابه ثلاثة)) : يعني أسباب العلم ثلاثة . ((الحواس السليمة ، و الخبر الصادق ، و نظر العقل . ثم قال :)) : يعني صاحب البداية . ((و الحاصل من نظر العقل نوعان : ضروري يحصل بأول النظر من غير تفكر كالعلم بأن الكل أعظم من جزئه . و استدلالي يحتاج فيه إلى نوع تفكر ، كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان)) : و لما كان لقائل أن يقول : إن حصر أسباب العلم في الثلاثة مختل بوجود العلم بطريق الإلهام ، فأجاب عنه بقوله :

.... و الإلهام المفسر بإلقاء معنى في القلب بطريق الفيض ، ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق حتى يرد به الاعتراض على حصر الأسباب في الثلاثة ، و كان الأولى أن يقول : ليس من أسباب العلم بالشيء ؛ إلا أنه حاول التنبيه على أن مرادنا بالعلم و المعرفة واحد ، لا كما اصطلح عليه البعض من تخصيص العلم بالمركبات ، أو الكليات و المعرفة بالبسائط ، أو الجزئيات إلا أن تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له ، ثم الظاهر أنه أراد أن الإلهام ليس سببا يحصل به العلم لعامة الخلق ، و يصلح للإلزام على الغير و إلا فلا شك أنه قد يحصل به العلم ، ....

((و الإلهام)) : قال الشارح في تفسيره ((المفسر بإلقاء معنى في القلب بطريق الفيض)) :

الإلهام في الأصل هو الإلقاء مطلقا

و الإلهام في الأصل هو الإلقاء مطلقاً في القلب ، و قيده الشارح بطريق العرف بطريق الفيض ؛ ليخرج مايلقى فيه بطريق الكسب و الاستفاضة ، و قد يقيد بقيد الخير أيضاً ، و لعل الفيض يغني عنه عرفاً ، فلايرد الوسوسة . فإنها من الشيطان اللعين ، و لايتوهم أنه يخالف قوله سبحانه : ﴿ فألهمها فجورها و تقواها ﴾ لأنه خارج مخرج أهل اللغة ، و لذا نسب إلى كل نفس لا إلى الخواص . قال بعض الأفاضل : و الفيض إنما يستعمل في إلقاء الله سبحانه ، و أما ما يلقيه الشيطان فإنه يسمى بالوسوسة .

و الواردات إن لم تكن مامونة العاقبة ، و لم يحصل بعدما توجه تام إلى الحق ، و لذة مرغبة في العبادات ، فهو شيطانية ، و إن كان أموراً متعلقة بأمور الدنيا : مثل إحضار الشيء الغائب كإحضار الفواكه الصيفية في الشتاء ، و النفوذ من الجدار من غير انشقاق . و أمثال ذلك مما هو غير معتبرة عند أهل الله ، فهو جَانِّيٌّ ، و إن كانت متعلقة بأمور الآخرة من قبيل الاطلاع على الخواطر ، فهي ملكية ، و إن كانت بحيث يعطي المكاشف قوة التصرف في الملك و الملكوت كالإحياء و الإماتة ؛ مع كونه على طريق الشرع ، فهي رحمانية . و الله أعلم بحقيقة الحال . ((ليس من أسباب المعرفة)) :

و الحق المنفي كون الإلهام طريقا موصلة لحصوله بالنسبة لكل الناس

و الحق أن المنفي كون الإلهام طريقاً موصلة لحصوله بالنسبة لكل الناس، فلاينافي أن بعض الخواص يلقي الله الباري سبحانه معرفة العقائد في قلبه بدون نظر و استدلال . فتأمل . ((بصحة الشيء عند أهل الحق)) : يعني عند الجمهور خلافا لأصحاب الزهد و الرافضة ، و لعل الباعث على الرافضة عليه هو أن إلهامات الأئمة المعصومين عندهم مثل الوحي إلى الأنبياء في القطعية و البرهان على أن الإلهام ليس سبباً لمعرفة صحة الشيء ، لعل كل واحد يدعي أنه ألهم صحة قول نفسه و فساد قول خصمه ، فيؤدي إلى القول بصحة الأديان المتناقضة .

((حتى يرد به الاعتراض على حصر الأسباب في الثلاثة ، و كان الأولى أن يقول ليس من أسباب العلم بالشيء)) : ليطابق العبارة السابقة ، و السباق السالف من قوله : و أسباب العلم ثلاثة ، و من قوله . و أما العقل فهو سبب

العلم أيضاً . ((إلا أنه حاول التنبيه على أن مرادنا بالعلم و المعرفة واحد ، لا كما اصطلح عليه البعض : من تخصيص العلم بالمركبات ، و الكليات و المعرفة بالبسائط أو الجزئيات)) : و حاصله : أن العلم و المعرفة عند المصنف واحد خلافاً لبعض القوم . ((إلا أن تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له)) : إيراد على المصنف ، و أجاب عنه عامة الأفاضل : أن الصحة في قوله بمعنى الثبوت ، و هو شيء شائع ذائع متعارف ، و له نظائر و محاورات عربية ، يقولون : صح عن رسول الله - ﷺ - كذا ، و صح عن عمرؓ كذا ، و صح عن عليؓ كذا ، و في القول الفصيح "صح عند الناس أني عاشق" فيكون المعنى : الإلهام ليس من أسباب معرفة ثبوت حكم شيء من الأحكام فافهم .

قوله: ثم الظاهر وبهذا يندفع قلق صاحب العبقات

و لما يتبادر من عبارة المصنف من نفي الإلهام سبباً للعلم مطلقاً في أي مادة كانت ، فدفعه بأنه ليس غرضه ، فقال : ((ثم الظاهر أنه أراد أن الإلهام ليس سبباً يحصل به العلم لعامة الخلق)) : فوجه خروجه أن المراد بالأسباب ما يحصل به العلم لعامة الخلق ، و لا كذلك الإلهام ، فلايفيد إلا الخواص . ((و يصلح للإلزام على الغير)): يعني ليس سببا يصلح للالزام على الغير، و الغلبة على الغير من الأحكام الشرعية و العقلية .

((و إلا فلا شك)) : يعني لأحد أهل العلم و لأحد من المسلمين ((أنه قد يحصل به العلم)) : يعني لبعض أفراد الناس من العارفين من أرباب الزهد . و بهذا التحقيق الأنيق يندفع قلق صاحب " العقبات " .

.... و قد ورد القول به في الخبر نحو قوله ﷺ : ألهمني ربي ، و حكى عن كثير من السلف، و أما خبر الواحد العدل و تقليد المجتهد ، فقد يفيد أن الظن و الاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال ، ....

قلق صاحب العبقات العلامة الشهيد

قال : إن أراد به أنه يتطرق إليه ما يخل بإفادته العلم القطعي ، فذلک مشترک في جميع الطرق ، و إن أراد به أن تمييز السالم منه مما تطرق إليه الفساد متعذر ، فإن أراد أنه متعذر من أمثاله ممن لم يمارسوه ، فذلک أيضاً مشترک في جميع الطرق ، و إن أراد أنه متعذر من كل أحد فذلک دعوي بلا دليل ، و قياس لشان المهرة الممارسين به على شان نفسه ، نعم ! لو قال : إن الفوز بهذا الطريق و المهارة فيه حتى يصير نقّاداً أعصر تحصيلاً و أقل وجوداً ، لكان له وجه . ((و قد ورد القول به في الخبر)) : فقد أخرج البخاري عن أبي مريرةؓ قال قال رسول الله ﷺ : " لقد كان في ما قبلكم من الأمم ناس محدثون فان كان في أمتي أحد فإنه عمرؓ " المحدثون معناه ملهمون ، و ما قال الشارح : ((نحو قوله - عليه السلام - ألهمني ربي)) : ليس في موضعه ، فإن إلهامات الأنبياء هي وحي باطني ، و هي خارج عن البحث . و إنما البحث في إلهام غير الأنبياء . ((وَحُكِيَ عن كثير من السلف)) : عليه قصة طويلة مملوئة بها بطون الأوراق ، و لما كان لقائل أن يقول : إن حصر أسباب العلم في الثلاثة ممنوع ، فان خبر الواحد العدل و تقليد المجتهد يُفيدَانِ العلمَ مع أنهما ليسا من الأسباب السابقة ، فأجاب عنه بقوله . ((و أما خبر الواحد العدل)) : يعني المصدق شرعاً فيما أخبر به . ((و تقليد المجتهد)) : و المراد بتقليد المجتهد خبر المجتهد للمقلد المعتقد له . ((فقد يفيد أن الظن و الاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال)) : يعني بتشكيک المشكک ، و كلاهما خارجان عن العلم .

.... فكأنه أراد بالعلم ما لايشملهما ، و إلا فلا وجه لحصر الأسباب في الثلاثة ....

((فكأنه أراد بالعلم)) : صفة توجب تميّزاً لايحتمل النقيض ، لا صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به ؛ على عكس ما تحقق سابقاً في مقام تعريف العلم . و إنما قال : كأنّ لاحتمال أن يكون العلم عامًّا ، و تخصيص الأسباب بالأسباب المعتد بها ، فمن قال : كلمة كأنّ غير مرضية كأنه غفل ((ما لايشملهما)) : بل ما يقابلهما ، و هو العلم بمعنى الاعتقاد الجازم المطابق للواقع الذي لايقبل الزوال ، و تقدم تفسيره ، فإنه صفة توجب تميزاً لايحتمل الشك . ((و إلا)) : يعني و إن لم يرد بالعلم ما لايشملهما فلا وجه يريد به . ((فلا وجه)) : بحسب الظاهر ، فلاينافي قوله : كأنّ . ((لحصر الأسباب في الثلاثة)) : . فافهم .

بسم الله الرحمن الرحيم

الكتاب الأول في العقليات

لما فرغ المصنف عن بيان المقدمة من بيان ثبوت الأشياء بحقائقها و العلم بوجودها و بيان أسباب العلم بالأشياء الموجودة ، شرع في المسائل الاعتقادية الكلامية ، و بدأ ببيان حدوث الكائنات الدالة على وجود صانعها و خالقها الواجب الوجود جلت أسمائه و تقدست صفاته .

التمهيد لمسئلة الحدوث والرد على بعض الشغب والذب عن الشيخ المدقق

أقول قبل الخوض في مسئلة الحدوث : إن الواجب الوجود لايحتاج إلى حدوث الحادثات و إلى وجود الموجودات ، قال الله سبحانه : ﴿ إن الله لغني عن العالمين ﴾ يعني غني عن وجود العالم ، و ذلك لأنه هو الغني على الإطلاق ، و أن العالم لاينفك طرفة عينٍ عن الافتقار و الاحتياج إليه سبحانه . فدفع بذلك شغب من قال : إن الله سبحانه خلق العالم للدلالة عليه ، فإن الله سبحانه ما نصب الأدلة لتدل عليه ؛ إذ هو الغني عن وجودها ، و عن أن يكون وجودها دليلا عليه و علامة على ثبوته و تحققه، و جميع الأدلة التي نصبها الحق سبحانه أدلة قد محاها بقوله : ﴿ و ليس كمثله شيء ﴾ بل و إنه سبحانه ما أظهر العالم و ما أوجد الخلق من مكنون علمه إلا ليسبغ عليه نعمه حال وجوده إلى عالم الشهادة لا غير ، و هو معنى قول بعض أهل الزهد : " إن الله سبحانه أوجدنا لنا لا لحاجة إلينا " و سقط بذلك أيضاً ما نسب إلى الشيخ المدقق " ابن العربي " أنه يقول : إن الحق تعالى مفتقر في ظهور حضرات أسمائه إلى خلقه ، و لولا خلقه ما ظهر و ما عرفه أحد ؛ لأن الشيخ - روح الله روحه - قال في " الفتوحات " : إنه لايجوز أن يقال : إن الحق سبحانه مفتقر في ظهور أسمائه و صفاته إلى وجود العالم ؛ لأنه له غني على الإطلاق ، فإن هذا نصه يكذب الناقل عنه ، فالله سبحانه أحدث العالم كله من غير حاجة إليه ، و لا موجب أوجب عليه ، و إنما علمه - جل شأنه - به سبق، فلابد أن يخلق الخلق ، فهو غني عن العالمين فاعل بالاختيار لا بالذات و موجود بذاته من غير افتتاح و لاانتهاء ، بل وجوده مستمر قائم بذاته . و هذا كلام المتكلمين . فافهم .

.... و العالم أي ما سوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع ....

((و العالم)) : و هو في الأصل ما يعلم به الشيء كالخاتم لما يختم به الشيء ، و التشبيه إنما هو في مجرد كونه اسم آلة لا في جميع الأحكام ، فلايرد ما قيل : قياس العالم على الخاتم يقتضى إطلاق العالم على شخص واحد ، كما أن الخاتم يطلق عليه مع أنه لايقال : عالم زيد عالم عمرو . ((أي ما سوى الله)) : كل موجود سوى ذاته و صفاته ، فيدخل فيه الأجرام و الأعراض . و تفسير العالم بما سوى الله من الموجودات بناء على القول بنفي الأحوال ، و أما على القول بثبوتها فهو ما سوى الله من الأمور الثابتة ، إذا الثابت أعم من الموجود عند هم ؛ سواء كانت ثابتة في خارج الأعيان أو في نفسها فقط ، فيدخل فيه الأحوال ((من الموجودات)) : و هو العالم الموجود المعهود المعروف لكل واحد من الأجسام و الأعراض الظاهرة الوجود . و أما غيره من المعدومات و الأمور الاعتبارية و إن شاركته في وصف الحدوث إلا أنها خفية الوجود مفتقرة إلى الإثبات ، فكيف تجعل ذريعة إلى إثبات الصانع له ، و بيان وجوده : فإنا نشاهد في الحادثات آثار الحدوث ، فهذه المشاهدة تؤدينا إلى أن الموجد و الخالق له هو الله سبحانه بالنظر و الفكر في العلة الصالحة . ((مما يعلم به الصانع)) : يعني ثم غلب على ما يعلم به الخالق الواجب الوجود ؛ لأن من نظر فيه يحصل له العلم بوجود الحق سبحانه ، أو لأن فيه علامة تميزه عن موجده ، فهو مأخوذ من العلامة ، و هو جنس ما يعلم به الله سبحانه من الجواهر و الأعراض ؛ فإنها لإمكانها و افتقارها إلى المؤثر القديم لذاته تدل على وجوده ، فالعالم يطلق على الجميع ، و هو شائع ذائع و على كل جنس منها .

.... فيقال : عالم الأجسام و عالم الأعراض و عالم النباتات و عالم الحيوان إلى غير ذلك ، فتخرج صفات الله تعالى ؛ لأنها ليست غير الذات ، كما أنها ليست عينها بجميع أجزائه : من السماوات و ما فيها ، و الأرض و ما عليها محدث أي مخرج من العدم إلى الوجود ، بمعنى أنه كان معدوما ، فوجد ....

((فيقال : عالم الأجسام و عالم الأعراض و عالم النباتات و عالم الحيوان إلى غير ذلك)) : نحو عالم الإنسان و عالم الأرواح و عالم العلوي و عالم السفلي ، فلايقال : عالم زيد ، فهو موضوع للقدر المشترك بين الجميع و بين كل جنس ، و قيل : إنه اسم موضوع للقدر المشترك بين كل جنس من أجناس ذوي العقول و بين كل الأجناس، فيقال عالم الإنس و عالم الجن و عالم الملك . فتدبر . ((فتخرج صفات الله تعالى)) : بقوله : مما يعلم به الصانع ، يعني : و العالم يطلق على كل موجود سوى الله سبحانه و صفاته من أجناس الموجودات التي يعلم به وجود الصانع ، فلايقال الجزئيات الأجناس : إنها عالم ؛ كما لايقال على صفات الله سبحانه ، لأنها لايعلم بها وجود الصانع ، و ذلك لأنها أشياء غير محدثة يعلم بحدوثها وجود المحدث . و أما تعلقها فبعد تعقل وجود ذات الواجب الوجود ، و المراد بالصفات الصفات الثبوتية القديمة الأزلية ، فإنها المتبادرة فهي ليست من العالم . و أما الصفات الإضافية أو السلبية فهي تخرج من قيد الموجود . ((لأنها ليست غير الذات كما أنها ليست عينها)) : هذا بناء على مذهب مشائخ الأشاعرة من أن العينية هو الاتحاد في المفهوم و الغيرية ، هو إمكان الانفكاك ، فصفات الواجب الوجود لا عينه لعدم اتحاد في المفهوم و لا غيره لعدم الانفكاك ، و سيأتي عليها تمام البحث في موضعه . ((بجميع أجزائه)) : يعني كل جزء من أجزائه من المحسوسات و المعقولات . ((من السماوات و ما فيها ، و الأرض و ما عليها محدث أي مخرج من العدم إلى الوجود ، بمعنى أنه كان معدوماً ، فوجد)) : و الحدوث فهو الوجود المسبوق بعدم ، و قيل : العدم السابق على الحدوث .

اتفق المسلمون واليهود والنصارى على أن العالم محدث ووافقهم على ذلك أساطين السبعة من قدماء الفلاسفة

اتفق المسلمون و اليهود و النصارى و سائر أصحاب الأديان السماوية أن العالم محدث - يعني له أول - أحدثه الباري سبحانه و أبدعه بعد أن لم يكن ، قال نبينا و رسولنا : " كان الله و لم يكن معه شيء " ، و وافقهم على ذلك أساطين السبعة من قدماء الفلاسفة آخرهم " أفلاطون " ، نص عليه البحر الزخار(١) في نهاية الإقدام ، و قال : و لهم تفصيل مذهب في كيفية الإبداع و اختلاف رأي في المبادئ الأولى ، شرحناها في كتابنا الموسوم بالملل و النحل . أقول : و قال فيلسوف الملة الإسلامية أبوالبركات البغدادي في " المعتبر " : الأساطين متفقون على إثبات الصفات و الأفعال و قيام الأفعال الاختيارية بذاته و حدوث العالم ، و كانوا لايتكلمون في الإلهيات و يسلمون باب الكلام فيها إلى الأنبياء ، و يقولون علومنا هي الرياضيات و الطبعيات و توابعها ، و كانوا يقرون بحدوث العالم ، و كان أساطينهم و متقدموهم العارفون فيهم معظمين للأنبياء و الشرائع موجبين لأتباعهم خاضعين لأقوالهم معترفين بأن ماجاؤوا به طورآخر وراء طور العقل، و أن عقول الأنبياء فوق عقول العالمين و حكمتهم فوق حكمتهم . و قال : أعلم الناس في زمانه بمقالاتهم أبوالوليد " بن رشد " في مناهج الأدلة ، و الأساطين قبل أرسطاطاليس كانوا يقولون بحدوث العالم و إثبات الصانع و مباينته للعالم ، و أنه فوق العالم و فوق السماوات ، و " أفلاطون " كان معروفا بالتوحيد و إنكارعبادة الأصنام و إثبات حدوث العالم ، و كان يقول إن للعالم صانعا محدثا مبدعا أزليا و اجبا بذاته عالما بجميع المعلومات ، فصرح أفلاطون بحدوث العالم كما كان عليه الأساطين ، و حكى ذلك عنه تلميذه أرسطو في العبقات ، قال أرسطو في الثولوجيا : و لقد أحسن أفلاطون الإلهي في وصف الحق الأول ؛ حيث قال : إن الخالق للعقول و النفوس و الأجسام هو الله تعالى فتامل و لاتغفل .

(١) العلامة الشيخ الشهرستاني.

.... خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا إلى قدم السماوات بمواد ما وصور ما ....

((خلافا للفلاسفة)) : أرسطو و شيعته ، فزعم أنه قديم ، و خالف موديه و شيخه و تبعه على ذلك ملاحدة الفلاسفة من المنتسبين إلى الأديان و غيرهم من الدهرية ؛ حتى انتهت النوبة إلى الرئيس أبي على بن سينا ، فرام بجهده تقريب هذا الرأي من قول أهل الملل ، و هيهات اتفاق النقيضين و اجتماع الضدين ! ! ؟ فأنبياء الله سبحانه و أتباع الأنبياء في طرف و هؤلاء القوم في طرف ، و قد حكى أرباب المقالات (١) : أن أول من عرف عنه القول بقدم هذا العالم أرسطو.

نبذاً من حال اضطراب النقل

و إذا دريت هذا فاعلم نبذاً من حال اضطراب النقل مجملا ، فأقول : قال المعلم الثاني " الفارابي " في رسالة الجمع بين الرأيين بعبارة مطنبةما ، حاصله: إن " أفلاطون و أرسطو " متفقان في حدوث العالم حدوثا ذاتيا ، و قدم العالم قدما زمانيا ، و إثبات الصانع القديم الواجب تعالى ، و إبطال بخت ، و الاتفاق ، و شنع " الفارابي " فيها على من نسب القدم الذاتي و إنكار الواجب إلى أرسطو تشنيعا شديدا ، و قال في " الملل و النحل " : إنه حكى عن " أفلاطون " قوم ممن شاهده و تلمذ عليه مثل " أرسطاطاليس و طماوس " أنه قال : إن للعالم محدثا أزليا واجبا لذاته عالما بجميع معلوماته ، كان في الأزل و لم يكن في الوجود اسم و لا طلل ، و خالفه تلميذه " أرسطاطاليس " في حدوث العالم ، فإن " أفلاطون" يحيل وجود حوادث لا أول لها ؛ فإنك إذا قلت : كل منها حادث فقد أثبت الأولية لكل واحد ، و ما ثبت لكل واحد وجب أن يثبت لكل ، و يؤيده ما في ترجمة البرقلس : من أن القول بقدم العالم و أزلية الحركات بعد إثبات الصانع

(١)كالشيخ الأشعري في مقالته الكبيرة ، و ابي عيسى الوراق ، و الحسن بن موسى النوبختي .

و القول بالعلة الأولى إنما ظهر بعد " أرسطاطاليس " ، لأنه خالف القدماء صريحاً و أبدع هذه المقالة على قياسات ظنها حجةً و برماناً ، فنسج على منواله من كان من تلامذته ، و صرحوا القول فيه مثل " الإسكندر الأفردوس و فرفوريوس " كذا في القبسات (١) ، و يخالفه ، ما فيه في ترجمة ارسطاطاليس من انه سأل بعض الدمرية إذا كان الباري تعالى لم يزل و لا شيء غيره ثم أحدث العام فلم أحدثته فقال له : لم عنه منتفية إنما فعل ما فعل لأنه جواد ، فقال فيجب أن يكون لم يزل فقال : معنى لم يزل لا أول له و الفعل يقتضى أولا و اجتماع ما لا أول له و ذى الاول محال فقيل له : فهل يبطل هذا العالم ؟ قال : نعم ! قيل : فإذا أبطله بطل الجود ! ! قال : يبطله ليصوغ الصيغة التي لايحتمله الفساد . و ما فيه في ترجمة فرفوريوس : من أنه يدعي أن حكاية حدوث العالم عن أفلاطون غير صحيحة ؛ إذ ليس للعالم عنده بدء زمان أصلاً ، بل ابتداء ذاتي فحسب ، فانظر إلى اختلاف النقول ، و لاتجزم بواحد منها ، ذوى العقول ، فتأمل و لاتغفل .

((حيث ذهبوا إلى قدم السماوات بمواد ما)) : قالوا : الأفلاك قديمة بذواتها و صفاتها المعينة مثل المقدار و الشكل و ما يجري مجراما من الأمور القارة سوى الحركات و الأوضاع ، فإن كل حركة شخصية مسبوقة بأخرى لا إلى نهاية ، و كذا الأوضاع المعينة التابعة للحركة . و أما مطلق الحركة و الوضع فقديم عندمم أيضاً ، و سبب القدم في جميعها لكونها مصونة محفوظة عن التغير و قبول الخرق و الالتيام . ((و صور ما)) : يعني الصور الجسمية ، و الصورة الجسمية طبعية واحدة اتصالية بها يصير الجسم ممتازاً و جسماً بالفعل متكثراً على الأشخاص ، فهي مقولة على كثيرين متحدين بالحقيقة ، و ذهبوا إلى قدم صورما النوعية ، و بعد ما ثبت تألف الجسم من المادة و الصورة الجسمية وجب أن لايخلو عن صورة أخرى يختلف الأجسام بها نوعاً .

---

(١) للسيد الباقر الراماد .

.... و أشكا لها و قدم العناصر بموادها و صورها ، لكن بالنوع بمعنى أنها لم تخل قط عن صورة ....

((و أشكا لها)) : لايخفى عليك أن الجسم عند " المشايئة " مؤلف من جوهرين : أحد هما محل و هو الهيولى الأولى ، و ثانيهما : حال و هو الصورة الجسمية ، و نوع الجسم يتألف من ثلاثة أجزاء ، ثالثها : صورة جوهرية بها تتميز الأنواع ، و هي مبدأ الآثار، يقال لها الصورة النوعية و الطبعية ، و هي حالة في الهيولى عند بعضهم ، و عند " الإشراقيين " ما ثبت الهيولى ، فالجسم عندهم هو الصورة الجسمية لكن نوع الجسم عندهم مركب منها و من عرض قائم بها ، و يجوزون تركب الجوهر من جوهر و عرض ، و هذا أحد القولين عند " أفلاطون و الشيخ الإلهي " ، و الشكل : هو الهيئة الحاصلة من إحاطة حد واحد أو حدود للمقدار إحاطةً تامةً ، و هذا القدر يكفي ههنا ، و المقام يأبى عن التفصيل تدبر.

((و قدم العناصر)) : يعني العناصر الأربع ، و الأنواع التي تتركب عنها كما هو الظاهر . ((بموادها)) : جمع مواد الأفلاك مستقيم على ظاهره ؛ لأنهم يثبتون لكل فلك مادة على حدة و أما مادة العنصريات فهي واحدة بالذات و كثيرة بالعرض و هي من حيث الكثرة ليست بقديمة . ((و صورها لكن بالنوع)) : يعني لكن الصورة الجسمية العنصرية ليست قديمة بالشخص لأن الصورة الواحدة تنعدم بالفك و تحدث صورتان ، و باتصال المنفصلين تنعدم الصورتان و يحدث صورة واحدة في الطبعيات ، فإن أشخاص الصورة الجسمية تنعدم بطريان الانفصال ، و اما الهيولى و مطلق الصورة الجسمية فباقية لورود واحدة بعد واحدة . ((بمعنى أنها)) : يعني المادة ، ((لم تخل قط عن صورة)) : و هذه مسئلة التلازم و هي مبرهنة في مقامه ، و ذهبوا إلى قدم العقول ، و العقل جوهر مجرد عن المادة في ذاته و فعله ، قالوا : إن العقول أنواع عشرة و كل منحصرة في فرد ، و العقل العاشر هو العقل الفعال و

هو قديم بالزمان أزلي أبدي ، و ذهبوا إلى قدم النفوس الفلكية هي نفوس مجردة عن المادة ذوات إرادة كلية .

نقل "المحقق الدواني" عن علامه "أحمد بن تيمية" قدم العالم و قدم العرش قدما نوعيا و الرد على هذا القول

نقل " المحقق الدواني " عن قائد الحشوية " أحمد بن تيمية " قدم العالم و قدم العرش قدماً نوعيا لا قدما شخصيا ، ذكره " ابن تيمية " في مصنفة المسمى بـ " حوادث لا أول لها " و هذه التسمية من أقوى الأدلة على خطإه و غفلته فإن الحادث مسبوق بالعدم ، و الذي لا أول له ليس كذلك ، بل تكذيب الله سبحانه في قوله الأول " هوالأول " و تكذيب النبي ﷺ في قوله : " كان الله و لا شيء معه " و في البخاري من رواية عمران ابن حصين " كان الله و لم يكن شيء قبله " ، و ليس وراء ذلك خطأ و غفلة ، فإن الدين ما قال سبحانه و قال : رسوله و قد قال : ﴿ هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن و هو بكل شيء عليم ﴾ أقول : قال ابن تيمية : إن الله سبحانه لم يزل فاعلا متابعة منه للفلاسفة الدهرية القائلين بسلب الاختيار عن الله سبحانه و بصدور العالم منه بطريق الإيجاب ، و دعوى أن تسلسل الحوادث في جانب الماضي غير محال كما في المستقبل ، و معناه لم لايجوز أن يكون العالم حادثاً بأن يوجد قبل شخص شخص ، و قبل جزء جزء من أشخاص العالم و أجزائه ، و هكذا إلى غير النهاية ، فإن حدوث جميع أجزاء العالم ليس دفعةً ، فلايجتمع الأمور الغير المتناهية المرتبة المجتمعة في الوجود ، فلايلزم التسلسل المحال ، و لايلزم قدم شخص من أشخاص العالم . أقول راداً عليه : فمن تصور حوادث لا أول لها تصور أنه ما من حادث محقق إلا و قبله حادث محقق .

و إن ما دخل بالفعل تحت العدد و الإحصاء غير متناه ، و أما من قال بحوادث لا آخر لها ، فهو قائل بأن حوادث المستقبل لاتنتهي إلى حادث محقق ؛ إلا و بعده حادث

مقدر، فأين دعوى عدم تناهي ما دخل تحت الوجود في جانب الماضي : من دعوى عدم تناهي ما لم يدخل تحت الوجود في المستقبل على أن القول بالقدم النوعي في العالم من لازمه البين عدم تناهي عدد الأرواح المكلفة ، فأنّى يمكن حشر الغير المتناهي من الأرواح و أشباحها في سطح متناه محدود على هذا التقدير ؟ ، فيكون القائل بعدم تناهي المكلفين قائلاً بنفي الحشر الجسماني ، بل نفي الحشر الروحاني أيضاً ؛ حيث أن هذا القائل لايعترف بتجرد الروح ، فيكون أسوأ حالاً من غلاة الفلاسفة النافين للحشر الجسماني .

قال الإمام: وحدوث العالم يتصور على وجهين

قال " الإمام الفخر " : و حدوث العالم يتصور على وجهين : الوجه الأول : أنه لم يكن جنس ما سوى الله تعالى موجوداً معه في الأزل . و الوجه الثاني : أن يكون جنس ما سوى الله موجوداً مع الله تعالى ؛ لكن كل شخص حادث بأن يوجد شيء بعد شيء ، بحيث لايكون شخص معين من العالم موجوداً أزلاً و أبداً ، و ظاهر قوله عليه الصلاة و السلام : كان الله و لم يكن معه شيء ، يدل على المعنى الأول ، و على هذا فلا وجه للاحتمال الثاني ، و به يندفع ما قاله المحقق الدواني عن ابن تيمية ما قاله في العرش .

قصة العرش - قال ابن تيمية: العرش مكانه الحقيقي وهذا خلاف الجمهور ورد الشيخ محمد عبده على ابن تيمية

و أما قصة العرش فابن تيمية من المجسمة القائلين بكون الباري سبحانه في جهة و مكان قال : إنه لا فرق عند بداهة العقل ، بل أن يقال : هو معدوم ، أو يقال : طلبته في جميع الأمكنة ، فلم أجد ، فاستدل بقوله سبحانه : ﴿ الرحمن على العرش استوى﴾ يكون العرش مكاناً له ، و لعله كان من القائلين بحدوث العالم ، و عدم كون شخص بخصوصه منه قديماً ، قال بقدم الجنس و تعاقب أشخاصه الغير المتناهية . و

توضيحه أن ابن تيمية لما كان قائلاً بكونه سبحانه جسماً قال : إنه ذو مكان ، فإن كل جسم لابد له من مكان على ما ثبت و تقرر في موضعه ، و لما ورد في القرآن ﴿الرحمٰن على العرش استوى﴾ قال : إن العرش مكانه ، و لما كان الواجب أزليًّا عنده ، و أجزاء العالم حادثة عنده فاضطر إلى القول بأزلية جنس العرش و قدمه و تعاقب أشخاصه الغير المتنامية ، فمطلق التمكن له سبحانه أزلي ، و التمكنات المخصوصة حوادث عنده كما ذهب المتكلمون إلى حدوث التعلقات في باب الصفات ، و لم يعلم من غفلته و جهله قال الله سبحانه : ﴿ و رب العرش العظيم ﴾ فالعرش مربوب ، و كل مربوب حادث ، و لنعم ماقال القائل:

و العرش أيضاً حادث عند الورى ... و من الخطأ حكاية الدواني

قال الشيخ " محمد عبده " راداً على ابن تيمية في حواشيه على شرح العضدية : و ذلك أن ابن تيمية كان من الحنابلة الآخذين بظواهر الآيات و الأحاديث القائلين بأن الله تعالى استوى على العرش جلوساً ، فلما أورد عليه أنه يلزم أن يكون العرش أزليًّا لما أن الله أزليٌّ ، فمكانه أزلي ، و أزلية العرش خلاف مذهبه ، قال : إنه قديم بالنوع -أي- أن الله تعالى لايزال يعدم عرشاً ، و يحدث آخر من الأزل إلى الأبد ؛ حتى يكون له الاستواء أزلاً و أبدا ، فلينظر أين يكون الله تعالى بين الإعدام و الإيجاد ؟ هل يزول عن الاستواء ؟ ، فليقل به أزلاً ، فسبحان الله ما أجهل الإنسان و ما أشنع ما يرضى لنفسه، انتهي كلامه بحروفه . قال "الإمام محي السنة " الأول : ﴿ إلا أن ياتيهم الله ﴾ و فيما شاكلها أن يؤمن الإنسان بظاهرها ، و يؤكل علمها إلى الله تعالى ، و يعتقد أن الله منزه عن الإتيان الذي هو الانتقال المكاني ؛ لأنه تعالى كان و لا مكان ، و هو اليوم على ما كان ، روى عن عليٌّ : أنه سأل أين كان الله تعالى قبل خلق السماوات و الأرض ؟ ، قال : أين سوال عن المكان ! ! و كان الله و لا مكان و هو اليوم على ما كان ، و بالجملة و في شواذ هذا

الشيخ مؤلفات خاصة ترد عليه في بدعه الأصلية و الفرعية .

وابن قيم أيضا يقول : التسلسل ليس بمحال فيما مضى والرد على هذا الشيخ

و لما كان ابن زفيل الذرعي المعروف " بابن قيم " يسايره في شواذه كلها حياً و ميتاً ، و يقلده فيها تقليد أعمى في الحق و الباطل ، فهو أيضاً يقول تبعا لشيخه الكبير : إن التسلسل ليس بمحال فيما ما مضى كما هو فيما سيأتي ، و إن الله سبحانه ما زال فاعلاً ، قال في" النونية " و نونية ابن قيم هذه من أبشع كتبه و أبعدما غوراً في الضلال ، و أشنعها إغراءًا للحشوية ضد أهل السنة ، و أوقحها في الكذب على العلماء ، و هي في الحقيقة كتاب في الشرک ، قال " ابن قيم " : فلئن زعمتم أن ذلک تسلسل ، قلنا : صدقتم و هو ذو إمكان كتسلسل التأثير في المستقبل - و هل بينهما فرق - ، و " أبوعلى الجبائى " و ابنه " أبوهاشم" و " الأشعري " و " ابن طيب الباقلاني " و جميع أرباب الكلام الباطل فرقوا ، و قالوا : ذلک فيما لايزال ، و في الأزل ممتنع ؛ لأجل تناقض الأزلي و الأحداث . فانظر إلى التلبيس في ذا الفرق ترويجاً على العوران و العميان ما قال ذو عقل بأن ذا أزلي لذي ذمن و لا أعيان ، بل كل فرد فهو مسبوق بفرد ، و نظيره : كل فرد لاحق بفرد ، فالأحاد تفنى و النوع لايفنى أزلاً و أبداً ، و تعاقب الآفات ثابت في الذمن ، فكأن " الناظم " يريد أن يقول : إن الزمان كان موجوداً قبل هذه السماوات ، فلا مانع من وجود حوادث لا أول لها متعاقبة في الماضي في آفات متعاقبة لا أول لها ، و هو قول الدهرية نفاه الصانع كما لايخفى ، قوله : و هل بينهما فرق ، أقول راداً عليه : لو كان الناظم (ابن القيم) سعى في تعلم أصول الدين عند أهل العلم قبل أن يحاول الإمامة في الدين ، لبان له الفرق بين الماضى و المستقبل في ذلک ، و لعلم أن كل ما دخل في الوجود من

الحوادث متناه محصور . و أما المستقبل فلايحدث فيه حادث محقق إلا و بعده حادث مقدر لا إلى غير النهاية بخلاف الماضي ؛ كما سبق آنفاً . و قوله : و النوع لايفنى ، أقول راداً عليه : عدم فناء النوع في الأزل بمعنى قدمه ، و أين قدم النوع مع حدوث أفراده ، و هذا لايصدر إلا ممن به الجنون و الجهل بخلاف المستقبل ، و قد سبق بيان ذلك آنفاً . و العجب ! يلوك لسانه مصطلحات أهل المعقول من غير أن يفهم مرادهم ؛ ليظهر عند الأغبياء أنه جامع بين المعقول و المنقول . (نعوذ بالله من الضلال) و قوله : " بحوادث لا أول لها في الماضي " أقول راداً عليه : إذا كان كل فرد من أفراد الحوادث حادثاً في نفسه فعدم جميعها ثابت في الأزل ، ثم لايخلو إما أن يقارن ذلك العدم فرد من الأفراد الحادثة أولا ، فإن قارنه لزم اجتماع وجود الشيء مع عدمه ، و هو محال بضرورة العقل ، و إن لم يقارن ذلك العدم شيء من تلك الأفراد الحادثة لزم أن لها أولاً لخلو الأزل على هذا الفرض عن جميعها . قال القاضي " أبويعلى الحنبلي " في " المعتمد " : و الحوادث لها أول ابتدأت منه خلافاً للملاحدة ، و هو من أئمة الناظم - الشيخ ابن القيم -فيكون هو و شيخه من الملاحدة على رأي أبي يعلى ، فيكونان أسوأ حالا منه في الزيغ . و قال القاضي أبويعلى في موضع آخر من " المعتمد " : لايجوز وجود موجودات لا نهاية لعددها سواء كانت قديمة أو محدثة خلافاً للملاحدة ، و الدلالة عليه أن كل جملة لو ضممنا إليها خمسة أجزاء مثلاً لعلم ضرورة أنها زادت ، و كذلك عند النقص ، و إذا كان كذلك وجب أن تكون متناهية بجواز قبول الزيادة و النقصان عليها ؛ لأن كل ما تأتي فيه الزيادة و النقصان وجب أن تكون متناهية من جهة العدد ، فعجباً لابن قيم و عجباً لشيخه ، و تباً لكل من أسوأ حالاً في هذه المباحث من أبي يعلى ! انظر العاقل إلى هذه القبائح ، منها : إمكان التسلسل ، و منها :

نسبة أكابر علماء أشعرية إلى التلبيس، و منها : نسبة ذلك إلى القرآن ، و أنه لم يجئ أثر ينص على العدم المتقدم ، و لم يعلم هذا الشيخ و قد جاء : "كان الله و لاشيء معه " و الشيء يشمل الجسم و الفعل و النوع و الأحاد ، و قوله بدوام فعله سبحانه يقول : " حياة الله لا أول لها فيكون فعله لا أول له " أقول راداً عليه : القول بدوام فعله في جانب الماضي قول بحوادث لا أول لها ، و قد سبق آنفاً بطلانه ، و أما ثانياً فهذا تصريح منه بأن الله سبحانه فاعل بالإيجاب انخداعا منه بقول الفلاسفة القائلين بقدم العالم ، و قد أتى أهل الحق بنيانهم من القواعد ، و أن الناظم المسكين " الشيخ ابن القيم " بعيد عن فهم أقوال مولاء ، ثم يناقض الناظم - الشيخ ابن القيم - نفسه ، و يثبت لله سبحانه الاختيار ، و هو في الحالتين غير شاعر بما يقول : ﴿ تعالى الله عما يقول ﴾ و أرجو أن يفهم العاقل مهنا معنى لابد من اعتقاده ، و هو أن القائل بأن الله سبحانه فاعل بالإيجاب في ناحية ، و دين الإسلام كله في ناحية ، و أي مسلم يستطيع أن يقول : إن ربنا مرغم على فعل ما يفعله . قال ابن قيم في " النونية " : و ليس القديم سواه ، و الله سابق كل شيء . ما ربنا و الخلق مقترنين - و الله كان و ليس شيء غيره - لسنا نقول كما يقول اليوناني بدوام هذا العالم المشهود و الأرواح في الأزل و ليس بفان . أقول : فليعرف ذلك أهل الغرور بابن قيم ثم ليعرفوه ، أو لم يعلم كل عاقل هذا يناقض القول بحوادث لا أول لها و دوام الفعل في جانب الماضي ؟ و الناظم كم ينقض غزله ، فأصبحت مؤلفاته محشر الأقوال المتناقضة ، و لم ينخدع بها إلا من يظن أن العلم هو حشد المصطلحات من غير نظام يربط بعضها ببعض و بدون تمحيص الحق من الباطل ، نعوذ بالله من هذه الخرافات .

.... نعم ! أطلقوا القول بحدوث ما سوى الله تعالى لكن بمعنى الاحتياج إلى الغير لا بمعنى سبق العدم عليه ....

و لما كان لقائل أن يقول : إن الفلاسفة أيضاً يقولون بحدوث الكائنات فأجاب عنه الشارح بقوله : ((نعم ! أطلقوا القول بحدوث ما سوى الله تعالى)) : من الكائنات و المصنوعات ((لكن بمعنى الاحتياج إلى الغير)) : يعني الحدوث الذاتي ((لا بمعنى سبق العدم عليه)): يعني الحدوث الزماني و الحدوث الذاتي ينافي القدم الزماني لجواز أن يكون الشيء لا ابتداء لوجوده ، و هو مع ذلك محتاج في وجوده إلى غيره مثل العقول و النفوس القديمة عند الحكماء .

قال الحكماء: الحادث قسمان والقديم قسمان وتصوير العالم عندهم على الوجه الدقيق

قالوا : الحادث قسمان : حادث بالذات ، و يفسرونه بما يحتاج في وجوده إلى مؤثر سواء سبقه عدم أولا ، فالأول مثل أفراد الإنسان فإنها تحتاج في وجودها لمؤثر و قد سبقها العدم ، و الثاني نحو الأفلاك فإنها محتاجة في وجودها لمؤثر و لم يسبقها عدم . و حادث بالزمان و يفسرونه بما سبق وجوده عدم كأفراد الإنسان ، و القديم قسمان : قديم بالذات و يفسرونه بما لايحتاج في وجوده لمؤثر كذات الله سبحانه ، و قديم بالزمان و يفسرونه بما لم يسبقه احتياج في وجوده لموثر أولا ، فالأول كالأفلاك فإنها عندهم لم يسبقها عدم ، فإنها ناشئة عن العقول بطريق العلة ، و الثاني كذات الباري سبحانه ، و ظهر من هذا أن كل قديم بالذات قديم بالزمان و لا عكس، و أن كل حادث بالزمان حادث بالذات و لا عكس، فالله سبحانه قديم بالذات و الزمان ، و أفراد الإنسان حادثة بالذات و الزمان ، و الأفلاك حادثة بالذات قديمة بالزمان عند الفلاسفة .

و منشأ ذلک أنهم يقولون : واجب الوجود سبحانه واحد من كل جهة ، فلا قدرة له و لا إرادة له و لاصفة له زائدة على ذاته ، و الواحد من كل جهة إنما ينشأ عنه واحد بطريق العلة ، فالواحد الذي ينشأ عنه بطريق العلة يقال له : العقل الأول ، ثم أن ذلك العقل متصف بالإمكان من حيث أن الغير أثر فيه ، و بالوجوب لعلته ، فهو قديم لعلته حادث باعتبار ذاته ، فنشأ عنه باعتبار الجهة الأولى عقل ثان ، و نشأ عنه من الجهة الثانية فلک أول ، و هو فلک الأفلاک المسمى في لسان الشرع بالعرش ، و هذا العقل الثاني مدبر لذلک الفلک المذكور ، ثم إن هذا العقل الثاني المتصف بالإمكان من حيث أن الغير - و هوالعقل الأول أثر فيه بطريق العلة - واجب لعلته حادث لذاته قديم لعلته ، فنشأ عنه باعتبار الجهة الأولى فلک ثان ، و هو المسمى في لسان الشرع بالكرمي ، و نشأ عنه باعتبار الجهة الثانية عقل ثالث مدبر لذلک الفلک الثاني ، ثم إن ذلک العقل الثالث اتصف بالإمكان من حيث أن الغير أثر فيه و بالوجوب من حيث علته ، فنشأ عنه من الجهة الأولى فلک ثالث و هو السماء السابعة ، و نشأ عنه من الجهة الثانية عقل رابع مدبر لذلک الفلک الثالث ، و هكذا إلى سماء الدنيا ، فتكاملت الأفلاک بسماء الدنيا تسعة ، و العقول بالعقل المدبر لذلک الفلک عشرة ، و يسمون ذلک العقل المدبر لفلک القمر و هو سماء الدنيا بالعقل الفياض : لإفاضة الكون و الفساد على ما تحت فلک القمر من أنواع الحيوانات و النباتات و المعادن ، و بهذا ظهر لک وجهة قولهم : إن الأفلاک حادثة بالذات قديمة بالزمان ، و إنه لا أول لها ، تبعا لعلتها ، لأن المعلول يقارن العلة ، و مثلها في ذلک العقول و سائر الأنواع من الحيوانات و النباتات و المعادن ، و أما أفرادها فهي حادثة ذاتاً و زماناً ، و من هذا تعلم أن الفلاسفة يقولون بقدم عالم الأفلاک و العقول و أنواع الحيوانات قدماً زمانيًا ، و أنها موجودة بطريق العلة ، و لا شک أن هذا الكلام معناه المعتقد لهم فاسد ، فستروا فساده باصطلاحاتهم التي اصطلحوا عليها من تقسيم القديم لقسمين : قديم بالذات

و قديم بالزمان ، و عرفوا كلاً بتعريف ، و تقسيم الحادث لقسمين : حادث بالذات ، و حادث بالزمان ، و عرفوا كلاً بتعريف المفيد ، لكون العالم حادثاً بالذات و إن كان قديما بالزمان ، و هذه الاصطلاحات تخفى على كثير من أهل العلم :

قال أهل السنة: العالم حادث بالذات و بالزمان و الرد على متأخري الأشاعرة

و أما أهل السنة فيقولون : العالم كله حادث بالذات و بالزمان ، و مسبوق بالعدم . قال في " العمدة " و غيرها من العقائد الحنفية الماتريدية : إن المحدث ما يتعلق وجوده بغيره ، و القديم ما لايتعلق وجوده بغيره ، و لهذا لم يقع للمتقدمين من أهل الحق حاجة الى الاستدلال على حدوث العالم ، و إنما تجشمه المشتغلون بالكلام ، أليس أنّ حدوث العالم يوخذ من الخلق الوارد في التنزيل و الأحاديث ، و ليس للخلق معنى للإيجاد ، و أما تفسيره بالمسبوقية بالعدم بالذات - و هو الحدوث الذاتي - أو بالزمان - و هو الزماني - قد اصطلح عليه الفلاسفة ، و حكموا بالحدوث بالمعنى الثاني ، و هو مستحيل الإثبات بالنسبة إلى بعض الممكنات ، فلزمهم أن يثبتوا الجزء معنى الحدوث و معنى القديم ، فقسموه أيضا إلى الذاتي و الزماني ، ثم المتكلمون من متأخري الأشاعرة و من يحذو حذوهم من المتفلسفة قالوا بإمكان الصفات و زيادتها على الذات، بنوا الاعتقاد في أن الحدوث بالمعنى الثاني أعني : الحدوث الزماني هو الحدوث الذي من ضروريات الدين ، و قرروه مراد المشائخ المتقدمين و الفقهاء المجتهدين ، و نصبوا فيه الخلاف مع الفلاسفة ، و جادلوهم بالباطل . (و ليت شعرى) أي آية تليت فيه و أي رواية وردت عليه ، أم من ضررة تدعو إليه ، و أئمة الشرع و عظماء الأمة ما زادوا في هذا الباب على اعتقاد : أن العالم مخلوق الله جل جلاله و لا خالق سواه سبحانه . و بالله التوفيق و منه الوصول إلى التحقيق .

.... ثم أشار إلى دليل حدوث العالم بقوله : إذ هو - أي العالم - أعيان و أعراض : لأنه إن قام بذاته فعين و إلا فعرض ، و كل منهما حادث لما سنبين ، و لم يتعرض له المصنفّ لأن الكلام فيه طويل ، لايليق بهذا المختصر، كيف ! و هو مقصور على المسائل دون الدلائل........................

قال الشارح - روح الله روحه - ((ثم أشار)) : يعني الإمام النسفي إشارة إجمالية ((إلى دليل حدوث العالم)) : حدوثاً واقعيًا ، ((بقوله إذ هو أي العالم)) : كله ((أعيان و أعراض)) : هذا صغرى القياس و معناه : العالم ينقسم إلى أعيان و أعراض ((لأنه)): بيان لدليل الحصر، ((إن قام بذاته فعين)) : في عرفهم ، و أما في عرف الفيلسوف فجوهر ((و إلافعرض)) : يعني العين عبارة عن الماهية تكون بنفس ذاتها عينية عن الموضوع ، و العرض عبارة عن الماهية تكون بنفسها محتاجة إلى المحل .

قوله: وكل منهما حادث والبرهان عليه

((و كل منهما حادث)) : و هذا كبرى القياس ، و برهانه إذ لوكان شيء منها قديما لكان ذلک الشيء مستغنيا عنه سبحانه ، كيف ! و هو سبحانه الذي يجب أن يفتقر إليه كل ما سواه ، فلوكان شيء من العالم قديماً لكان ذلک الشيء واجب الوجود ، لايقبل العدم أصلاً سابقاً و لا لاحقاً ، و إذا كان لايقبل العدم لم يفتقر إلى مخصص ، كيف ! و كل ما سواه تعالى مفتقر إليه غاية الافتقار ابتداءاً و دواماً ، فوجب إذن الحدوث لكل ماسواه سبحانه . و قد يقال : إن اعتقاد حدوث العالم واجب لأن اعتقاد قدمه كفر ؛ خلافا للفلاسفة القائلين بقدم بعضه كالعقول و الأفلاک و العناصر و الأنواع ، و حدوث بعضه كالأشخاص المولدة من العناصر.

لاتأثير لشيء من الكائنات من الأسباب العادية، والفرق ثلاثة، دليل حدوث الأجرام يتوقف على إثبات زائد عليها

و يؤخذ من افتقار كل ما سواه إليه أن لاتأثير لشيء من الكائنات من الأسباب العادية في أثر ما ، و إلا لزم أن يستغني ذلک الأثر عن الله سبحانه ، فالنار مثلاً لاتؤثر في الإحراق بذاتها ، و إلا لكان الإحراق مستغنيا عنه سبحانه ، و كذلک السكين لاتؤثر في القطع بذاتها ، و إلا كان ذلک القطع مستغنيا عنه لأن الأثر إنما يفتقر لمؤثره و هو غير الله و هذا باطل ، كيف ! و هو الذي يفتقر إليه كل ما سواه من الذوات و الصفات في الوجود و العدم . و الحاصل أن الفرق ثلاثة : فرقة أهل السنة القائلة : المؤثر هو الله عند وجود الأسباب ، لا أن التاثير بها بذاتها و لا بقوة أودعت فيها وفرقة كفار : وهم القائلون بتاثير الأسباب بذاتها ، و هؤلاء يؤخذ الرد عليهم من الطرف الثاني : و هو افتقاركل ماسواه إليه و فرقة مؤمنة على المعتمد : و هي القائلة : إن الأسباب العادية تؤثر بقوة أودعت فيها و يؤخذ الرد عليهم من الطرف الأول : و هو استغنائه عن كل ما سواه . فتأمل و لاتغفل .

((لما سنبين)) : من الدليل القطعي و البرهان العقلى ((و لم يتعرض له المصنفؒ)) : يعني إلى الكبرى و دليلها ((لان الكلام فيه طويل ، لايليق بهذا المختصر ، كيف ! و هو مقصور على المسائل دون الدلائل)) :

وجه الاستدلال على هذه الأمور السبعة

يعني أن دليل حدوث الأجرام يتوقف على إثبات زائد عليها ، و هو الأعراض ، و حدوث ذلک الزائد و ملازمة الأجرام لذلک الزائد و إثبات

استحالة حوادث لا أول لها ، و الأمر الثاني و هو حدوث الزائد متوقف على أمور أربعة : إبطال قيام ذلك الزائد بنفسه ، و إبطال انتقاله ، و إبطال كمونه و ظهوره ، و إثبات استحالة عدم القديم ، فجملة الأمور المحتاج لها سبعة : الأول إثبات زائد على الأجرام ، و الثاني : إبطال قيامه بنفسه ، و الثالث : إبطال انتقاله ، و الرابع : إبطال كمونه و ظهوره ، و الخامس : إثبات استحالة عدم القديم ، و السادس : إثبات كون الأجرام لاتنفك عن ذلك الزائد، و السابع : استحالة حوادث لا أول لها . و ذلك أن للفلسفي القائل بقدم العالم أن يعترض و يقول : لانسلم وجود زائد على الأجرام المعبر عنها بالأعراض ، سلّمنا وجود هذا الزائد ، فلانسلم حدوثه ؛ لم لايكون قبل عروضه على الجرم قائماً بنفسه ، أو انتقل له من جرم آخر ، أو كان كامناً فيه ثم ظهر ، و هو في هذه الصور الثلاث قديم ، أو إن ذلك الزائد على الأجرام قديم قام بالجرم ثم انعدم ، سلمنا حدوثه لكن لانسلم أن الأجرام ملازمة لذلك الزائد لم يجوز انفكا كها عنه ، سلمنا لكن لانسلم كل ما لازم الحادث فهو حادث ؛ لأنه لايلزم ذلك إلا لوكان أفراد ذلك الزائد الحادث لها مبدأ و نحن نوافق على حدوثها ، لكن نقول : لا أول لها فالفلك مثلاً و إن لازمته حركات حادثة لايلزم حدوثه إلا لوكان بجملة تلك الحركات مبدأ ، ليلزم من قدمه وجود المحال ، و هو وجود الجرم عاريا عن الحركة و السكون المستلزم لارتفاع النقيضين ، أما لوكانت الحركات لا أول لها فلايلزم أن يكون الفلك حادثاً بل هو قديم و ملازم لتلك الحوادث التي لا أول لها ، و وجه الاستدلال على هذه الأمور السبعة أن نقول : أما الأول- و هو إثبات زائد على الأجرام تتصف الأجرام به - ، فهو ضروري لايحتاج إلى دليل إذ ما

من عاقل الا و هو يحس أن في ذاته معانى زائدة عليها ، و أما الثاني- و هو إبطال قيام العرض بنفسه - و أما الثالث - و هو إبطال انتقاله - ، فدليلهما أنه لو قام العرض بنفسه أو انتقل لزم قلب حقيقته ، لأن الحركة مثلا حقيقتها انتقال الجوهر من حيز لآخر، فلو قامت بنفسها أو انتقلت لزم قلب تلك الحقيقة و صيرورة العرض جوهرا ، إذ الانتقال و القيام بالنفس من خواص الأجرام ، و أما الرابع - و هو الكمون و الظهور - فوجهه أن الكمون و الظهور يؤدي إلى اجتماع الضدين في المحل الواحد ، لأن الجوهر إذا تحرك مثلاً و السكون كامن فيه زمن حركته لزم اجتماع الضدين - و هما الحركة و السكون - ضرورةً ، و أما الخامس - و هو إثبات استحالة عدم القديم - فوجهه أنه لو انعدم لكان وجوده جائزاً لا واجبا و الجائز لايكون إلا محدثا فيكون هذا القديم محدثا و هو تناقض ، و أما السادس - و هو إثبـــات كون الأجرام لاتنفك عن ذلك الزائد - فهو ضروري لأنه لايعقل كون الجرم منفكا عن كونه متحركا أو ساكنا مثلاً ، إذ لو انفك عن الحركة و السكون لزم ارتفاع النقيض و هما حركة و لا حركة و سكون و لا سكون ، و أما السابع - و هو إثبات استحالة حوادث لا أول لها - فله أدلة كثيرة و أقربها ما سبق آنفاً ، و هو إذا كان كل فرد من أفراد الحوادث حادثا في نفسه فعدم جميعها ثابت في الأزل ، ثم لايخلو إما أن يقارن ذلك العدم فرد من الأفراد الحادثة أولا، فإن قارنه لزم اجتماع وجود الشيء مع عدمه و هو محال بضرورة العقل ، و إن لم يقارن ذلك العدم شيء من تلك الأفراد الحادثة لزم أن لها أولاً لخلو الأزل على هذا الفرض عن جميعها . و بالله التوفيق و منه الوصول إلى التحقيق .

.... فالأعيان ما أي ممكن يكون له قيام بذاته بقرينة جعله من أقسام العالم ، و معنى قيامه بذاته عند المتكلمين أن يتحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شيء آخر ....

((فالأعيان ما أي ممكن)) : الذي يجوز وجوده و عدمه بحيث يستوى إليه نسبة الوجود و العدم ، ((يكون له قيام بذاته)) : و إنما فسر بالممكن احترازا عن الواجب الوجود ، فإنه و إن كان قائما بذاته لكنه ليس ممكناً بل واجباً .

و معنى قيام الواجب بذاته استغنائه بذاته عما سواه

و معنى قيام الواجب بذاته استغنائه عما سواه في وجوده و ذاته و صفاته و أفعاله . قال " العارف المحقق السنوسي " في " شرح الصغرى لأم البراهين " : يستحيل عليه تعالى أن لايمكن قائما بنفسه ، و معنى قيامه بنفسه أنه عبارة عن استغنائه عن المحل و المخصص، أي ليس هو معنى من المعاني أي الأشياء التي ليست بذوات ، فيحتاج إلى محل أي ذات يقوم بها ، و ليس أيضاً بجائز العدم ، فيحتاج إلى مخصص أي الفاعل الذي يخصص كل جائز ببعض ما جاز عليه ، بل هو واجب القدم و البقاء لايقبل ذاته العلي و لا صفاته الرفيعة العدم أصلا ، فهو المنفرد بالغنى المطلق . فافهم .
((بقرينة جعله)) : يعني الأعيان ((من أقسام العالم)) : يعني إنا فسرنا كلمة ما بالممكن من أجل هذه القرينة ، فالأعيان لاتتناول الواجب ((و معنى قيامه)) : يعني قيام العين أو الممكن ((بذاته عند المتكلمين أن يتحيز بنفسه)) : و معنى تحيز بالذات : أن يكون الشيء مشارا إليه بالإشارة الحسية بالذات ، لا أن يكون تحيزه غير معلول لتحيز أشياء أخر ، و إلا لخرجت الأجسام لأن تحيـز ما بواسطة تحيزات أجزائها ((غير تابع تحيزه لتحيز شيء آخر)) : فيخرج عن التعريف المجموع المركب من عين وعرض ، كالسرير المركب من الخشب و الهيئة العارضة له ، لأن تحيزه بواسطة جزئه الذي هو العين ، و بعض الناس على أنه داخل في الأعيان بناءًا منهم على أن ذلك المؤلف ليس إلا عبارة عن الأجزاء المخصوصة و الهيئة الاجتماعية ملحوظة معها ، لا على سبيل أنها مقومة إذ هي أمر اعتباري لا وجود له .

.... بخلاف العرض فإن تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذي هو موضوعه أي محله الذي يقومه ، و معنى وجود العرض في الموضوع هو أن وجوده أي نفسه هو وجوده في الموضوع و لهذا يمتنع الانتقال عنه ....

قالوا: العرض لا وجود له في نفسه أصلا و الرد عليه

((بخلاف العرض فإن تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذي هو موضعه أي محله الذي يقومه)) : فعلى هذا لايقال للمكان أنه موضوع ((و معنى وجود العرض في الموضوع هو أن وجوده أي نفسه هو وجوده في الموضوع)) : يعني و فسرت التبعية في التحيز بأن يكون وجود العرض في نفسه هو وجوده في الموضوع ، و لا وجود له في نفسه أصلاً ، فيستحيل انتقاله عن الموضوع ؛ لأنه فرع أن يكون له وجود في نفسه حتى لايحتاج إلى الموضوع في حين الانتقال . و الحق : أن العرض له وجود في نفسه و إن كان لايتحقق إلا في الموضوع ، و عدم التمايز إنما هو في الحس . ألا ترى أنه يقال : وجد العرض فقام بالموضوع ، فتخلل الفاء شاهد عدل على المغايرة بين الوجودين وجوده في نفسه و وجوده في المحل ، على أن الوجود الأول مغائر بالضرورة للثاني ، لأنه كثيراً ما يتحقق وحده ، فلايمكن اتحادهما ، و يكفي في امتناع انتقال العرض عن الموضوع : أنه لاتتحقق لوجوده إلا فيه و إذا كان وجوده في نفسه هو وجوده في محله ، كان زواله و انتقاله عن ذلك المحل زوالا و انتقالا لوجوده في نفسه ضرورة : أن زواله عن محله زوال لوجوده في محله فتأمل . ((و لهذا)) : يعني لكون وجوده في نفسه هو وجوده في محله ((يمتنع الانتقال عنه)) : و يبرهن عليه أن العرض يفتقر في تشخصه إلى الموضوع ، فيكون الموضوع من جملة المشخصات ، فلايصح الانتقال عنها ، و ذلك لأنه إذا كان الموضوع مشخصاً لها تكون محتاجة إلى موضوع مشخص ، لأن الموضوع المبهم لايكون من حيث هو مبهم موجوداً في الخارج ، و ما هو كذلك لايفيد تشخص ما هو حال فيه ، فالعرض إذا لايتحقق وجوده إلا بموضوع بعينه فلايصح عليه الانتقال .

.... بخلاف وجود الجسم في الحيز ، فان وجوده في نفسه أمر ، و وجوده في الحيز أمر آخر ، و لهذا ينتقل عنه و عند الفلاسفة معنى قيام الشيء بذاته : استغناؤه عن محل يقومه و معنى قيامه بشيء آخر اختصاصه به ، بحيث يصير الأول نعتا و الثاني منعوتا ، سواء كان متحيزا كما في سواد الجسم أولا كما في صفات الباري عز اسمه ، و المجردات ....

((بخلاف وجود الجسم في الحيز ، فإن وجوده في نفسه أمر ، و وجوده في الحيز أمر آخر ، و لهذا ينتقل عنه)) : يعني بخلاف الجسم ، فإن الجسم غير متحاج في وجوده و تشخصه إلى الحيز ، بل يحتاج الجسم في تحيزه إلى حيز غير معين فلايمتنع أن ينتقل من حيز إلى آخر ، ثم الواقع في كلام أهل هذا الفن ألفاظ ثلاثة : التحيز و المتحيز و الحيز ، فالمتحيز : الجرم ، و التحيز : اخذه قدر ذاته من الفراغ ، و الحيز : هو القدر الذي أخذه الجرم من الفراغ ، و إنما عبرنا بالجرم دون الجسم و الجوهر ، لأنه أعم منهما ، إذ هو عبارة عما أخذ قدر ذاته من الفراغ ، سواء كان مركبا أولا ، و الجوهر هو الذي لم يتركب بان بلغ في الدقة إلى حد لايقبل معه القسمة عقلا ، و الجسم عبارة عما تركب من جوهرين فأكثر.

الفلاسفة لاتختص بأمة من الأمم

((و عند الفلاسفة)) : و اعلم : أن الفلاسفة لاتختص بأمة من الأمم ، بل هم موجودون في سائر الأمم و إن كان المعروف عند الناس الذين اعتنوا بحكاية مقالاتهم : هم فلاسفة اليونان فهم طائفة من طوائف الفلاسفة ، و هؤلاء أمة من الأمم ، لهم مملكة و ملوك و علمائهم فلاسفتهم ، و من ملوكهم " الإسكندر المقدونى " - و هو ابن فيلبس - ، و ليس هو بالإسكندر " ذي القرنين " الذي قص

الله نبأه في القرآن العظيم بل بينهما قرون كثيرة ، و بينهما في الدين أعظم التباين ، فذوالقرنين كان رجلا صالحاً موحّداً للّه سبحانه ، يومن بالله جل شانه ، و ملائكته و كتبه و رسله و اليوم الآخر ، و كان يغزو عباد الأصنام ، و بلغ مشارق الأرض و مغاربها ، و بنى السد بين الناس و بين " يأجوج و مأجوج " ، و أما هذا المقدولي فكان كافراً مشركاً يعبد الأصنام هو و أهل مملكته، و كان " أرسطاطاليس " و زيره ، و هو الذي غزا دار بن بهمن بن اسفنديار ملک الفرس في عقر داره ، فثل عرشه و مزق ملكه و فرق جمعه ، ثم دخل الصين و الهند و بلاد الترک ، و كان لليونانيين في دولته عز و سطوة بسبب وزيره " أرسطو " ، فإنه كان مشيره و وزيره و مدبر مملكته . و المقصود : أن الفلاسفة اسم جنس لمن يحب الحكمة و يؤثرها ، و قد صار هذا الاسم في عرف كثير من الناس مختصاً بمن خرج عن ديانات الأنبياء و لم يذهب إلا إلى ما يقتضيه العقل في زعمه ، و أخص من ذلک أنه في عرف المتأخرين اسم لأتباع " أرسطو " و هم " المشاؤن " خاصة ، و هم الذين هذب ابن سينا طريقتهم و بسطها و قدرها ، و هي التي يعرفها بل لايعرف سواها المتأخرون من المتكلمين ، و هولاء فرقة شاذة من فرق الفلاسفة و مقالاتهم واحدة من مقالات القوم .

((معنى قيام الشيء بذاته استغنائه عن محل يقومه)) : يعني يحصل الشيء و يميزه فهو شامل لقيام الواجب بذاته كالحادث ، و الموضوع و المحل مترادفان عند المتكلمين ، و كذا العرض و الحال واحد عندهم ، و قال الفلاسفة : المحل أعم من الموضوع ، و كذا الحال أعم من العرض و هذا واضح في موضعه ((و معنى قيامه بشيء آخر اختصاصه به)) : يعني اختصاصه بشيء ((بحيث يصير الأول نعتاً و الثانى منعوتا)) : يعني التعلق الخاص الذي يصير به أحد المتعلقين نعتا للآخر و الآخر منعوتا ، و الأول يعني النعت حال و الثاني يعني المنعوت محل ، مثل التعلق بين لون البياض و الجسم المقتضي ، لكون البياض

نعتا للجسم و كون الجسم منعوتاً بأن يقال جسم أبيض ((سواء كان)) : يعني الشيء الآخر ((متحيزاً كما في سواد الجسم أولا كما في صفات الباري تعالى و المجردات)) : يعني العقول و النفوس المجردة عن المادة . و الحاصل أن قيام الوصف بالموصوف قيل : إنه عبارة عن تبعيته له في التحيز ، فالتحيز ثابت بالذات للجسم و هو للوصف بالتبعية ، و أنت خبير بأن هذا لايصدق إلا على أوصاف الجسم ، أما أوصاف الباري فمقتضاها أنه لايقال : إنها قائمة به تعالى و لايقال : إنها قائمة بالمحل ، و اعترض هذا " العلامة السعد " بأنا لانسلم : أن هذا أي التبعية في التحيز معنى قيام الصفة بالموصوف ، بل نقول معنى قيام الشيء بالشيء اختصاصه به بحيث يصير نعتًا له و هو منعوت به ، و هو بهذا المعنى لايختص بالمتحيز، فيشمل صفات الباري ، و كذا صفات المجردات عند من يقول به ، و علم من ههنا أن العرض عندهم يطلق على صفات الباري سبحانه و المجردات ، و إليه ذهب بعض المتأخرين من المتكلمين و ادّعوا أن صفات الله سبحانه من الممكنات ، و هي لاتخرج عن العرض ، و الصواب أن العرض أخص من الصفة فكل عرض صفة و لا عكس بدليل أنه يقال : صفات الله لا أعراضه ، فالعرض لايكون إلا حادثا و الصفة قد تكون حادثة إذا كانت لحادث و قد تكون قديمة إذا كانت لقديم ؛ فتدبر.

قال الحكماء: الجواهر منحصرة في خمس ورد الشيخ إبراهيم على الفخر وردنا على الشيخ

و اعلم قال الفلاسفة : الجوهر منحصر في خمسة : الهيولى الأولى و الصورة و الجسم و النفس و العقل ، و ذلك لأن الجوهر إما أن يكون محلا لجوهر آخر و هو الهيولى أو حالا في الجوهر و هوالصورة أو مركبا منهما فهو الجسم ، أو لايكون كذلك يعني لايكون محلا و لا حال اولا مركبا منهما و هو

المفارق ، و المفارق إن تعلق بالجسم تعلق التدبير و التصرف فهو النفس ، و إن لم يتعلق بالجسم تعلق التدبير و التصرف فهو العقل . قال " الشيخ إبراهيم "(١) في " شرح أم البراهين " : إن الموجودات بالنسبة إلى المحل و المخصص أربعة اقسام ، قسم : لايفتقر إليهما و هو ذات الله تعالى و قسم : يفتقر إليهما و هو أعراض الحوادث و قسم : لايفتقر إلى المحل و يفتقر إلى المخصص و هو ذات الحوادث و قسم : يقوم بالمحل و لايفتقر إلى المخصص و هو صفات الله تعالى ، و قد أساء " الفخر" (٢) الأدب حيث عبر عن هذا السقم بالافتقار نظراً منه إلى استحالة قيام صفاته تعالى بنفسها ، و وجوب قيامها بالذات الأقدس ؛ مع غفلته عما يوهمه التعبير بالافتقار ، أقول راداً عليه : إن إطلاق المحل على ذات الله تعالى فيه إساءة أدب أيضاً ، و قد وقعت أنت فيه كالفخر ، إذ المحل يوهم ما لايليق ، ففي المقاصد : فإن الحلول ملاقاة موجود لموجود بالتمام لا على سبيل المماسة و المجاورة ، بل بحيث لايكون بينهما تباين في الوضع ، و يحصل للثاني صفة من الأول كملاقاة السواد للجسم و يسمى الأول حالا و الثاني محلا و لا شك أن الحلول بهذا المعنى يستحيل على الله سبحانه ، فليس ذاته محلا و صفاته حالة فيه أيضاً ، و أما صفات الباري فالفلاسفة لايقولون بها ، و المتكلمون لايقولون بكونها أعراضا و لا بكو نها حالة بالذات، بل قائمة بها بمعنى اختصاص الناعت ، و في الأنوار القدسية ما نصه : النور الثالث عشر أنه لايجوز أن يقال : صفاته تعالى حلت في ذاته و لا ذاته محل لصفاته و إن كان مجازاً ، و لايقال : صفاته معه و لا مجاورة له و لا فيه ، و بعد هذا لايرد نقد الشيخ على الفخر ، فافهم .

---

(١) شيخ الاسلام إبراهيم البيجوري

(٢) الإمام فخر الدين الرازي

.... هو أي ماله قيام بذاته من العالم ، إما مركب من جزئين فصاعدا و هو الجسم ، و عند البعض لابد له من ثلاثة أجزاء ليتحقق الأبعاد الثلاثة ، أعني الطول و العرض و العمق ، و عند البعض من ثمانية أجزاء ليتحقق تقاطع الأبعاد الثلاثة على زوايا قائمة ، و ليس هذا نزاعا لفظيا راجعا إلى الاصطلاح ، حتى يدفع بأن لكل أحد أن يصطلح على ماشاء ،.......................................

البحث في مباحث الجواهر

((و هو أي ماله قيام بذاته من العالم ، إما مركب)) : يعني العين ينقسم إلى الجسم و الجوهر الفرد ، فالجسم عند الفلاسفة مؤلف من المادة و الصورة ، و عند المتكلمين الجسم مؤلف من الجواهر الفردة ، ثم اختلفوا في أقل ما تحقق به تلك القسمة ، فقيل : مؤلف ((من جزئين فصاعداً)) : و قيل : من أربعة ، و قيل : من ستة ، ((و هو الجسم و عند البعض لابد له من ثلاثة أجزاء ليتحقق الأبعاد الثلاثة أعني الطول و العرض و العمق ، و عند البعض من ثمانية أجزاء ليتحقق تقاطع الأبعاد الثلاثة على زوايا قائمة)) : و هذه الأقوال دائرة بين الأشاعرة و المعتزلة ، و هي مع أدلتها مذكورة في المطولات ((و ليس هذا نزاعا لفظيا)) : و هو أن يكون مراد كل واحد من الخصمين عين مراد الآخر و نظيره ، قال أهل السنة : إن القرآن غير مخلوق يعني غير حادث ، فأرادوا به الكلام النفسي ، و قالت المعتزلة : إنه مخلوق يعني حادث ، فأرادوا به الكلام اللفظي ((راجعا إلى الاصطلاح حتى يدفع)) : هذا الاختلاف و النزاع ((بأن لكل أحد)) : من الأشاعرة و المعتزلة ((أن يصطلح على ما شاء)) : من التأليف في أقل المراتب الجسمية .

.... بل هو نزاع في أن المعنى الذي وضع لفظ الجسم بإزائه : هل يكفي فيه التركيب من جزئين أم لا ، احتج الأولون بأنه يقال لأحد الجسمين إذا زيد عليه جزء واحد أنه أجسم من الآخر ، فلو لا أن مجرد التركيب كاف في الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء أزيد في الجسمية و فيه نظر ؛ لأنه أفعل من الجسامة بمعنى الضخامة و عظم المقدار ، يقال : جسم الشيء أي عظم ، فهو جسيم و جسام بالضم . و الكلام في الجسم الذي هو اسم ....

((بل هو نزاع في أن المعنى الذي وضع لفظ الجسم بإزائه : هل يكفي فيه التركيب من جزئين أم لا)) : فعلى هذا يكون النزاع معنويا ، و هو أن يكون اختلاف نظّار في المعنى ، فيشير إلى أن للجسم معنى معيناً اختلف في تحققه ، و نظيره ما سبق آنفا ، و قال المتكلمون : العالم عبارة عن ما سوى الله جل شأنه حادث بجميع أجزائه ، و قالت الفلاسفة : العالم عبارة عما سوى الله سبحانه ليس بحادث بجميع أجزائه .

((احتج الأولون)) : الذين يقولون : أقل ما يتركب منه الجسم جزئان فقط ، و استدلوا على ذلك ((بأنه يقال لأحد الجسمين)) : يعني المتساويين في المقدار دون الأجزاء ((إذا زيد عليه جزء واحد إنه أجسم من الآخر فلو لا أن مجرد التركيب كاف في الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء أزيد في الجسمية)) : و انت خبير بأن ذلك لايصح أن ينتج منه هذا ، فإن الزيادة في الجسمية إنما تعقل بعد تحقق أصلها ، و هل يحصل ذلك بجزئين أو ثلاثة أو غيرهما ؟ لا شك أنه يظل الأمر محتملاً ((و فيه نظر)) : يعني ورد أيضاً ((لأنه أفعل)) : يعني إن أجسم ، أفعل تفضيل ((من الجسامة بمعنى الفخامة و عظم المقدار ، يقال : جسم الشيء أي عظم ، فهو جسيم و جُسام بالضم)) : و حاصله أنه ليس المراد من محاورتهم : هذا أجسم من الآخر ، هذا إذا زيد في الجسمية بل معناه أنه أزيد في الجسامة ((و الكلام في الجسم الذي هو اسم)) : يعني ذات غير مشتق .

.... **لا صفة أو غير مركب كالجوهر ، يعني العين الذى لايقبل الانقسام ؛ لا فعلاً ولا وهماً ولا فرضاً ، وهو الجزء الذي لايتجزأ ، ولم يقل : وهو الجوهر..............................**

((لا صفة)) : بمعنى العظيم ، و لا يخفي عليك أنه لايقيم رداً لدليلهم ، فإن الجسم مأخوذ من الجسامة ، و المعاني المنقول عنها - يعني المعاني اللغوية - ملحوظة في الألفاظ المنقولة و بعد ، فالاختلاف بينهما لفظي لغوي يرجع الأمر فيفيه إلى اللفظ و اللغة ، و المطلع عليها يرى أن المعتبر في الجسم مجرد التأليف، و لا دخل لوجود الأبعاد الثلاثة في تحقق معنى الجسم فالحق مذهب أهل السنة ((أو غير مركب كالجوهر يعني العين الذي لايقبل الانقسام)) : أصلاً وراساً ، ((لا فعلاً)) : يعني بفك : و هو مطلق الفصل أو قطع ، و هو الفصل بنفوذ جسم فيه .

((و لا وهماً)) : يعني إن القوة الوهمية لاتدرک مقداراً لايقبل الانقسام و الانفصال ، لاتدرک الأمور الصغيرة جدًا ، فلاتستطيع قسمتها ((و لا فرضا)) : يعني و لا فرضاً عقليًا مطابقا للواقع ، و إن أمكن أن يفرض العقل قسمته ؛ لأنه يفرض المستحيلات . و الحاصل أنه لايقبل التجزء أصلاً لا قطعاً لصغره ، أنه لصغره لايدرک الحس ، و لايقدر على استحضار ، و لا كسراً لصلابة ، و لا وهماً لعجز الوهم من تميز طرف منه عن طرف ، و لا فرضاً عقليًا . و الفرق بين القسمة الوهمية و القسمة من وجهين : أحدهما على أن القسمة الوهمية متناهية ، و القسمة الفرضية غير متناهية ؛ لأن القوة الوهمية لاتقدر على تحصيل إدرا كات غير متناهية بخلاف العقل ، و ثانيهما : أن الانقسامات المفروضة في القسمة الوهمية جزئية ، و في القسمة العقلية كلية ، و ذلک لأن القوة الوهمية لاتدرک الامور الكلية بخلاف العقل . ((و هو الجزء الذي لايتجزأ)) : قال الشارح البارع : ((ولم يقل : وهو الجوهر)) : كما في قسيمه و عديله و هو الجسم .

.... احترازاً عن ورود المنع بأن ما لا يتركب لا ينحصر عقلا في الجوهر بمعنى الجزء الذي لايتجزأ بل لابد من إبطال الهيولى والصورة والعقول والنفوس المجردة ....

((احترازاً عن ورود المنع)) : قال الفاضل المحشي[١] المدقق : و إن أمكن دفعه بأن المقصود بالتقسيم حصر العين الذي يثبت وجوده ، و ليس وجود شيء من الهيولى و الصورة و النفوس بثابت عندنا ، فهي خارجة عن المقسم ، و قال " الدسوقي ":[٢] إن حصر العالم في شيئين مذهب جمهور أهل السنة ، و أثبت الفلاسفة و " الغزالي " قسماً آخر غير الأجرام و الأعراض ليس بمتحيز و لا قائم بمتحيز ، و سموه بالمجردات لتجردها عن المادة و عن الجرمية و العرضية ، و ذلك كالعقول و النفوس هي الأرواح و كالملائكة على ما قال " الغزالي " أقول : و هذان القولان هذيان و خلاف الواقع و خلاف التحقيق ، تأمل و لاتغفل .((بأن ما لايتركب لاينحصر عقلاً في الجوهر بمعنى الجزء الذي لايتجزأ بل لابد من إيطال الهيولى و الصورة)) : يعني لايكفي في ثبوت هذا الحصر و إلزام الفلاسفة به بمجرد الدعوى ، بل لابد من إبطال هذه الأشياء .

قوله: والعقول، المراد به الملائكة الكروبيون

((و العقول)) : قال بعض المتبحرين : يريدون بها الملائكة الكروبيين في لسان الشرع ، و ليس لها تعلق بالأجسام بطريق التدبير و التصرف ، و عددها في السلسلة الطولانية يجب أن لايكون من العشرة بناءًا على تتبع الأفلاك التي دلت عليها الأرصاد ، و احتاجوا إلى إثباتها في انتظام أحوا لها ، قال " الشيخ الرئيس " : الجواهر الأولى الروحانية التي هي مبدعاته و أقرب مخلوقاته منزلة عنده ، و الدلالة على كثرتها و اختلاف مراتبها و طبقاتها و الغنى الذي يتعلق بكل منها في تتميم الكل ، و هذه

---

(١) صاحب الخيال المحشي الفاضل .(٢) في حواشيه على شرح الصغرى لأم البراهين رتبة الملائكة الكروبيين .

قوله: والنفوس، المراد به الملائكة المدبرات

((و النفوس المجردة)) : قال بعض المتبحرين : و هي في لسان الشرع الملائكة المدبرات ، و ذلك لأن دوام استدارة حركات الأفلاك يستدعي أن تكون صادرة عن نفس مجردة دائمة الوجود لاستحالة الحركة الطبعية و القسرية عليها ، قال الشيخ الرئيس : الجواهر الروحانية الثانية التي هي بالجملة دون جملة تلك الأولى ، و دون درجاتها و طبقاتها ، و هذه الملائكة المؤكلة بالسماوات ، و حملة العرش ، و مدبرات الطبعية ، و متعهدات ما يتولد في عالم الكون و الفساد .

بين الشيخ "الرئيس" طبقات أخرى للملائكة

و بعد هذه الطبقات بيّن الشيخ الرئيس طبقات أخرى للملائكة ، و بين أفعالها و أعمالها و تصرفاتها في السماوات و سائر الكائنات .

قال ابن قيم: الفلاسفة لا يعرفون الملائكة، هذا صدر من جهله و غفلته

و من ههنا ظهر أن ما أفاده " ابن قيم " ، و قال : و أما الإيمان بالملا ئكة فالفلاسفة لايعرفون الملائكة و لايؤمنون بهم ، و إنما الملائكة عندهم ما يتصوره النبي بزعمهم في نفسه من أشكال نورانية ، هي العقول عندهم ، و هي مجردات ليست داخل العالم و لا خارجه و لا فوق السماوات و لا تحتها ، و لا هي أشخاص تتحرك ، و لاتقعد و لاتنزل و لاتدبر شيئاً ، و لاتتكلم و لاتكتب أعمال العبد ، و لا لها إحساس و لا حركة البتة ، و لاتنتقل من مكان إلى مكان ، و لاتصف عند ربها و لاتصلي ، و لا لها تصرف فيأمر العالم البتة ، فلاتقبض نفس العبد و لاتكتب رزقه و أجله و عمله ، و لا عن اليمين و عن الشمال قعيد ، كل هذا لاحقيقة له عندهم البتة . تم كلامه بلفظه . لايذهب على اللبيب أن هذا كله صدر عن غفلته و جهله و عدم علمه و فهمه بعلوم الفلاسفة .

.... ليتم ذلك و عند الفلاسفة لا وجود للجوهر الفرد أعني الجزء الذي لايتجزأ و تركب الجسم إنما هو من الهيولى و الصورة و أقوى أدلة إثبات الجزء أنه لو وضعت كرة حقيقية على سطح حقيقي لم تماسه إلا بجزء غير منقسم : إذا لو ماسته بجزئين لكان فيها خط بالفعل ....

((ليتم ذلك)) : يعني الحصر في الجسم و الجوهر الفرد : فإن العقول و النفوس المجردة و إن كانت جواهر لكنها لا بمعنى الجزء الذي لايتجزأ ((و عند الفلاسفة لا وجود للجوهر الفرد أعني الجزء الذي لايتجزأ و تركب الجسم من الهيولى و الصورة)) .

اضطربت آراء الناس في أن الجوهر الفرد يمكن وجوده أو يستحيل وجوده

و قد اضطربت آراء الناس في أن الجوهر الفرد يمكن أن يوجد أو يستحيل وجوده، فإلى الأول ذهب المتكلمون ، و إلى الثانى الفلاسفة ، و لكل منها أدلة و براهين على مذهبه . أقول قبل الخوض في المسئلة : إن الجسم الطبيعي إما مفرد كالماء و الهواء و النار و الأرض ، و إما مركب ، و هو قد يكون مركباً من أجسام مختلفة الصور و مختلفة الطبائع كبدن الحيوان و قد يكون مركبا من أجسام متشابهة الصور مثل السرير ، و المفرد لاشك أنه قابل للانقسام إلى الأجزاء ، فلايخلو إما أن يكون الانقسامات الممكنة حاصلةً فيه بالفعل أولا ، و على التقديرين فهي إما أن تكون متناهية أو غير متناهية ، فحصل من هذا التقسيم أقسام أربعة :- الأول : كون الانقسامات بالفعل متناهية ، و ثانيها : كونها بالفعل غير متناهية ، و الثالث : كونها بالقوة متناهية ، و الرابع : كونها بالقوة غيرمتناهية ، و إلى كل واحد منها ذهب ذاهب، فالاحتمال الأول مذهب أكثر المتكلمين و شر ذمة قليلة من قدماء حكماء اليونانيين،

والثاني مما التزمه بعض القدماء ، و لزم على النظام من متكلمي المعتزلة ، و الثالث "مذهب " محمد بن عبد الكريم " البحر الزخار الشهرستان و بينه في سفره المترجم "بالمناهج و البيانات" ، و الرابع مذهب جمهور الفلاسفة . ثم لايخفي عليك أن في هذا المقام ظلمةً و إشراقاً ،أما الأول : فإن الحصر في المذاهب الأربعة غير تام ؛ لخروج المذاهب الأخرى عن الحصر، أحد ما : " مذهب ديمقراطيس " الحكيم القائل بتألف الجسم من أجسام صغار صلبة ، و ثانيها : مذهب " أبي البركات البغدادي " الذاهب إلى تألف الجسم من السطوح و الخطوط الجوهرية ، و ثالثها : مذهب " أفلاطون " و من تبعه من الإشراقيين ؛ حيث لم يقولوا بتألف من المادة و الصورة ، فالمذاهب في الواقع سبعة لا أربعة . و الثاني : فبيانه أن الكلام مهنا في الجسم المفرد الغير المؤلف من الأجسام و لا في الجسم المركب منها ، فمذهب " ديمقراطيس " خارج عن المقسم ، و أما مذهب " أبي البركات " فآئل إلى مذهب المتكلمين ، فإنه اعتبر الأجزاء التي لاتتجزأ أولاً في الطول ، فسماها خطًا جوهريًا ، ثم اعتبرها مجمعة في العرض، فسماها سطحاً جوهريًا ، ثم اعتبرها سطوحاً كذلك في الثخن ، فسماها جسماً ، و هذا مما أفاده صاحب " المحاكمات " ، و صرح به " السيد السند " في حواشيه على شرح " حكمة العين " . و أما مذهب " أفلاطون " الإلهي فدا خل في كون الجسم متصلاً واحداً قابلاً للانقسامات الغير المتنامية ؛ لكن بخدشة أن دخوله في هذه الأمثال لايخرجه عن كونه مذهباً من المذاهب المذكورة . فتفكر.

والأقوى من أدلة إثبات الجزء: ما أورده الإمام الفخر

((و أقوى أدلة إثبات الجزء)) : و قد استدل المتكلمون على إثبات الجزء الذي لايتجزأ بأدلة متعددة . و أقوى منها ما أورده الإمام الفخر في " أربعينه " و غيره من تصانيفه المنيفة . ((أنه لو وضعت كرة حقيقية)) : و احترز بذلك عن الكرة التي تقع عند الحس أنها حقيقية ، و ليس كذلك ((على سطح حقيقي لم تماسه إلا بجزء غير منقسم ؛ إذ لو ماسته بجزئين لكان فيها خط بالفعل .

.... فلم تكن كرة حقيقية ، و أشهرها عند المشائخ وجهان : الأول أنه لو كان كل عين منقسماً لا إلى نهاية ، لم يكن الخردلة أصغر من الجبل ، لأن كلا منهما غير متناهي الأجزاء ، و العظم و الصغر إنما هو بكثرة الأجزاء و قلتها ، و ذلك إنما يتصور في المتناهي و الثاني : أن اجتماع أجزاء الجسم ليس لذاته ، و إلا لما قبل الافتراق . فالله تعالى قادر على أن يخلق فيه الافتراق إلى الجزء الذي لايتجزأ لأن الجزء الذي تنازعنا فيه إن أمكن افتراقه لزمت قدرة الله تعالى عليه دفعاً للعجز ، و إن لم يمكن ، ثبت المدعى ، ....

فلم تكن كرة حقيقية)) : و القول بمنع إمكان الكرة الحقيقية و السطح المستوي و منع وجود موضع التماس مكابرة ، و المقصود و المفروض خلافه ، فاللازم باطل : و هو وجود خط مستقيم بالفعل في سطح الكرة الحقيقية ، و الملزوم مثله : و هو أن يكون المماسة بجزئين . أما الملازمة فلأن التماس ضروري ، و لايخلو إما أن يكون بغير منقسم - و هو المدعى - أو بمنقسم و أدناه الجزئان المذكوران ، و هما خط ، و قد حصل التماس بهما ، فيلزم انطباقهما على جزئين من السطح المستوي ، فيلزم وجود الخط المستقيم في سطح الكرة بالضرورة . و أما بطلان اللازم فبين ، و إذا بطل التماس بمنقسم ، تعين أن يكون التماس بجزء غير منقسم ، و هو المطلوب .

وأشهر الأدلة وجهان

((و أشهرها)) : يعني و أشهرأدلة إثبات الجزء ((عند المشائخ وجهان)) : و أن الشهرة تختلف بحسب الأزمنة و البلاد ، فلايقال في كونهما أشهر الوجود نظر ((الأول انه : لو كان كل عين منقسماً لا إلى نهاية)) : و هو لازم لعدم إثبات الجزء ((لم يكن

الخردلة أصغر من الجبل)) : لعل منشأ هذا الوجه أن الكلام في الأجزاء المقدارية - و هي سواء كانت موجودة بالفعل أو بالقوة - يحصل بها التقدر للجسم ، و زيادة القدر و نقصه منوط بكثرة هذه الأجزاء و قلتها . ((لأن كلا منهما غير متناهي الأجزاء ، و العظم و الصغر إنما هو بكثرة الأجزاء و قلتها و ذلک)) : يعني الكثرة و القلة في الأجزاء ((إنما يتصور في المتناهي)) : يعني فرع تناهيها ، فإنه لايجوز بضرورة العقل أن يقال : غير المتناهى أزيد من غير المتناهي ، و إلا فكيف يكون غير متناهي ، و المراد القلة و الكثرة في الموجودات ، فلايعترض بأن معلومات الله مثلاً أكثر من مقدوراته ، و مما غير متناهيين؛ لأن الموجود منهما متناه البتة ، و فيه نظر: أن هذا بعينه يقول به الفلاسفة في الجسم ، فهم لاينكرون أن الموجود القائم به متناه ، و إليه يرجع الصغر و الكبر و لكن العقل يجوز افتراق الجسم إلى ما يقف عند حد .

((و الثاني : أن اجتماع أجزاء الجسم ليس لذاته)) : يعني لأجل ذات الجسم و طبعيته ((و إلا لما قبل الافتراق)) : لأن مقتضى الذات لايمكن تخلفه عن الذات ((فالله تعالى قادر)) : يعني و إن كان لغير ذاته بل لقدرة الله سبحانه ((فالله سبحانه قادر على أن يخلق فيه الافتراق إلى الجزء الذي لايتجزأ)) : فلايكون الافتراق إلى الجزء الذي لايتجزأ مستحيلاً ، و إلا لم يتعلق به القدرة الإلهية الأزلية ؛ لأن القدرة القديمة لم تتعلق بالمستحيلات و الممتنعات ، و سيأتي تحقيقه ((لأن الجزء الذي تنازعنا فيه إن أمكن افتراقه لزمت قدرة الله تعالى عليه ؛ دفعاً للعجز)) : يعني لو أمكن تجزيه و افتراقه مرةً أخرى : بأن لايكون بالفعل منقسماً ، بل قابلاً للقسمة ، لزم قدرته على إيجاده ، و قد فرض وجوده بإيجاده ، فدخل تحت الموجودات ، فلم يكن قابلاً لها ، بل موجوداً منقسماً بالفعل لا بالقوة ، فلزم خلاف المفروض . ((و إن لم يمكن)) : يعني لم يمكن افتراق هذا الجزء بل ممتنعاً و مستحيلاً ((ثبت المدعى)) : و هو ثبوت الجزء الذي لايتجزأ .

.... و الكل ضعيف ،أما الأول فلأنه إنما يدل على ثبوت النقطة ، و هو لايستلزم ثبوت الجزء ، لأن حلولها في المحل ليس الحلول السرياني ، حتى يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المحل ، و أما الثاني و الثالث فإن الفلاسفة لايقولون بأن الجسم متألف من أجزاء بالفعل ، و أنها غير متناهية ، بل يقولون : إنه قابل لانقسامات غير متناهية ، و ليس فيه اجتماع أجزاء أصلاً و إنما العظم و الصغر باعتبار المقدار القائم به باعتباركثرة الأجزاء و قلتها ، والافتراق ممكن لا إلى نهاية ،...

((و الكل ضعيف)) : يعني الأقوى و الأشهر.

وألطف الدلائل على إثبات الجزء ما استدل به مولانا محمد قاسم النانوتوي

نعم و من ألطف الدلائل على إثبات الجزء ما استدل به شيخ مشائخنا المحدث الحافظ الحجة مولانا " محمد قاسم النانوتوي " مرتجلاً حين سئل في الوعظ ، فقال بأن قوله سبحانه : ﴿ و مزقناهم كل ممزق ﴾ يدل على ثبوت الجزء الذي لايتجزأ ، لأن التمزيق تفعيل ، و من خواصه المبالغة ، ثم إيراد قوله : كل ممزق ، تأكيداً له ، يدل على ثبوت الجزء الذي لايقبل التمزيق . أقول : و توضيحه على الوجه العقلي أن كل واحد من مراتب الممكن شيء ممكن ، و كل ممكن مقدور الله سبحانه ، فله أن يوجد الافتراقات كلها و لو غير متناهية ، فيخرجها من القوة إلى الفعل ، فحينئذ كل مفترق بإيجاده جزء لايتجزأ .

أما الأول: فتقرير ضعف الوجه الأول

((أما الأول)) : أما منع الدليل الأول ((فلأنه إنما يدل على ثبوت النقطة ، و هو لايستلزم ثبوت الجزء : لأن حلولها في المحل ليس حلول السرياني)) : و ذلك لأن المقدر عندهم أن حلول الأطراف في محلها حلول طرياني ((حتى يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المحل)) : يعني أن الدليل لما يدل على ثبوت النقطة ، و هو لايستلزم ثبوت الجزء إلا لوكان حلولها في المحل حلولاً سريانيًا ، و ليس كذلك . فافهم .

وأما الثاني والثالث فتقرير ضعف الثاني والثالث

((و أما الثاني و الثالث)) : و أما منع الدليل الثانى و الدليل الثالث ((فلأن الفلاسفة لايقولون بأن الجسم متألف من أجزاء بالفعل ، و إنها غير متناهية ، بل يقولون : إنه قابل لانقسامات غير متناهية ، و ليس فيه اجتماع أجزاء أصلاً)) : هذا جواب عن الوجه الثاني ، و منشأه عدم فرق المستدل بين اللاتناهي الكمي و اللاتناهي اللاتقضي ، و حاصله : أنهم لايقولون : إن الجسم يتألف من أجزاء بالفعل ، و إنها غير متناهية بمعنى أنه يقبل انقسامات غير متناهية دفعةً واحدةً ؛ حتى يقوم عليهم هذا الدليل ، بل هم يقولون : إن الانقسام و الافتراق ممكن لا إلى نهاية ، بمعنى أن الجسم لا ينتهي في الصغر إلى حد ؛ إلا و يقبل بعد ذلك الانقسام ، فليس ههنا أجزاء بالفعل يتألف منها الجسم ، بل كل جزء يفرض قابلاً للافتراق ، و إن كل ما يخرج من الانقسامات إلى الفعل أبداً فهو متناه . فتأمل .

((و إنما العظم و الصغر باعتبار المقدار القائم به ، لا باعتبار كثرة الأجزاء و قلتها)) : يعني فهما باعتبار نفس المقدار القائم به لا مدخل فيه للأجزاء ، لأنها أمور وهمية مفروضة لا فعلية لها مطلقا ((و الافتراق ممكن)) : هذا جواب عن الوجه الثالث . و الرد على هذا باعتبار الشق الثاني ، و أنه إذا كان الافتراق ممكنا فهو ((لا إلى نهاية)) : فما من مقدار يفرض إلا و يجوز العقل افترافة إلى مقادير لا نهاية لها ؛ كما تقدم .

.... فلايستلزم الجزء ، و أما أدلة النفي أيضا ، فلاتخلو عن ضعف ، و لهذا مال الإمام الرازي في هذه المسألة إلى التوقف . فإن قيل : هل لهذا الخلاف ثمرة ، قلنا : نعم ! في إثبات الجوهر الفرد نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة ،..

((فلايستلزم الجزء)) : فلايثبت المطلوب ، أقول : الجواب أولاً منع الصغرى ، إذ عدم التناهي بمعنى لاتقف عند حد ، و وجود جميعها بالفعل ممتنع عند هم ، و هو الأصل المتفق عليه على أنه لو وجد جميعها بحيث لايشذ عنها لم يبق تلك الأمور لاتقضية ، و المفروض أنها لا تقضية و ثانياً بالنقض بالمقدورات ، فإنها غير متناهية ، فلو فرض وجودها كلها بإيجاده لكونها ممكنة وجب وجود غير المتناهي بالفعل ، و هو المحال ، و لزم خلاف المفروض ، يعني فرض اللا تقضية للزم وقوف المحض ، و لزم ختم القدرة عليه لعدم بقاء القدرة على شيء بعده . و ثالثاً بمنع الكبرى على أصل الفلاسفة أن الممكن الصدور عنه سبحانه عندهم ليس إلا العقل الأول لا غير ، فليست هذه الأجزاء صالحة الصدور عنه على أنها أشياء مادية لاتصدر عن العقل أيضاً ، و أيضاً يجوز أن يكون كل افتراق ممكناً بالذات ممتنعا بالغير ، و الممتنع بالغير قديستلزم الممتنع بالذات مثل عدم العقل الأول عندهم مستلزم لعدم الواجب الوجود، فكذا وجود هذا الممكن لوجود الجوهر الفرد ، فلايندفع به الاستحالة الذاتية للجوهر الفرد . فافهم ؛ فإنه دقيق . ((أما أدلة النفي)) : يعني أدلة الفلاسفة على إبطال الجوهر الفرد ، و أورد نبذاً منها صدر التلميذ في شرح الهداية الأثيرية .

((أيضا)) : نحو أدلة المتكلمين ((فلاتخلو عن ضعف)) : قال بعض العلام : إشارة إلى قلة ضعفها . ((و لهذا مال الإمام الرازي)) : سيف الله على رؤوس الملحدين و الزنديقيين ((في هذه المسئلة)) : يعني إثبات الجزء الذي لايتجزأ ((إلى التوقف)) :

مسئلة الثالث: الجزء ليست من العقائد الإسلامية

و من ههنا ظهر أن هذه المسئلة ليست من العقائد الإسلامية و الاعتقادات الشرعية ، بل إن الفلاسفة يثبتون قدم العالم بإثبات المادة ، و يذكرون مسئلة الإبطال توطئةً له ، و غرضهم الباطل - نفي الفاعل المختار و نفي حشر الأجساد - و مباحث الإبطال و مباحث الإثبات دلائل لهذه المسائل ، فلما رأى المسلمون القائلون بثبوت الفاعل المختار، و بثبوت حشر الأجساد ، و بثبوت حدوث العالم تصدوا لردّ هم منعاً و معارضةً ؛ حتى خربوا مكانهم و زلزلوا بنيانهم .

وقول صاحب "دراية العصمة" أشرف علي التهانوي

قال شيخ مشائخنا صاحب " دراية العصمة " في الرد على " هداية الحكمة " "أشرف على التهانوي " : فصل في إبطال الجزء الذي لايتجزأ ، ثم قوله : فصل في إثبات الهيولى ، أقول : لو لم يكن الغرض من هذين الفصلين إثبات قدم العالم بإثبات الهيولى ، و جعل إبطال الأجزاء توطئة له ، لما كان لنا غرض بالتعرض لهما ؛ لأنه ينطق الشرع بأن الجسم مركب من الأجزاء الفردة أو من الهيولى و الصورة ، و إنما منطوقه حدوث العالم سواء تركبت الأجسام منها أو منهما ، فلو ثبت بالدليل العقلي إبطالهما و إثبا تهما مع حدوثهما ، فلا ضرر علينا ، و إنما الذي يضرنا هو قدم شيء منهما . انتهى كلامه بحروفه .

((فإن قيل : هل لهذا الخلاف ثمرة ، قلنا : نعم ! في إثبات الجوهر الفرد نجاة)) : يعني نجاة عن موافقتهم في كثير من عقائدهم المظلمة من حيث البطلان ، و ابتنائها على قواعدهم المنافية للأصول النيرة الإسلامية ((عن كثير من ظلمات الفلاسفة)) : يعني أباطيلهم و أضاليلهم .

...... مثل إثبات الهيولى و الصورة المؤدي إلى قدم العالم و نفي حشر الأجساد ، و كثير من أصول الهندسة المبتنى عليها دوام حركات السماوات و امتناع الخرق و الالتيام عليها . و العرض ما لايقوم بذاته بل بغيره ، بأن يكون تابعاً له في التحيز أو مختصًّا به اختصاص الناعت بالمنعوت على ماسبق ، لا بمعنى أنه لايمكن تعلقه بدون المحل على ما و هم ، فإن ذلك إنما هو في بعض الأعراض ، و يحدث في الأجسام و الجواهر . قيل : هو من تمام التعريف احتزازا عن صفات الله تعالى ، ....

((مثل إثبات الهيولى و الصورة المؤدي إلى قدم العالم و نفي حشر الأجساد)) : و الحاصل : و إنما كانت النجاة عن إثبات الهيولى و الصورة - فلأن الهيولى التي هي المادة القديمة عندهم - بناءًا على أنها لو لم تكن قديمة لاحتاجت إلى مادة لما تقرر عندهم : من أن كل حادث مسبوق بمادة ، فيلزم التسلسل و هو محال ، فثبت أنها قديمة ، و المادة لاتخلو عن الصورتين الجسمية و النوعية لما تقرر عندهم ، فيلزم قدم الجسم المستلزم لقدم العالم المستلزم لكونه موجبا بالذات ، و كون حشر الأجساد ممتنعا كونه مبنياً على عدمها المنافي لقدم العالم ((و كثير من أصول الهندسة المبتنى عليها دوام حركات السماوات)) : قال الفاضل المحشى : أدلة دوامها المذكورة في الكتب الحكمية المتداولة غير مبنية على أصل هندسي ، و لعل الشارح اطلع على دليل ينتني عليه ، و قال بعض الناس : إن قوله من أصول الهندسة سهو و تحريف وقع موقع قوله من أصول الفلسفة ((و امتناع الخرق و الالتيام عليها)) : هذه مخالفة عن العقيدة الإسلامية ، و لذا اتفق على بطلانها المليون ، و قد نطق على إبطالها القرآن العظيم ، قال تعالى : ﴿ و إذا السماء انشقت ﴾ و قال تعالى : ﴿ و إذا السماء انفطرت﴾ و قال تعالى : ﴿ و إذا الشمس كورت ، و إذا النجوم انكدرت ﴾ و غيرها من الآيات البينات ، فعقيدة الفلاسفة هذه كفر بواح . و بالله التوفيق .

مباحث الأعراض

((و العرض ما)) : يعني موجود ممكن . ((لايقوم بذاته)) : قال الشارح -قدس سره- : ((بل بغيره)) : و ذلك لأن الصفة ليست غير الموصوف . قيل : زاده ليخرج صفات الله - جل جلاله - و قيل : هي خارجة بالموصول ؛ لأن المراد به الممكن . و قيل : هي خارجة بقوله : و يحدث في الأجسام ، و هذا كله شغب فاسد إذ البحث في أنواع العالم . فتأمل ((بأن يكون تابعاً في التحيز)) : على مذهب المتكلمين ((أو مختصًّا به اختصاص الناعت بالمنعوت)) : على مشرب الفلاسفة ، فالحلول عبارة عن الاختصاص ، و تصور هذا الاختصاص بديهي ، و هو كاف في المقصود . فإنا نعلم بداهةً أن للبياض اختصاصاً بالثوب ، ليس ذلك الاختصاص للمال بالنسبة إلى زيد مثلاً ، و لا للنجوم بالنسبة إلى الأفلاك . و أما تعريف الحلول بالكون في آخر لا لجزء منه لايصح انتقاله منه ، و بكون الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر ، و بكون الشيء سارياً في الآخر، ليس بشيء ، و تفصيله في موضعه ((على ماسبق)) : من بيان الخلاف بين الفريقين ((لا بمعنى أنه لايمكن تعقله بدون المحل على ما و هم)) : يعني لايمكن تصور وجوده أي يستحيل وجوده بدون المحل ، كما يقال في تعريف التواتر : لايتصور تواطؤهم ، فعدم التصور و التعقل قديجيء بمعنى الاستحالة ((فإن ذلك إنما هو في بعض الأعراض)) : و هي أعراض النسبة كأين و متى و الوضع و الفعل و الانفعال و الإضافة و الملك ، لا في الكم و الكيف ((و يحدث في الأجسام و الجواهر)) : يعني الأجزاء التي لاتتجزأ ((قيل : هو من تمام التعريف احترازاً عن صفات الله)) :

نبّه بلفظ التمريض على ضعف ؛ إما لأنها خارجة بأن المعروض ممكن ، و كل ممكن حادث ، و إما لأن عدم القيام بذاته هو التحيز بالتبع ، فتخرج الصفات بهذا القيد ، و إما لأنه على هذا يكون الاستدلال على حدوث العرض ضائعاً لأخذه في تعريفه، فلايكون إلا حادثاً . أقول : رأيت أصحاب الحواشي تعرضوا لهذا البحث اللفظي ، و حملوه على الضعف مع أن لفظ " قيل " ليس مطرداً في الضعف ، ثم ههنا قرينة صارفة عن ذلك ، هو أنه ذكر عديله بلفظ " قليل " ، فأي أمريكون مختاراً له ، و أما وجوه الضعف فأضعف من الضعف أضعافاً مضاعفة .

.... و قيل : لا بل هو بيان حكمه . كالألوان و أصولها ، قيل : السواد و البياض ، و قيل : الحمرة و الخضرة و الصفرة أيضاً و البواقي بالتركيب ....

((و قيل لا بل هو بيان حكمه)) : أقول : و الحسن في تعريف العرض ما قاله صاحب " المواقف " : موجود قائم بمتحيز ؛ ليخرج الأعدام و السلوب ، و ذات الباري سبحانه و صفاته .

مقولة الكيف منحصرة في أربعة أقسام

ثم الاستقراء دل على انحصار هذه المقولة ، يعني مقولة الكيف في أقسام أربعة : الكيفيات المحسوسة و الكيفيات النفسانية إن كانت راسخة سميت ملكة و إلا فحال ، و الكيفيات الاستعدادية : و هي إما استعداد نحو اللاقبول كالصلابة و يسمى قوةً ، و إما استعداد نحو القبول و يسمى ضعفاً ، و الكيفيات المختصة بالكميات التي تعرض للكميات بالذات و بواسطة الكميات بغيرها كالاستقامة العارضة للكم المتصل و الزوجية و الفردية العارضة للكم المنفصل ، و المصنف - قدس سره - لم يتعرض للأنواع الثلاثة الأخيرة ، ثم الكيفيات المحسوسة تنقسم بانقسام الحواس الخمس الظاهرة إلى الملموسات : هي الحرارة و البرودة و الرطوبة و اليبوسة و غيرها ، و إلى المسموعات : و هي الأصوات و الحروف ، و المصنف لم يتعرض لهذين النوعين ((كالألوان)) : يعني و من الجملة الكيفيات المحسوسة المبصرات ، و هي الألوان و الأضواء ((و أصولها قيل : السواد و البياض)) : و المشهور : أن أصل الألوان السواد و البياض ، و بقية الألوان تتألف من السواد و البياض ((و قيل : الحمرة و الخضرة و الصفرة أيضاً و البواقي بالترتيب)) : يعني مع السواد و البياض .

.... و الأكوان : و هي الاجتماع و الافتراق و الحركة و السكون ، و الطعوم و أنواعها تسعة : ....

قال الشيخ الرئيس: وجود الألوان مشروط بالضوء

و زعم رئيس الصناعة قائد الجماعة " أبوعلي ابن سينا " أن وجود الألوان مشروط بالضوء ، و أن اللون عند عدم الضوء غير موجود بالفعل ، بل عند عدم الضوء يكون الجسم مستعداً لقبول اللون الخاص ، و احتج عليه بأنا لانحس الألوان في الظلمة ، و عدم الإحساس باللون في الظلمة إما لعدم الألوان أو لمعاوقة الظلمة عن الإحساس ، و الثاني باطل : لأن الظلمة عدم الضوء ، و العدم لايعوق ، فتعين الأول . انتهى كلامه بلفظه . و مما ينبغي أن يعلم أنه كثيرا ما يتعارض في أمثال هذه المباحث أقوال الفلاسفة و الأشاعرة و المعتزلة ، و لايتوقف عليها أمر شرعي لا نفياً و لا إثباتاً ، و إنما يقع بحثها في علم الكلام ، لأن الكلام يجري إلى الكلام ، و لا بأس في أمثالها باختيار احد الاقوال على حسب قوة دليله ، و إن كان لغير الأشاعرة . فتأمل و لاتغفل .

((و الأكوان : و هي الاجتماع و الافتراق و الحركة و السكون)) : و من جملة الكيفيات المحسوسة الأكوان . و المتكلمون و إن انكروا المقولات النسبية و وجودها في الخارج ، و زعموها أموراً اعتبارية ، فقد اعترفوا بالأكوان : و هو الأين سموه بالكون ، و جعلوه أربعة أنواع لحصوله فيه ، إما أن يعتبر بالنسبة إلى جوهر آخر أولا ، على الثاني إن كان حصوله فيه مسبوقاً بحصول آخر فيه ، فسكون ، و إن كان مسبوقاً بحصوله في حيز آخر ، فحركة ، فالسكون حصول ثان في حيز أول ، و الحركة حصول أول في حيز ثان ، فعلى هذا بينهما تقابل التضاد و لا العدم و الملكة كما عند الفلاسفة ، و على الأول إن كان بحيث يمكن أن يتخلل بين الجوهرين ثالث ، فهو الافتراق ، و إلا فهو الاجتماع .

((و الطعوم)) : و من جملة الكيفيات المحسوسه الطعوم . ((و أنواعها تسعة)) : باعتبار القابل و الفاعل .

.... و هي المرارة و الحرقة و الملوحة و العفوصة و الحموضة و القبض و الحلاوة و الدسومة و التفامة ، ثم يحصل بحسب التركيب أنواع لاتحصى ، و الروائح و أنواعها كثيرة ، و ليست لها أسماء مخصوصة ، و الأظهر أن ماعدا الأكوان لايعرض إلا الأجسام ....

((و هي المرارة و الحرقة و الملوحة و العفوصة و الحموضة و القبض و الحلاوة و الدسومة و التفامة)) : و هذه التسعة مفردات الطعوم ، و تحقيقه : فإن الطعم جسم حامل له ، و هو إما لطيف أو كثيف أو معتدل بين اللطافة و الكثافة ، و له فاعل ، و هو إما الحرارة او البرودة أو الكيفية المعتدلة بين الحرارة و البرودة ، فتفعل الحرارة في الكثيف المرارة ، و في اللطيف الحراقة ، و في المعتدل الملوحة ، و تفعل البرودة في الكثيف العفوصة، و في اللطيف الحموضة ، و في المعتدل بين اللطافة و الكثافة القبض ، و تفعل الكيفية المعتدلة بين الحرارة و البرودة في الكثيف الحلاوة ، و في اللطيف الدسومة ، و في المعتدل التفامة ، و التفه يطلق على معنيين مختلفين : أحدهما ما لا طعم له حقيقةً ، و ثانيهما : ماله طعم في الحقيقة لكن لايحس بطعمه كالنحاس و الحديد ؛ فإنه لاينحل منه ما يخالط اللسان ، فيحس بطعمه لشدة كثافته . ((ثم يحصل بحسب التركيب)) : من هذه البسائط ((أنواع لاتحصى)) : يعني و قد يجتمع في الجسم الواحد طعمان أو أكثر ، فيحس بطعم غير هذه التسعة ((و الروائح)) : و من جملة الكيفيات المحسوسه الروائح ((و أنواعها كثيرة ، و ليست لها أسماء مخصوصة)) : يعني لا أسماء لأنوا عها إلا من جهة الموافقة و المخالفة ، فالروائح الموافقة للمزاج تسمى طيبة ، و الروائح المخالفة للمزاج تسمى منتنة ، و قد يشتق للروائح من الطعوم المقارنة لها أسماء ، فيقال : رائحة حلوة ، رائحة حامضة باعتبار ما يقارنها من الطعوم ، و سبب الإحساس بالرائحة وصول الهواء المتكيف بالرائحة إلى الخيشوم . ((و الأظهر أن ما عدا لأكوان لايعرض إلا الأجسام)) : فهي كما تعرض للأجسام فتعرض للجواهر الفردة . و بالله التوفيق .

.... و إذا تقرر أن العالم أعيان و أعراض ، ....

البحث في وجوب اعتقاد أن العالم حادث واعتقاد قدمه كفر

قال الله سبحانه : ﴿ الله الذي خلق السموات و الأرض و ما بينهما في ستة أيام ﴾ أقول : و لما كان مسئلة حدوث العالم من معضلات المسائل لقوة شبهة الخلاف فيها بين أهل الحق و الفلاسفة ، و قد انعقد الوفاق و الاتفاق من سائر الملل السماوية على حدوثه ما خلا قائد الحشوية و المجسمة و المشبهة " أحمد ابن تيمية " و ما خلا تلميذه " ابن قيم الجوزي " ، فقال الإمام النسفي في الرد عليهم : ((و إذا تقرر أن العالم)) : يعني كل ما سوى الله سبحانه ، ((أعيان)) : يعني أجسام و أجرام ذوات و جواهر((و أعراض)) : يعني أوصاف و أحوال و أشياء قائمة بغير ما . و أما المجردات من العقول فهي عند من أثبتها جواهر قائمة بنفسها ليست بجرم ؛ حتى تكون حالة في فراغ ، و لا أعراض حتى تكون قائمة بغير ما ، و هذا القسم أثبته بعضهم ، فقد شارك هذا القسم الباري في كونه ليس جرماً و لا عرضا ، لكن خالفه في كونه حادثاً و الباري قديم، و بعضهم - و منهم المصنف - نفي هذا القسم ، و قال : العالم إما جواهر أو أعراض فقط ، فعلى نفيه فالأمر ظاهر، و أما على القول بثبوته فنقول : إن حدوث الأجرام و الأعراض قد علم من الدليل العقلي .

المجردات من العقول حدوثها يؤخذ من الدليل السمعي

و حدوث هذا القسم يؤخذ من الدليل السمعي ، قال العارف المحقق " السنوسي" في " شرح الوسطى " ما نصه : و الدليل على حدوث هذا الزائد على تقدير وجوده أنه يستحيل أن يكون إلهاً لما ياتي من برهان وجوب الوحدانية له تعالى ، و إذا لم يكن إلهاً فقد دلت السنة و الإجماع على انفراد مولانا بالقدم ، و إن كل ما سواه حادث ، و ثبوت هذا الزائد لايتوقف ثبوت الشرع على معرفته ، فلايمتنع الاستدلال بأدلة الشرع عليه . انتهى كلامه بحروفه . أقول : و أشار بالسنة مما ورد من قوله عليه السلام : "كان الله و لاشيء معه " و قوله : الإجماع يعني فقد اجتمعت الأمة على أن المجردات حادثة ، و الإجماع لابد من استناده لدليل سمعي ، و إن لم نطلع عليه ، و الدليل السمعي الذي استدل به الإجماع مهنا قوله ﷺ : " كان الله و لا شيء معه " .

.... و الأعيان أجسام و جواهر ، فنقول : الكل حادث ....

((و الأعيان أجسام)) : و قد سبق بسط الكلام فيها غاية البسط ، ((و جواهر)): يعني الأجزاء التي لا تتجزأ ((فنقول : الكل حادث)) : يعني لا موجود في عالم الملك و الأشباح و لا في عالم الملكوت و الأرواح إلا و هو حادث أحدثه الله جل جلاله بصنعه و فعله و إنشائه ؛ خلافاً للفلاسفة الدهرية و قائد الحشوية . و الله عز و جل ينتقم منهم بعدله .

و لأهل الحق على حدوث العالم وجوه سمعية و وجوه عقلية

و لنا وجوه سمعية و وجوه عقلية ، أما الوجوه السمعية : فقال الله سبحانه : ﴿ الله يبدء الخلق ثم يعيده ﴾ و قال : ﴿ الذي أحسن كل شيء خلقه﴾ و قال : ﴿ خلق السموات و الأرض و ما بينهما ﴾ و قال : ﴿ إنا كل شيء خلقناه بقدر ﴾ و غيرها من الآيات القرآنية . و أما الأحاديث النبوية فهي لاتحصى في هذا الباب ، و أما الوجوه العقلية : الوجه الأول : قال الشيخ المدقق في " الفتوحات " : العالم كله موجود عن عدم ، و وجوده مستفاد من موجد أو جده ، و هو الله تعالى ، فمحال أن يكون العالم أزلي الوجود لأن حقيقة الموجد أن يوجد ما لم يكن موصوفاً عند نفسه بالوجود ، و هو المعدوم ، لا أنه يوجد ما كان موجوداً أزليًا ، فإن ذلک محال ، فإذن العالم كله قائم بغيره لا بنفسه . و الوجه الثاني : قال الشيخ المدقق : فالحق تعالى يقال في حقه : إنه مقدر الأشياء أزلاً ، و لايقال في حقه : موجد ما أزلاً ، فإنه محال من وجهين : الأول: و هو أن كونه موجداً إنما هو بأن يوجد ، و لايوجد تعالى ما هو موجود ، و إنما يوجد ما لم يكن موصوفاً نفسه بالموجود ، و هو المعدوم ، و محال أن يتصف المعدوم أزلاً ؛إذ هو صدر عن موجد أو جده ، فمن المحال أن يكون

العالم أزلي الوجود ، الثاني من المحال : و هو أنه لايقال في العالم : إنه موجود أزلاً ، و ذلك لأن معقول لفظة الأزل نفي الأولية ، و الحق تعالى هو الموصوف بذلك ، فيستحيل وجود العالم في الأزل ، لأنه يرجع إلى قولك : العالم المستفيد من الله الوجود غير مستفيد من الله الوجود ، لأن الأولية قد انتفت عنه تعالى بكون العالم معه أزلاً ، و الحق الذي نقول به : إن العالم كله حادث و إن تعلق به العلم القديم ، و إن العالم و إن كل جزء منه حادث ، و إنه ليس له مرتبة واجب الوجود لنفسه ، و إنما هو واجب الوجود بغيره . انتهى كلامه بلفظه . أقول : قد أورد الشيخ الكلام على حدوث العالم في " الفتوحات " في نحو ثلاث مئة موضع .

قال ابن تيمية و ابن قيم : إن ابن العربي قائل بقدم العالم و الرد على هذا البهتان و الهذيان

و إذا تقرر هذا فما قال ابن تيمية و تلميذه ابن قيم : إن ابن العربي قائل بقدم العالم ، فو الله إن هذا بهتان عظيم ، و كيف يظن بالشيخ مع هذا العلم العظيم أن يقع في مثل هذا الجهل الذي وقع فيه ابن تيمية و ابن قيم يؤدي إلى إنكار الصانع الخالق للعالم ، بل أفتى المالكية و غيرهم بكفر من قال بقدم العالم أو ببقائه أو شك فيه ! ! ، و هذا مع أن مبنى مصنفاته كلها في الشريعة أو الحقيقة على معرفة الله سبحانه و توحيده ، و على إثبات أسمائه و صفاته ، و أنبيائه و رسله ، و العالم الدنيوي و الأخروي ، و النشأتين ، و معلوم أن من يقول بقدم العالم لايثبت شيئاً من ذلك ، بل لايؤمن بالبعث و النشور، و لا غير ذلك مما هو مأثور عن الملاحدة الدهرية ، فقد تحقق عند كل عاقل و كل مسلم : أن الشيخ سلطان العارفين و إمام المؤمنين بريء من خرافات الناس. و لنعم ما قال القائل :

كفرائر الحسناء قلن لوجهه   حسداً و بغضا أنه لدميم

وللفلاسفة على قدم الأجسام والجواهر وجوه أربعة والجواب عن هذه الوجوه بوجوه

و أما الفلاسفة - لما اعتقدت الملاحدة منهم أن استناد العالم إليه سبحانه إنما هو على طريق استناد المعلول إلى العلة - فقالوا بقدم العالم و ذلك كفر أصرح ، و احتجوا بوجوه : الأول : إن الأجسام و الجواهر لوكانت محدثة لكان تخصيص إحداثها بالوقت المعين بلامخصص، و هو محال . الوجه الثاني : إن كل حادث فله مادة ، فالمادة قديمةدد فعاً للتسلسل ، و هي لاتخلو عن الصورة ، فالصورة أيضاً قديمة ، فالجسم قديم . و الوجه الثالث : الزمان قديم و إلا لكان عدمه قبل و جوده ، قبليته لاتتحقق إلا بزمان ، فيكون قبل وجود الزمان زمان هذا خلف ، و الزمان مقدار الحركة، فتكون الحركة أيضاً قديمة ، و الحركة قائمة بالجسم ، فيكون الجسم قديماً .

الوجه الرابع : إن العالم لا جائز أن يكون محالاً ، أو واجبا لذاته مما هو ظاهر ، فتعين أن يكون جائزاً ، و عليه - فإن وجد في الأزل ما يلزم لوجوده - وجب وجود ه فيه لاستحالة تخلف المعلول عن علته التامة ، و إن لم يوجد لزم نقص الواجب و هو محال ، كما لايخفي . و الجواب عن هذه الوجوه بوجوه .

الجواب عن الوجه الأول : بأن المخصص تعلق الإرادة القديمة بإحداثه في ذلك الوقت ، فإن قيل : تعلق الإرادة الأزلية بإحداثه في ذلك الوقت يفتقر إلى مرجح آخر ، فإنه يمكن تعلق الإرادة بإيجاده في غير ذلك الوقت ؛ لأنه لو لم يكن تعلق الإرادة القديمة بإحداثه في غير ذلك الوقت لكان الواجب الوجود موجبا بالذات لا فاعلاً بالاختيار ، و الكلام فيه كما في الأول ، فيلزم التسلسل . و أجيب بأن تعلق الإرادة القديمة بإيجاده في

ذلک الوقت واجب ، فيستغنى عن المرجع قوله : " لكان الواجب الوجود موجباً بالذات " ، قلنا : لانسلم أنه إذ لو كان تعلق الإرادة واجبا يلزم أن يكون الله سبحانه موجباً بالذات ، و إنما يلزم ذلک لوكان واجباً بذاته سبحانه ، و أما إذا كان واجبا بالإرادة فلا . فإن قلت : تخصيص الإحداث بالوقت المعين يستدعى امتياز ذلک الوقت عن سائر الأوقات ، و هذا يقتضى أن تكون الأوقات موجودة قبل ذلک الحادث . أجيب بأن الأوقات التي يطلب فيها الترجيح معدومة ، و لا تمايز بينها إلا في الوهم ، و إنما يبتدأ وجود الزمان مع أول وجود العالم ، و لايمكن وقوع ابتداء سائر الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان . فافهم و تأمل . و الجواب عن الوجه الثاني و عن الوجه الثالث : بأن مقدمات الوجهين غير مسلمة و لا مبرهنة و بضرورة العقل أن صحة الفناء على الأعيان الأجسام و الجواهر ، متفرعة على حدوثها ، فإن ثبت حدوثها ثبت صحة فنائها ، و إلا فلا ، و الجواب عن الوجه الرابع : بأنه مبني على أن العالم صادر عن الواجب بطريق التعليل من غيرأن يكون له فيه اختيار ، و هو نقص يستحيل عليه فلابد من الاختيار ، و هو سابق بالضرورة على العالم ، فيثبت حدوثه .

قالوا : هذا في اختيار الحادث إلى التوجه و صرف القدرة نحو المقدور و التهيؤ للإيجاد ، و محال ذلک في اختيار الواجب ورد بالمنع ، و إنه يستحيل أن يكون له الاختيار في إيجاد العالم مع كون وجوده مقارناً لوجوده بالضرورة ، و إرادة الله سبحانه الترجيح و التخصيص يعني أي وقت شاء يسبق اختياره للإيجاد ، و لكن لايكون الإيجاد إلا في الوقت الذي شاءه فيه و لا شيء من تلک النقائص التي في الحادث ههنا و بالله التوفيق .

قال ابن تيمية: الكتاب والسنة والإجماع لم ينطق بأن الأجسام كلها محدث والرد على هذا القول المرجوح

و أما قائد الحشوية " أحمد بن تيمية " فقال في " التأسيس" : فمن المعلوم أن الكتاب و السنة و الإجماع لم ينطق بأن الأجسام كلها محدثة ، و الله ليس بجسم ، و لا قال ذلك إمام من أئمة المسلمين ، فليس في ترك هذا القول خروج عن الفطرة ، و لا عن الشريعة. هذا كلامه بحروفه . أقول : . إن هذا من غرا ئبه لايوثق بها ، و إن كان لقائلها إلمَامٌ جيد بالعلوم ، فإن المثل مشهور في العرب : إن لكل جَودة كَبوةً ، فلا علينا أن نسلم غرا ئبه التي تضاد الشريعة الإسلامية بمجرد حبه و اعتقاده . و الحاصل : أن القائلين بقدم العالم طائفتان ليس بين طوائف بني آدم أسخف أحلاماً من كلتا الطائفتين ، إحدا هما : الطبعيون و تسمى الفلاسفة الدمرية المعطلة ، و هم القائلون بنفي الصانع الحكيم ، و هم كما يقول المطهر المقدس : أقل الناس عدداً و أفيلهم رأياً و أشرهم حالا و أدفعهم منزلة يقولون بقدم أعيان العالم و الأجسام و تولد النبات و الحيوان من الطبائع باختلاف الأزمنة و ثانيتهما المجسمة و المشبهة و الحشوية على اختلاف بينهم فيما يختلفونه في الله سبحانه من السخافات و الحماقات ، و هم مشاركون لهؤلاء في القول بجسم قديم قدماً ذاتيًا . فافهم .

.... و أما الأعراض فبعضها بالمشاهدة كالحركة بعد السكون ، و الضوء بعد الظلمة ، و السواد بعد البياض ، و بعضها بالدليل ، و هو طريان العدم كما في أضداد ذلك ، فإن القدم ينافي العدم ؛ لأن القديم إن كان واجباً لذاته فظاهر ، و إلا لزم استناده إليه بطريق الإيجاب إذ الصادر من الشيء بالقصد و الاختيار يكون حادثاً بالضرورة ، و المستند إلى الموجب القديم قديم ....

المراتب ثلاثة وتحتاج إلى ثلاثة أدلة

((و أما الأعراض)) : يعني أما حدوث الأعراض ، و اعلم : أننا إذا أردنا إثبات الصانع للعالم نثبت أو لا حدوث الأعراض بدليل ، ثم نثبت حدوث الأجرام بدليل ، ثم بعد إثبات حدوث الأعراض و الأجرام بالدليل ، نثبت أن للعالم صانعاً قادراً ، فالمراتب ثلاثة ، و نحتاج إلى ثلاثة أدلة ، فنقول في الدليل الأول : الأعراض متغيرة و كل متغير حادث فينتج : الأعراض حادثة ، ثم نقول في الدليل الثاني : الأجرام ملازمة للأعراض الحادثة ، و كل ما لازم الحادث حادث ، ينتج : الأجرام حادثة ، ثم بعد أن نثبت حدوث الأعراض و الأجرام نقول : العالم من أجرام و أعراض حادث ، و كل حادث لابد له من محدث ، لأنه لو لم يكن للحادث محدث لزم ترجيح أحد الأمرين المتساويين بلا سبب مرجح ، و ذلك لأن الممكن وجوده مساو لعدمه في الواقع ، فلوحدث بنفسه بدون محدث كان وجوده مرجحا على عدمه بدون سبب مرجح ، و ترجيح أحد الأمرين المتساويين تساوياً ذاتيًا بلا سبب باطل ؛ لما فيه من اجتماع الضدين و هما المساواة و الرجحان ، فبطل المقدم : و هو لم يكن للحادث محدث ثبت نقيضه ، و هو أن للحادث محدثاً و هو المطلوب .

((فبعضها بالمشاهدة)) : يعني شوهد تغيرها من عدم إلى وجود ، و من وجود إلى عدم ((كالحركة بعد السكون)) : يعني كوجود الحركة بعد السكون ((و الضوء بعد الظلمة)) : يعني كوجود الضوء بعد الظلمة ، ((و السواد بعد البياض)) : يعني كوجود السواد بعد البياض ، و قد أورد على ظاهر العبارة أن العدم لايشاهد ، و

المشاهدة إنما تتعلق بالموجود . و أجيب بان المشاهدة منصبة على وجود الضد . فكأنه قال : لأنه قد شوهد وجود ضد كل منهما الذي ينعدم كل منهما عنده . أو المراد بالمشاهدة العلم . أي لأنه قد علم العدم . و الحاصل : بعضهما حادثة بالمشاهدة كالحركة الحادثة بعد السكون . و الضوء الآتى بعد الظلمة . و السواد الحاصل بعد البياض . و سائر ما يشاهد من أحوال الأفلاك و العناصر و الحيوانات و النباتات و المعادن . و هذا ما في الأفاق . و يدرك تغير بعضها بالمشاهدة في الأنفس مثل انقلاب النطفة علقةً ثم مضغةً ثم لحماً و دماً . و إذا ثبت وجوب الحدوث لبعض الاعراض وجب أن يثبت لجميعها التماثل . إذ ما ثبت لأحد الأمثال يثبت لكلها . فتأمل .

((و بعضها بالدليل . و هو طريان العدم كما في أضداد ذلک)) : و أضداد ما السكون و الظلمة و البياض يعني كالسكون ينعدم بالحركة . و الظلمة بعد الضوء . و البياض بعد السواد . و انعدام الشيء ينافي قدمه ((فإن القدم ينافي العدم)) : ما ثبت قدمه استحال عدمه . فلوثبت القدم لاستحال عليه العدم . و العدم واقع في الواقع .

ماثبت قدمه امتنع عدمه والرد عليه والجواب عنه

أورد عليه أن الأعدام الأزلية قديمة . و لم يستحل عدمها فيما لايزال لانعدامها بالوجود . كذا اعترض بعضهم . و هو مبني على ترادف الأزلي و القديم . أما على المشهور - من أن القديم أخص من الأزلي . لأنه موجود لا ابتداء لوجوده . و الأزلي ما لا ابتداء له وجوديًا كان أو عدميًا - فليست الأعدام قديمة ؛ حتى ترد . و يمكن أن يجاب على تسليم الترادف بأن ما هي عبارة عن الموجود . فلاتدخل الأعدام . و قد يقال : هذا لايرد أصلاً و لو على القول بالترادف ؛ لأن أعدامنا الأزلية باقية بحالها لم تنعدم بوجودنا . و الذي انعدم بوجود نا إنما هو عدمنا فيما لايزال . و لم يقل أحد : إنه قديم . فتأمل . ((لأن القديم إن كان واجباً لذاته فظاهر)) : و ذلک لأن عدم الواجب الوجود مستحيل باتفاق جميع العقلاء ((و إلا)) : يعني و إن كان القديم ممكنا ((لزم استناده)) : يعني افتقار و احتياج ذلک القدم ((إليه)) : يعني إلى الواجب الوجود بالذات ((بطريق الإيجاب)) : و معناه أن يكون صدور المعلول عن العلة بلا اختيار و بلا قدرة العلة عليه . كصدور الضوء عن الشمس و الاحتراق ((إذ الصادر من الشيء

بالقصد و الاختيار يكون حادثاً)) : إذ بضرورة العقل أن القصد إلى إيجاد الشيء إنما يكون في حال عدمه ، فيجب أن يكون العدم سابقاً على وجوده ، فلايكون قديماً ((و المستند إلى الموجب القديم قديم)) : يعني يكون دائم الوجود لايقبل العدم ، و هذا بناءًا على أن الجائز المستند لعلة قديمة . قال الفلاسفة بقدمه لاستـناده لعلته القديمة ، و أما عند أهل الحق النافين لتاثير العلة و الطبيعة فلايكون وجوده إلا حادثاً .

أقسام الفاعل بحسب التقدير العقلي ثلاثة

و أما أقسام الفاعل بحسب التقدير العقلي فثلاثة : فاعل بالاختيار ، و هو : الذي يتأتى منه الفعل و الترك ، و فاعل بالتعليل ، و هو : الذي يتأتى منه الفعل دون الترك ، و لايتوقف فعله على وجود الشرط ، و على انتفاء مانع ، و فاعل بالطبع ، و هو : الذي يتأتى منه الفعل دون الترك ، و يتوقف فعله على وجود الشرط و انتفاء المانع . و توضيحه : أن الإيجاد على طريق العلة و الإيجاد على الطبع و إن كانا مشتركين في عدم الاختيار فالإيجاد على طريق العلة لايتوقف على وجود الشرط و على انتفاء مانع ، و الإيجاد بطريق الطبع يتوقف على ذلك ، و لهذا يلزم اقتران العلة بمعلولها كتحرك الإصبع مع الخاتم التي هي فيه مثلاً و لايلزم اقتران الطبيعة بمطبوعها كإحراق النار مع الحطب ؛ لأنه قد لايحترق بالنار لوجود مانع و هو البلل فيه مثلاً ، أو تخلف شرط كعدم مماسة النار له ، و هذا في حق الحادث . أما الباري سبحانه فلوكان فعله بالتعليل أو بالطبع لزم قدم الفعل فيهما معاً لوجوب قدمه سبحانه ، و اقتران الفعل حينئذ بوجوده ، أما على التعليل فظاهر ، و أما على الطبع فلايصح أن يكون ثم مانع ، و إلا لزم أن يوجد الفعل أبداً ؛ لأن ذلك المانع لايكون إلا قديماً ، و القديم لايكون إلا قديماً ، و القديم لاينعدم أبداً ، و لايصح تأخير الشرط مما يلزم عليه من التسلسل ، فلهذا قلنا : إنه يلزم على تقدير التعليل أو الطبع في حق الباري قدم المعلول أو المطبوع، و قد قام البرهان على وجوب الحدوث لكل ما سواه ، و على وجوب القدم و البقاء له جل شأنه و عز سلطانه ، فتعين أنه فاعل بمحض الاختيار ، و بطل مذهب الفلاسفة و الطبايعين .

.... ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة و أما الأعيان فلأنها لا تخلو عن الحوادث ، و كل ما لايخلو عن الحوادث فهو حادث ، و أما المقدمة الأولى فلأنها لاتخلو عن الحركة و السكون ، و هما حادثان ، أما عدم الخلو عنهما ؛ فلأن الجسم أو الجوهر لايخلو عن الكون في حيز ، فإن كان مسبوقاً بكون آخر في ذلك الحيز بعينه فهو ساكن ، و إن لم يكن مسبوقاً بكون أخر في ذلك الحيز بل في حيز آخر ، فمتحرك ، و هذا معنى قولهم : الحركة كونان في آنين في مكانين ، و السكون كونان في آنين في مكان واحد فإن قيل يجوز أن لايكون مسبوقاً بكون آخر أصلاً كما في آن الحدوث ، فلايكون متحركاً كما لايكون ساكناً ، ....

امتناع تخلف المعلول عن العلة وعليه دليل دقيق

((ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة)) : لأن المقرر في مقره أن العلة التامة كافية في صدور المعلول و إيجاده ، فصدوره مرةً و تخلفه أخرى تخصيص بلا مخصص و ترجيح بلا مرجح ، و هو محال ، فالتخلف محال . و حاصل الدليل : القديم إما أن يكون واجباً بذاته ، أو يستند إلى الواجب بذاته بطريق التعليل لا بالقصد و الاختيار ؛ لأنه لايكون إلا في الحادث على ما تقدم فيه ، فإن كان واجباً بذاته فالمنافات ظاهرة ، و إن كان مستندا إليه على طريق الإيجاب يمتنع عدمه من حيث يلزم عليه تخلف المعلول عن علته ، و هي الواجب لذاته ، و التخلف محال . و ما يقال من أنه يجوز أن يستند بشروط متعاقبة لا إلى النهاية ، ثم ينعدم بفقد ما مع أنه قديم ، أو بشروط عدم حادث ، و عند وجوده ينعدم مردود ببرهان التطبيق الآتى ، أما في الأول فظاهر ،

و أما في الثاني فلأن عدم الحادث لابد أن يشرط بأمور لا نهاية لها ينقطع بعد مها ، فيجري في تلك الأمور البرهان أيضاً . فافهم فإنه دقيق .

والدليل الأخضر على حدوث الأعيان

((و أما الأعيان)) : يعني و أما حدوث الأعيان ، أقول : الأخصر و الأظهر في البرهان أن نقول : لا خفاء أن العالم من السماوات و الأرضين و ما فيهما و بينهما أجرام ملازمة لأعراض تقوم بها من حركة و سكون ؛ و غير مما ، و لنقتصر على الحركة و السكون ، فإن معرفة لزوم الأجرام لهما ضرورية لكل عاقل ، فنقول : لاشك في وجوب الحدوث لكل واحد من الحركة و السكون إذ لوكان واحد منهما قديما لما قيل أن ينعدم أبداً أصلاً ، لأن ما ثبت قدمه استحال عدمه ، و لا خفاء أن كل واحد من السكون و الحركة قابل للعدم ، لأنه قد شوهد عدم كل واحد منهما بوجود ضده في كثير من الأجرام ، فلزم استواء الأجرام في ذلك ، و إذا ثبت حدوثهما و استحال وجود مما في الأزل لزم حدوث الأجرام و استحال وجود مما في الازل قطعاً ؛ لاستحالة انفكاكهما عن الحركة و السكون و بالجملة ، فحدوث أحد المتلازمين يستلزم حدوث الآخر .

الأعيان محدثة بذواتها وصفاتها والبرهان عليه

أقول : و من الوجوه الدالة على أن الأعيان محدثة بذواتها و صفاتها هو الحجة التي اعتمد عليها أهل هذا الفن ، و صورتها عند الشارح ((فلأنها)) : يعني الأعيان

((لاتخلو عن الحوادث و كل ما لايخلو عن الحوادث فهوحادث)) : و هذه الحجة مشتملة على أربع دعاوى : و هي : إثبات الحوادث ، و امتناع خلو الجسم عنها ، و وجوب سبق العدم على مجموعها ، و وجوب سبق العدم على مايمتنع أن ينفك عما يجب أن يسبق عليه العدم ، و الصغرى مشتملة على الدعوين الأولين ، و

الكبرى مشتملة على الأخريين ((و أما المقدمة الأولى)) : فظاهرة بينة ، فإن الاجتماع و الافتراق و الأوضاع حادثة ، و الأعيان من الذوات لاتخلو عنها ، و منها الحركة و السكون فقال : ((فلأنها لاتخلو عن الحركة و السكون)) : و لايستريب عاقل قط في ثبوت الأعراض من الأسقام و الآ لام و الجوع و العطش و سائر الأحوال ((و هما حادثان)) : مما شوهد من تعاقبهما و انقضائهما ، و بما عرفت من برهان حدوث الأعراض أن الاعراض ظاهرة الافتقار ، و الافتقار دليل الحدوث ، و الأعراض قائمة بالأجسام ، و إذا ثبت حدوث الأجسام ثبت حدوثها ((أما عدم الخلو عنهما)) : إذ الحركة على التحقيق لها حصول الأول في مكان ثان ، و السكون حصول ثان في مكان أول ، و قال الشارح - قدس سره - : ((فلأن الجسم أو الجوهر لايخلو عن الكون في حيز ، فإن كان مسبوقاً بكون آخر في ذلك الحيز بعينه ، فهو ساكن ، و إن لم يكن مسبوقاً بكون آخر في ذلك الحيز ، بل في حيز آخر)) : يعني بل كان مسبوقاً بكون آخر ، ((فمتحرك و هذا)) : يعني الذي ذكره من أمر الكونين في الحيز أو الحيزين ((معنى قولهم : الحركة كونان في آنين في مكانين، و السكون كونان في آنين في مكان واحد)) : يعني أن الحركة هي الكون في الحيز المسبوق بكون آخر في حيز آخر ، و السكون ما لم يكن كذلك .

((فإن قيل :)) : منع أو نقض على عدم خلو الجسم و الجوهر عن أحد الضدين المذكورين . ((يجوز أن لايكون مسبوقاً بكون آخر أصلاً كما في آن الحدوث)) : يعني لا في ذلك الحيز ، و لا في حيز آخر ، كما في آن الحدوث ((فلايكون متحركاً كما لايكون ساكناً)) : يعني و إذا لم يكن ذلك الكون المذكور مسبوقاً بكون آخر ، فلايكون ذلك الجوهر في آن الحدوث متحركاً ؛ لأنه لابد في الحركة من كونين في حيزين ، كما لايكون ساكناً ؛ إذ لابد في السكون من كونين في حيز واحد .

.... قلنا : هذا المنع لايضرنا لما فيه من تسليم المدعى على أن الكلام في الأجسام التى تعددت فيها الأكوان و تجددت عليها الأعصار و الأزمان . و أما حدوثهما فلأنهما من الأعراض و هي غير باقية ....

((قلنا : هذا المنع لايضرنا لما فيه من تسليم المدعى على أن الكلام في الأجسام التي تعددت فيها الأكوان و تجددت عليها الأعصار الأزمان)) : أقول : هذا السوال على وجهين : أحد هما المنع ، و هذا رجحه الشارح ، فعلى هذا يمكن عنه الجوابان على قانون المناظرة ، الأول : أنه منع غير مضر للمستدل ؛ لما فيه من تسليم أصل المدعى ، و هو حدوث الجسم و الجوهر المتنازع فيه . و الثاني : أن البحث في الجسم لا مطلقاً، بل من حيث تعاقبت عليه الأكوان و تناوبت فيها الآوان ، فهو بهذا الاعتبار غير خال عنهما ، و المدعى عدم خلوكل جسم لا عدم خلوه عنهما بكل وجه ، و في كل آن و بكل اعتبار ، و ثانيهما النقض و ليس فيه إلا الجواب الثاني . فتدبر. ((و أما حدوثهما)) : يعني و أما الأمر الثاني من الامرين الذين لابد في الصغرى منهما : و هو إثبات حدوثهما و معناه الحركة و السكون حادثان لا محالة . أما أولاً . ((فلأنهما من الأعراض)) : و قد ثبت حدوثها ، و أيضاً ((و هي غير باقية)) : في آن بعد آن .

مذاهب الناس في امتناع بقاء الأعراض وجوازها

هذا مبني على مذهب الشيخ و أتباعه من محقق الأشاعرة أن العرض لايبقى زمانين بل لا في زمان في آنين ، و إنما يتوهم البقاء بتجدد الأمثال ، و قالت الفلاسفة و جمهور المعتزلة ببقاء الأعراض ما عدا الزمان و الحركات و الأصوات و ما يحذو حذوها من غير القار ، و ذهب أبوعلي الجبائي و أبوهاشم و العلاف إلى بقاء الألوان و الطعوم و الروائح دون العلوم و الإدراكات و الأصوات و أنواع الكلام ، و أدلة المذهبين الآخرين مشروحة في المبسوطات .

أدلة الأشاعرة على امتناع بقاء الأعراض والرد عليها

و احتج الأشاعرة على امتناع بقاء الأعراض بوجوه : الوجه الأول : أن البقاء صفة للذات الباق ، فلو بقي العرض لكان له بقاء و هو عرض ، فيلزم قيام العرض بالعرض،

الجواب عنه بوجهين : الأول بمنع المقدمتين يعني لانسلم أن البقاء عرض قائم بالعرض ، و لانسلم أنه لايجوز قيام العرض بالعرض ، و الثاني : بأن البقاء ليس عرضاً لأن العرض هو الوصف الوجودي و البقاء وصف سلبي ، فلايلزم على بقاء العرض قيام العرض بالعرض .

الوجه الثاني : إن البقاء عرض قائم بالذات الباقي فلايقوم بالعرض، و إلا يلزم قيام العرض بالعرض ، و إذا لم يقم البقاء بالعرض لم يبق العرض، و الجواب عنه بوجوه : أما أولاً فمنع كون البقاء عرضاً ؛ لأنه أمر اعتباري ، و المراد الموجود في العين ، و أما ثانياً فالنقض بالفرضية و القيام بالغير و التحيز في التبعية و المخلوقية و الحدوث و أمثالها ؛ فإنها أعراض قائمة بالعرض . و أما ثالثاً فإن البقاء نحو من الوجود باعتبار دوامه و وجود الشيء عين الشيء عندهم ، لا قائم به . و أما رابعاً فإن المطلوب بالقيام هو التحيز بالتبع ، فلانسلم أنه قائم بالعرض ، بل كلا هما بالجوهر ، و إنما العرض واسطة القيام . و أما خامساً فإنه لو سلم فلانسلم امتناع قيام العرض بالعرض . و الوجه الثالث : لو بقي - و من الجائز خلق مثله في الحالة الثانية إجماعاً - لزم اجتماع المثلين بلا امتياز لاتحاد الوقت و المحل ، و الجواب عنه بوجوه : أما أولا فلأن خلق المثل مشروط بإعدام الأول عنه ، لأن الجواز ليس مطلقاً إجماعاً ، بل مرهونة بهذا الشرط، و أما ثانياً فإنه منقوض بايجاد مثله في الحالة الأولى ، فإنه قادر عليه ، فما هو جوابه فهو جوابنا ، و أما ثالثاً فإنه منقوض بإيجاد مثل الجوهر في الحالة الثانية فلزم امتناع بقاء الجوهر أيضاً ، و هو كما ترى . و الوجه الرابع : أنه لو بقي امتنع زواله في الحالة الثالثة و ما بعد ما ؛ لأنه لوكان زواله مقتضى ذاته امتنع وجوده أولا ، لامتناع تخلف ما هو مقتضى ذاته عنها ، و الجواب عنه : أنه مقتضى ذاته ، يعني عدمه اللاحق في الثالث فقط لا في الأول ، فلايلزم امتناعه في الأول و الثاني ، بل وجوده فيهما ؛ لأن اللاحق مشروط بالوجود ، و لايبعد أن يقال : الأعراض بأنها وجدت في الزمان الأول بعد عدمها فهي ممكنة و الإمكان ليس من عوارض الماهية ، و إلا جاز انقلاب الممكن ممتنعا و هو باطل، بل هو من لوازمها ، فتكون ممكنة أبداً ، فيجوز وجودها في جميع الأمكنة . فافهم .

.... و لأن ماهية الحركة لما فيها من انتقال حال إلى حال تقتضي المسبوقية بالغير، و الأزلية تنافيها ، و لأن كل حركة فهي على التقضّي و عدم الاستقرار، و كل سكون ، فهو جائز الزوال ؛ لأن كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة ، و قد عرفت أن ما يجوز عدمه يمتنع قدمه و أما المقدمة الثانية فلأن ما لايخلو عن الحادث لو ثبت في الأزل لزم ثبوت الحادث في الأزل ، و هو محال . و ههنا أبحاث : الأول أنه لا دليل على انحصار الأعيان في الجواهر و الأجسام ....

و أما ثانياً : ((لأن ماهية الحركة)) : يعني التي هي كونان في آنين في مكانين ((لما فيها من انتقال حال إلى حال تقتضى المسبوقية بالغير و الأزلية تنافيها)) : و حاصله : و لأن الحركة لما فيها من انتقال حال إلى حال تقتضي المسبوقية بالحال الأول ، و الأزلية تنافيها . و أما ثالثا : ((و لأن كل حركة فهي على التقضي و عدم الاستقرار)) : و حاصله : إن طبعية الحركة مقتضاها الانقضاء و الفناء و عدم الاستقرار ، و هو مناف للقدم المقتضي للدوام و البقاء على حالة واحدة ، و حدوث السكون ، أما أولا فلأن السكون قابل للحركة بدلالة التماثل ، و أما ثانيا ((و كل سكون فهو جائز الزوال ؛ لأن كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة)) : يعني فهو جائز العدم .

مايجوز عدمه يمتنع قدمه وماأورده البعض على هذا الاستدلال

((و قد عرفت)) : في المقدمة الاتفاقية بين الناس ((إن ما يجوز عدمه يمتنع قدمه)) : فثبت أن الأجسام لاتخلو عن الحركة و السكون الحادثين ، و

هو المدعى ، و ما أورد بعض الناس على هذا الاستدلال بأن جواز العدم لايستلزم سبق العدم ؛ بل يستلزم إمكان سبق العدم ، فهو مبني على الغفلة عن هذه المقدمة الاتفاقية : ما يجوز عدمه يمتنع قدمه ، فإن من سلمها يعلم أن ما جاز عليه العدم لايمكن أن يكون قديماً فلايكون إلا حادثاً فلزمه سبق العدم بالفعل لا مجرد إمكان سبقه ، ثم يورد بأن كون القدم ينافي العدم لايتم به المقصود ، فإن قدم الشيء لاينافي إمكان عدمه ، و إنما ينافي وقوع عدمه ، فحينئذ جاز أن يكون وجود السكون أمراً أزليًا مع كونه جائز العدم ؛ نظراً إلى ذاته . قلت : لعل المراد بالإمكان و الجواز هو الإمكان نفس الأمري الذي لايلزم من فرض وقوعه محال في الواقع ، لا الإمكان الذاتي المقيد بجانب الوجود ، و لا الاستعدادي و لا الوقوعي ، فعلى هذا قدم الشيء و إن لم يناف إمكان عدمه إمكاناً ذاتيًا فهو ينافي إمكان وقوعه إمكاناً واقعيًا . فتدبر.

((و اما المقدمة الثانية)) : و هي كبرى القياس ، و هي : كل ما لايخلو عن الحوادث فهو حادث ، فبديهية الثبوت ((فلأن ما لايخلو عن الحادث لو ثبت في الأزل لزم ثبوت الحادث في الأزل)) : يعني إذ ما لايخلوعن الحوادث لوكان قديما لزم قدم الحادث ((و هو محال . و ههنا)) : يعني في مقام أدلة إثبات حدوث الأعيان و الأعراض ((أبحاث)) : سوالات و اعتراضات . البحث في اللغة طلب الشيء تحت التراب و غيره، و الفحص : طلب الشيء في البحث ، و كذا التفتيش ، و في العرف : إثبات النسبة الإيجابية أو السلبية من المستدل بالدلائل ، و طلب إثباتها من السائل إظهاراً للحق و نفيا للباطل ((الأول)) : البحث الأول على قوله : " و الأعيان أجسام و جواهر " يعني أما أولاً مما يطعن به الفلاسفة على هذا الدليل ((أنه لا دليل على انحصار الأعيان في الجواهر و الأجسام)) : و هذا الدليل أنه لايدل إلا على حدوث الأجرام و الجواهر.

.... و أنه يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته ، و لايكون متحيزا أصلاً ، كالعقول و النفوس المجردة التي يقول بها الفلاسفة ، و الجواب أن المدعى حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات ، و هو الأعيان المتحيزة و الأعراض ....

و أما ثانياً : ((و أنه يمتنع)) : يعني أنه لا دليل على أنه يمتنع ((وجود ممكن يقوم بذاته ، و لايكون متحيزاً أصلاً ، كالعقول و النفوس المجردة التي يقول بها الفلاسفة)) : فإنها أعيان إلا أنها ليست بأجسام و لا جواهر فردة .

قالت الحكماء: الجواهر الغائبة عن الحواس أما ان تكون مؤثرة إلخ

قال الفلاسفة : الجواهر الغائبة عن الحواس الإنسانية ، إما أن تكون مؤثرة في الأجسام ، أو مدبرة للأجسام ، أو لاتكون مؤثرة فيها و لا مدبرة لها ، و النوع الأول : هي العقول السماوية و الملأ الأعلى و حملة العرش في لسان الشرع ، و النوع الثاني : ينقسم إلى علوية تدبر الأجرام العلوية الفلكية ، و هي النفوس الفلكية عند الحكماء ، و الملائكة السماوية عند أهل الشرع و إلى سفلية تدبر عالم العناصر ، و هي إما أن تكون مدبرة للبسائط الأربعة العنصرية : الهواء و الماء و النار و الأرض و أنواع الكائنات ، و هم يسمون ملائكة الأرض ، و إليه أشار صاحب الوحي صلوات الله عليه و سلامه ، و قال : "جاءني ملك البحار و ملك الجبال و ملك الأمطار و ملك الأرزاق " ، و إما أن تكون مديرة للأشخاص الجزئية ، و تسمى نفوساً أرضية كالنفوس الناطقة . و النوع الثالث : ينقسم إلى خير بالذات و هم الملائكة الكروبيون عند أهل الشرع ، و إلى شرير بالذات و هم الشياطين ، و إلى مستعد للخير و الشر و هم الجن ، فظاهر كلام الحكماء أن الجن و الشياطين هم النفوس البشرية المفارقة للأبدان ، إن كانت شريرة كانت شديدة الانجذاب إلى ما يشاكلها من النفوس البشرية ، فيتعلق ضربا من التعلق

بأبدانها و تعاونها على أفعال الشر ، فذلك هو الشيطان ، و إن كانت خيرة كان الأمر بالعكس . و أكثر المتكلمين لما أنكروا الجواهر المجردة قالوا : الملائكة و الجن و الشياطين أجسام لطيفة قادرة على التشكل بأشكال مختلفة ، و أوائل المعتزلة أنكروها ؛ لأنها إن كانت لطيفة وجب أن لاتكون قوية على شيء من الأفعال ، و أن يفسد تركيبها بأدنى سبب ، و ان كانت كثيفة وجب أن نشاهدها و إلا لأمكن أن يكون بحضرتنا جبال و لانراها ، و الجواب عن هذا الشغب و الغفلة : لم لايجوز أن تكون لطيفة بمعنى عدم اللون ، لا بمعنى رقة القوام .

و لئن سلم أنها كثيفة لكن لانسلم أنه يجب أن نراها ؛ لأن رؤية الكثيفة عند الحضور غير واجبة ، و نقل عن المعتزلة أنهم قالوا : الملائكة و الجن و الشياطين متحدون في النوع و مختلفون باختلاف أفعالهم ، أما الذين لايفعلون إلا الخير فهم الملائكة ، و أما الذين لايفعلون إلا الشر فهم الشياطين ، و أما الذين يفعلون تارة الخير و تارة الشر فهم الجن ، و لذلك عد إبليس تارة في الملائكة و تارة في الجن ، هذا تقسيم المجردات على الوجه المذكور و إحاطة العقل بها من طريق الاستدلال ، لعلها من قبيل المحال . كما قال الله سبحانه : ﴿ و ما يعلم جنود ربك إلا هو ﴾ !!!

((و الجواب)) : هذا جواب بتحرير المدعى ((أن المدعى حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات)) : المعبر عنها بالعالم ، و ذلك لأن الغرض إثبات الصانع و صفاته ، و من المعلوم أن حدوث ما ثبت وجوده كافٍ فيه ((و هو الأعيان المتحيزة و الأعراض)) : القائمة بها فلا شيء من العالم عندنا إلا و هو متحيز بنفسه أو تابع في تحيزه لمتحيز بنفسه ، و قد سبق أن حصر العالم في شيئين مذهب جمهور أهل السنة ، و أثبت الفلاسفة و الغزالي قسماً آخر غير الأجرام و الأعراض ليس بمتحيز و لا قائم بمتحيز ، و سموه بالمجردات لتجردها عن المادة و عن الجرمية و العرضية ، و ذلك كالعقول العشرة و النفوس التي هي الأرواح .

.... لأن أدلة وجود المجردات غير تامة على مابين في المطولات الثاني : إن ما ذكر ، لايدل على حدوث جميع الأعراض ؛ إذ منها ما لايدرك بالمشاهدة حدوثه و لا حدوث أضداده ، كالأعراض القائمة بالسماوات من الأضواء و الأشكال و الامتدادات ، و الجواب أن هذا غير مخل بالغرض ؛ لأن حدوث الأعيان يستدعى حدوث الأعراض ضرورة أنها لاتقوم إلا بها . الثالث : أن الأزل ليس عبارة عن حالة مخصوصة ، ....

((لأن أدلة وجود المجردات)) : يعني في فن الفلسفة ((غير تامة على ما بين في المطولات)) : و للفلاسفة على هذا الموضوع آراء غريبة و أفكار عجيبة ، و أقوال لا مدلول لها إلا تخيُّلهم ، و ما يبنوه لها من الدلائل ، كلها أوهام و خيالات ، فلايعترض بها .

قالت الحكماء : المبدأ الفياض هو الواجب الوجود و أنه واحد من كل الجهات

يقولون : إن المبدء الفياض هو الواجب الوجود لكونه واحدا من كل الجهـات ، لم يصدر عنه غير شيء واحد ، و يستحيل أن يصدر عنه غيره على قاعدتهم المشهورة : الواحد لايصدر عنه إلا واحد ، و سموه العقل الأول ، ثم هذا باعتبار جهالة الوجود و الوجوب بالغير ، و الإمكان : يصدر عنه أشياء ثلاثة عقل ثان و نفس و جسم ، و هكذا العقول العشرة ، ثم عن العاشر تصدر العناصر الأربعة : النار و الهواء و الماء و الأرض ، و منها تكونت المواليد الثلاثة : المعادن و النباتات و الحيوانات ، و قد سبق شذر منها ، و أوهى من أدلتهم

عليها قول البعض : إن عدم وجود دليل على شيء لايستلزم عدمه في نفس الأمر ، و كيف لا ! و هو يؤدي إلى أن كل ما اخترعه الذهن حق ، و له ثبوت في نفس الأمر و إن كان من الخيالات ، و لم يدل دليل على وجوده ، و ليس هذا بأكثر ضعفاً من قول الآخر من المتكلمين : إنها لو وجدت لشاركت الواجب الوجود في التجرد، فيحتاج إلى فصل يميز عنها ، فيلزم التركيب في حقيقته ؛ إذ ليست المشاركة في أمر ذاتي حتى يحتاج إلى فصل مقوم مميز ، بل لو سلم فالتميز بالعرض . فتامل .

((الثاني)) : و هو الرد على قوله : و أما الأعراض فبعضها بالمشاهدة و بعضها بالدليل ((إن ما ذكر ، لايدل على حدوث جميع الأعراض ؛ إذ منها ما يدرك بالمشاهدة حدوثه و لا حدوث أضداده ، كالأعراض القائمة بالسماوات من الاضواء)) : من الأفلاك و الكواكب ((و الأشكال و الامتدادات)) : يعني أن المطلوب منها إثبات حدوث العالم بجميع أجزائه ، فلابد من إثبات حدوث جميع الأعراض ، و الدليل السابق لايوفي بذلك ؛ لأنها إنما انتهض على إثبات حدوث ما شوهد حدوثه و إدراك عدمه ، و الحاصل : أن الدليل لايتم إلا في العرض المشاهد ((و الجواب أن هذا غير مخل بالغرض لأن حدوث الأعيان يستدعي حدوث الأعراض ضرورة أنها لاتقوم إلا بها)) : لأنه إذا ثبت حدوث الأعيان بحدوثها ، يثبت حدوث بقية الأعراض ؛ إذ لاقيام لها غيرها ، و إلا فلو كانت قديمة وجد الحال بدون المحل ، فإذا حدثت السماوات وجب القول بحدوث الأعراض القائمة بها ، سواء شاهدناه أو لم نشاهده .

((و الثالث)) : و هو الرد على قوله : فلأن ما لايخلو عن الحوادث لو ثبت في الأزل يلزم ثبوت الحادث في الأزل . ((أن الأزل ليس عبارة عن حالة مخصوصة)) : يعني وقت مخصوص و ساعة معينة .

.... حتى يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحوادث فيها بل هو عبارة عن عدم الأولية أو عن استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي و معنى أزلية الحركات الحادثة أنه ما من حركة إلا و قبلها حركة أخرى لا إلى بداية و هذا هو مذهب الفلاسفة و هم يسلمون أنه لاشيء من جزئيات الحركة بقديم و إنما الكلام في الحركة المطلقة ....

((حتى يلزم من وجود الجسم)) : المفروض عدم خلوه عن الحوادث ، ((فيها)) : يعني في هذه الحالة المخصوصة المعلومة ((وجود الحوادث فيها)) : يعني التي لايخلو عنها الجسم و حاصله : أنه لانسلم ان ما لايخلو عن الحوادث لو ثبت في الأزل يلزم ثبوت الحوادث في الأزل ، و انما يلزم ذلک لوکان الأزل عبارة عن حالة مخصوصة و وقت معلوم ثابت في الواقع يلزم من وجود الجسم في تلک الحالة وجود الحوادث فيها و ليس کک ، ((بل هو عبارة عن عدم الأولية و عن استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي)) : و أزلية الحادث بهذا المعنى غير محال ، و لقائل أن يقول : لو کان الأزل عبارة عن عدم الأولية أو عن استمرار الوجود لم يصح إطلاقه على الحركات الحادثةوالحركات الفلكية ، فكيف يقولون بأزليتها و قدمها ؟ فأجاب عنه بأن الأزلية ههنا بمعنى آخرفقال : ((و معنى أزلية الحركات الحادثة أنه مامن حركة)) : تحدث في موضوعها الذي هو الفلک ، ((إلا و قبلها)) : يعني قبل هذه الحركة ، ((ركة أخرى لا إلى بداية)) : فالحركات أزلية من حيث أنه لا أول لهاحادثة من حيث أن كل حركة مسبوقة بعدمها و المسبوقية تنافي الأزلية .

((و هذا هو مذهب الفلاسفة و هم يسلمون أنه لا شيء عن جزئيات الحركة بقديم و إنما الكلام في الحركة المطلقة)) : ، و هي قديمة أزلية عندهم ، و لقائل أن يقول : لاتسلم أن ما يخلو عن الحوادث فهو حادث و کيف يجوز ذلک ألا ترى أن الحركة المطلقة لاتخلو عن الحركات الجزئية مع أن الحركة المطلقة ليست بحادثة ؟ فأجاب عنه بقوله :

.... و الجواب أنه لا و جود للمطلق إلا في ضمن الجزئي فلايتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات . الرابع : أنه لو كان كل جسم في حيز لزم عدم تناهي الأجسام لأن الحيز هو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي و الجواب أن الحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم و تنفذ فيه أبعاده ....

((و الجواب أنه لا وجود للمطلق إلا في ضمن الجزئي فلايتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات)) : حاصله : أن الحركة المطلقة لو كانت قديمة موجودة في الأزل لزم أن يكون الشيء من جزئياته أزلياً قديماً إذ لاتحقق للكلي إلا في ضمن الجزئيات و اللازم باطل بالاتفاق و الوفاق . ((و الرابع :)) : و هو الرد على قوله الجسم و الجوهر لايخلو عن الكون في الحيز ((أنه لو كان كل جسم في حيز لزم عدم تناهي الأجسام ، لأن الحيز هو السطح الباطن من الحاوي)) : ، هذا على مذهب المشائين ، ((المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي)) : و حاصله : إذا فرضنا أن كل جسم لابد أن يكون في حيز فلابد أن يكون ذلك الحاوي محويا و الحاوي له كذلك : و لاينتهي إلى حاوي ليس بمحوي ؛ لأن المفروض أن ذلك الحاوي جسم فلابد له من حيز ، فلوكان لكل جسم حيز لزم عدم تناهي الأجسام ، و يلزم منه أن يكون فيما وراء فلك الأفلاك حاوي مماس لفلك الأفلاك ، و ليس كذلك بل فيما وراءه عدم محض و اللازم باطل لأن الأبعاد و الأجسام كلها متناهية ، و هذا ثبت بالبراهين فلايلزم حدوث جميع الأجسام .

((و الجواب أن الحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم و تنفذ فيه أبعاده)) : و حاصله : أن المحذور إنما يلزم من جعل الحيز سطحا باطنا من الجسم و هو ظاهر فإن الفراغ ليس بجسم و لا مستلزم له فلم ينتقض الدليل على حدوث جميع الأعيان .

المكان هو السطح الباطن عند المعلم الأول والبعد المجرد عند أفلاطون وهذه النسبة خطأ فاحش

ثم المكان ليس بجزء للمتمكن و لا حالا فيه ، لأن الجسم يسكن في المكان و ينتقل بالحركة عن المكان و إليه ، و كل ما هو كذلك لايكون جزأ للجسم و لا حالا فيه، لأن جزء الجسم المتمكن و الحال فيه ينتقل بانتقاله و المكان لاينتقل بانتقال المتمكن ، فيكون المكان خارجاً من المتمكن و هو السطح الباطن عند المعلم الأول ، و البعد المجرد عن المادة الموجود الذي ينفذ فيه الجسم عند شيخه و مؤدبه " أفلاطون " و البعد المجرد المفروض عند أهل هذا الفن . قال الشارح الجديد للتجريد : إن " أفلاطون " و من تابعه من الحكماء الإشراقيين ذهبوا إلى أن المكان بعد مجرد عن المادة . و يجب إن يكون جوهراً لقيامه بذاته و توارد الممكنات عليه مع بقاء شخصه فكأنه جوهر متوسط بين العالمين أعني الجواهر المجردة التي لاتقبل الإشارة الحسية ، و الأجسام التي هي جواهر كثيفة و هكذا في كثير من الكتب الكلامية و الكتب الفلسفية للمتأخرين ، و أما الشيخ الرئيس فقد يعلم من تحريره أن أفلاطون ما كان قائلا بالبعد المجرد بل كان ينفيه و الشيخ و هو أعلى و أرفع فلقوله الاعتبار. " فإن القول ما قال حزام " . قال نظام الملك في " شرح الإشارات " حكى الشيخ عن أفلاطون في الفصل الثاني من سابعة الهيات الشفاء " : أنه ليس يجوز أن يكون بعد قائم لا في مادة لأنه إما أن يكون متناهيا أو غير متناه و الثاني باطل لأن وجود بعد غير متناه محال و إذا كان متناهيا فانحصاره في حد محدود و شكل مقدر ليس إلا لإنفصال عرض له من الخارج لا لنفس طبعية ، و لن ينفصل الصورة إلا لمادتها فتكون مفارقة و غير مفارقة هذا كلامه . و قال " السيد الباقر الراماد " في القبسات: البعد المفطور المكان المجرد قد أبطله أفلاطون بالبرامين قد نقل عنه ذلك في الشفاء شارحا الإشارات إمام المشككين(١) و خاتم المحققين(٢) نقلا عنه ثم

---

(١) إمام أهل السنة الإمام فخرالدين الرازي.

(٢) إمام الرافضة وقدوة الشيعة نصيرالدين الطوسي.

ينسب فريق من هولاء المختلفين إثباته إليه و كذلك الامتداد الزماني المجرد عن المادة و قدم النفس على البدن في الوجود إلى غير ذلك من المذاهب انتهى كلامه .

والإيراد الخامس على هذا الاستدلال ماأورده ابن قيم في النونية والرد عليه

أقول : و الإيراد الخامس ما أورده ابن قيم في " النونية " على هذاالاستدلال ؛ لأن هذا دليل على إثبات حدوث العالم ، و ابن قيم و شيخه الفوقاني قائلان بقدم العالم ، قال ابن قيم : هذا الدليل هو الذي أرداهم ما زال أمر الناس معتدلا إلى أن دار في الأوراق فرفعت لوازمه قواعد الإيمان و تركوا حق الأدلة و هي في القرآن و دليلهم لم يات به الله و لا رسوله بل حدث على لسان جهم و حزبه .

أقول : فيرد هذا الردي أن القول بأن الجسم لايخلو عن حادث في الاحتياج على حدوث العالم و إنشاءه إلى محدث واجب الوجود منزه عن الجسمية و الجسمانيات و هو حجة الله سبحانه التي آتاها إبراهيم الخليل مهما تقولت و هذت في ذلك و قدا عترف بتلك الحجة مثل ابن حزم مع كونه ظاهرياً فما لابن قيم الناظم لايتابعه في ذلك و هو يتابعه في شواذه الباطلة فلعل ابن قيم اتخذه قدوة في الباطل دون الحق و قدصرح ابن القيم في هذا المقام في النونية بقبائح ، منها : إمكان التسلسل في جانب الماضي المفضي إلى قدم العالم و أزليته و هذا كفر بواح و منها نسبة أكابر علماء الشريعة إلى التلبيس و منها نسبة ذلك إلى القرآن و السنة و أنه لم يجيء أثر ينص على العدم المقدم و قد جاء كان الله و لا شيء معه . انظر العاقل الفاضل إلى هذه الأباطيل يعرق منها جبين الدهر و هذه كلهامن قلة علمه و قلة دينه و قلة حيائه و كثرة جهله و الله جل جلاله ينتقم منه بهذه الأكاذيب نعوذ بالله من الضلال .

.... و لما ثبت أن العالم محدث و معلوم أن المحدث لابد له من محدث ضرورة امتناع ترجح أحد طرفي الممكن من غير مرجح ثبت أن له محدثا و المحدث للعالم هو الله تعالى أي الذات الواجب الوجود الذي يكون وجوده من ذاته ....

البحث في وجوب اعتقاد انه سبحانه أحدث العالم كله

قال الله سبحانه : ﴿ هو الله الذي خلق السماوات و الأرض و ما بينهما ﴾

قال الشارح : ((و لما ثبت)) : يعني بالنصوص السمعية القطعية و بالبراهين العقلية اليقينية . ((أن العالم محدث)) : يعني الخارج من العدم إلى الوجود ((و معلوم)) : يعني بضرورة العقل ((أن المحدث لابد له من محدث)) : يعني الموجد من كتم العدم .

امتناع ترجيح أحد طرفي الممكن من غير مرجح قالوا: هذه مقدمة بديهية

((ضرورة امتناع ترجح أحد طرفي الممكن)) : يعني الوجود و العدم و المقدار المخصوص و مقابله و المكان المخصوص و مقابله و الصفة المخصوصة و مقابلها و الجهة المخصوصة و مقابلها ، ((من غير مرجح)) : يعني أن الممكن وجوده مسا و لعدمه في نفس الأمر فلو حدث بنفسه بدون محدث كان وجوده مرجحا على عدمه بدون سبب مرجح و ترجيح أحد الأمرين المتساويين تساويا ذاتيا بلاسبب باطل ؛ لما فيه من اجتماع الضدين و مما المساواة و الرجحان المستلزم لاجتماع النقيضين لأن الرجحان يستلزم اللامساواة ، و المساواة تستلزم اللارجحان فإذا اجتمع الرجحان و المساواة اجتمع مساواة و لا مساواة

و رجحان و لا رجحان و هذا باطل بالضرورة . و لهذا قالوا : هذه مقدمة بديهية قد جزم ببداهتها جميع طوائف العقلاء من المليين و غير هم . قالوا : و إن فتشت البهائم وجدتها قد أشربت في مداركها هذا العلم على وجه يناسبها أليس أنها إذا سمعت حس قدم أو قعقعة سلاح أو عصا أذعنت بتحقق فواعلها و تنفرت فرقا منها ، فلو لا أنها أذعنت بأن وجود الممكن لابد من موجد لما أذعنت بذلک . ثم أنه يبتني عليه ما هو مفتاح المعارف و رأس العلوم أعني إثبات الحق تبارک و تعالى . و اعلم : أن ما ذكره المصنف من أن اللازم على تقدير كون العالم حادثا لا لسبب اجتماع الرجحان و المساواة مبني على أن الوجود و العدم بالنظر إلى ذات الممكن سيان و هو أحد القولين . و قيل : إن العدم أولى به لعدم احتياجه لسبب بخلاف الوجود فإنه يحتاج لسبب ، و ما لايحتاج الشيء إليه لسبب أولى به مما يحتاج لسبب ، و على هذا القول فاللازم على تقدير حدوث العالم لنفسه ترجيح المرجوح بلاسبب و هو أولى في الاستحالة من ترجيح أحد الأمرين المتساوين بلاسبب فافهم . ((ثبت أن له محدثا)) : موجداً جاعلاً صانعا خالقا فاعلا بالاختيار.

رد صاحب العبقات على صدر الشريعة

قال صاحب[1] " العبقات " نقداً على صدر الشريعة صاحب " التوضيح " : و من تكلف له بعض الماتريدية مدعيا أن إثبات الواجب الوجود لايتوقف على تلك المقدمة من أن لنا أن نقول : إن الموجود إما موجود بنفسه أو موجود بغيره ، و الثاني : يحتاج إلى الأول قطعا للتسلسل و هو الواجب فلايخفى ومنه إذ ينقلع أساسه باستفسار معنى الموجود بنفسه ، فإنه إن أراد به ما يكون ذاته مقتضى الوجوده فالحصر ممنوع لخروج الممكن الموجود بلا موجد من القسمين ، و إن أراد به ما لايكون وجوده من غيره فلايتم التقريب إذ هو أعم

---

(١)أحدأذكياء العالم العلامةالشهيدإسماعيل بن عبدالغني حفيدالشيخ الحجةولي الله.

من الواجب و الممكن الموجود بلاموجد فلابد من التعرض لإبطال وجود الممكن بلاموجد و تلك هي المقدمة التي أعرض عنها فهل هذا إلاكرعلى فر. أقول : و إذا استبان بهذا الدليل حدوث العالم لزم افتقاره إلى محدث الواجب الوجود ، لأنه لم يكن له محدث بل حدث بنفسه لزم اجتماع أمرين متنافيتن و هما الاستواء و الرجحان بلا مرجح ، لأن وجود كل فرد من أفراد العالم مساو لعدمه و زمان وجوده مساو لغيره من الأزمنة و مقداره المخصوص مساو لسائر المقادير و مكانه الذي اختص به مساو لسائر الأمكنة و الجهة المخصوصة مساوية لسائر الجهات و الصفة الخصوصة مساوية لسائر الصفات ، فهذه أنواع كل واحد منها فيه أمران متساويان ، فلوحدث أحد مما بنفسه بلا محدث واجب الوجود لترجح على مقابله مع أنه مساوله أو قبول كل جرم لهما على حد سواء فقد لزم أن لو وجد شيء من العالم بنفسه بلا موجد لزم اجتماع الاستواء و الرجحان المتنافيين و ذلك محال ، فإذن لو لا الباري سبحانه الذي خص كل فرد من أفراد العالم بما اختص به لما وجد شيء من العالم فسبحان من أفصح بوجوب وجوده و وجوب افتقار الكائنات كلها إليه ، هذا غاية تحقيق الكلام في هذا المقام. ((و المحدث للعالم هو الله تعالى)) : يعني إنا إذا ادعونا أن العالم محدث فلابد أن نعلم أن العالم ما هو ، قال " الإمام الفخر " في " الأربعين " : قال المتكلمون : العالم كل موجود سوى الله تعالى .

الموجود على قسمين

و تحقيق الكلام : أن نقول : الموجود على قسمين ، و ذلك لأن الموجود إما أن يكون من حيث هو هو غير قابل للعدم البتة ، و إما أن يكون من حيث هو هو قابلا للعدم ، فالموجود الذي تكون حقيقته من حيث هي هي غير قابلة للعدم ، فهو المسمى بالواجب الوجود لذاته و هو الله سبحانه و تعالى ، و أما الموجود الذي تكون حقيقته من حيث هي هي قابلة للعدم فهو المسمى بممكن الوجود لذاته و هو بحسب القسمة العقلية على ثلاثة أقسام : المتحيز و الحال

في المتحيز و الذي لايكون متحيزاً و لا حالا في المتحيز و التفصيل في محله ، ((أي الذات الواجب الوجود)) : و إنما لم يقل أي الواجب الوجود لأن إسم الجلالة إنما معناه الذات المتعالي لا المفهوم و الاسم المعظم علم للفرد الذي موخالق العالم جل و علا ((الذي يكون وجوده)) : يعني وجود الواجب الوجود ، ((من ذاته)) : يعني يكون الذات مقتضى الوجوده .

الواجب ما اقتضى ذاته وجوده و تحقيق هذا المقام

فالواجب ما اقتضى ذاته وجوده نص به في " المواقف " و شرحه للشريف، و قد عبر عنه بكون الذات علة تامة لوجوده و هو المشهور عند الجمهور من أن وجود الواجب زائد على ذاته صرح به " المحقق الدواني " في شرح العقائد العضدية و المستفاد من حكمة العين و اختاره صاحب الصحائف و إليه ذهب " الإمام الفخر " في العلوم العقلية و الشرعية . و استدلوا بأن ضرورة الوجود ثابتة بسبب الذات فالوجوب الذاتي هو ضرورة الوجود باقتضاء الذات . و قال بعض الناس : إن الوجوب بالذات تحقق الحقيقة بذاتها فالواجب بذاته ما يجب أن يتحقق حقيقته بلا مدخل الغير نص به في " تعديل العلوم " و شرحه لصدر الشريعة و قد عبر عنه بكون الذات عين الوجود بمعنى أنه كان وجوداً خاصاً قائما بذاته قال " المحقق الدواني " : هذا مذهب محققي المتكلمين . و استدلوا بأن ما قد أجمع عليه الإجماع من أن الذات الواجب ما لايتصور في العقل عدمه يوجب أن الذات الواجب لايسبقه و لايلحقه العدم حتماً ، و ذلك مع القطع بكون الوجود عين الذات في ذات الواجب يوجب تفسير وجوب الوجود بتحقق الذات بذاتها و في أنفسها . و الجواب عن مذهب الجمهور : أنه: لما ثبت أن الوجود غير زائد على الذات بل عينه لايتصور فيه الاقتضاء و إن الشيء ما لم يكن موجودًا لايتصور فيه الاقتضاء و إنه لو كانت الماهية علة لوجودها لزم تقدم وجودها على إيجادها فتأمل .

..... ولايحتاج إلى شيء أصلا ....

((ولايحتاج إلى شيء أصلا)) : يعني لا في ذاته ولا في وجوده ولا في صفاته ولا في أفعاله ، إذ معنى الألومية استغناء الإله عن كل ماسواه وافتقار كل ماعداه إليه .

معنى لا إله إلا الله

فمعنى لا إله إلا الله : لا مستغني عن كل ما سواه ومفتقرا إليه كل ما عداه إلا الله تعالى . واستغنائه عن كل ماسواه هو يوجب له الوجود والقدم والبقاء والمخالفة للحوادث والقيام بالنفس والتنزه عن النقائض ، ويدخل في ذلك وجوب السمع له تعالى والبصر والكلام ؛ إذ لو لم تجب له تعالى هذه الصفات لكان محتاجا إلى المحدث أو المحل أو من يدفع عنه النقائض فافهم .

البحث في وجوب اعتقاد أن حقيقة الباري سبحانه ليست معروفة

اعلم أن ههنا بحثين : البحث الأول في معرفة ذاته سبحانه والبحث الثاني في إثبات وجوده سبحانه ، والشارح - روح الله روحه - لم يتعرض لمعرفة ذاته وحقيقته ، نعم ذكر أدلة وجوده وبراهين تحققه .

البحث الأول : معرفة ذات الباري إما بالبداهة أو بالنظر وكل منهما باطل

أقول : معرفة ذاته مذهب الفلاسفة وأرباب الزهد والتقوى ، ومذاهب المحققين من أهل السنة : أن الطاقة البشرية لاتفي بمعرفة ذاته لأن معرفة ذاته إما بالبداهة أو بالنظر وكل منهما باطل . أما الأول : فلأن ذاته غير متصور بالبداهة بالاتفاق وأما الثاني : فلأن المعرفة المستفادة من النظر إما بالحد وإما بالرسم وكل منهما باطل . أما الحد فلأن ذاته غير قابل للتحديد لأن الحد إنما يمكن لمركب والتركيب منتف عنه ، ولذلك لما سأل فرعون موسى عليه السلام عن حقيقته حيث قال : ﴿ وما رب العالمين ﴾ فإن السوال بـ " ما " إنما هو سوال عن الحقيقة ، أجاب موسى عليه السلام بذكر خواصه وصفاته حيث قال : ﴿ رب السموات والأرض وما بينهما ﴾ تنبيهاً على أن

حقيقة ذاته لاتعلم إلا بذكر مقوماته و لا مقوم له : إذ لا تركيب فيه ولم يتنبه فرعون له لجهله و غفلته فلهذا قال لمن حوله : ألا تستمعون الى سالت حقيقته فأجاب بذكر خواصه و صفاته . فلم يكن الجواب مطابقاً للسوال فلم يتعرض موسى عليه السلام لبيان غلطه و جهله فذكر صفات أبين . فقال : ﴿ ربكم و رب آبائكم الأولين ﴾ ليتنبه فرعون عن غلطه و جهله فلم يتنبه و نسبه إلى الجنون . قال الله سبحانه : حكاية عن فرعون قال : ﴿ إن رسولكم الذي ارسل إليكم لمجنون ﴾ تنفيراً لهم عن الإصغاء لمقالة موسى عليه السلام خوفا أن يتبعوه فبين موسى عليه السلام صفات أبين و أشارالى أن السؤال عن حقيقته ليس دأب العقلاء حيث قال : ﴿ رب المشرق و المغرب و ما بينهما إن كنتم تعقلون ﴾ .

و أما الرسم فلايفيد الحقيقة و أن حقائق صفات الله سبحانه غير معلومة لنا و على تقدير أن تكون معلومة لنا فالعلم بالصفة لايستلزم العلم بحقيقة الموصوف و قال أكثر أهل هذا الفن ، إنها معلومة للناس في الدنيا و استدلوا بأن الناس مكلفون بالعلم بوحدانية وجوب وجوده و ربوبيته و ذلک متوقف على العلم بحقيقته ، و ألزموا على الفلاسفة بأن حقيقة الله هو الوجود المجرد و هو معلوم عند هم بالبداهة ، و الحق أن هذا الإلزام ليس بلازم فإن حقيقة سبحانه عند الفلاسفة هو الوجود الخاص و الوجود المعلوم هو الوجود المطلق العارض لوجود الخاص ؛ و لايلزم من العلم بالعارض العلم بالمعروض : و استدلالهم فهو أيضاً خطأ فاحش . أجاب عنه الجلال المحلي و غيره من المحققين بمنع التوقف على العلم به في الحقيقة و إنما يتوقف على العلم به بوجه و وصف و هو أنه سبحانه يعلم بصفاته كما أجاب به موسى - عليه السلام - فالحق الحقيق في معرفة حقيقة ذاته و أصل ماهيته ما قال الفلاسفة و أرباب الزهد و المحققون من الأشياخ . أن العبد إذا عجز عن معرفة حقيقة نفسه فعن معرفة حقيقة الحق من باب أولى ، و ما طلب الحق سبحانه عن الخلق إلا العلم بوجوده و ألوهيته و ربوبيته ، و أما الحقيقة و سنخ الماهية فلا ، و إذا كان الأكابر يقولون " سبحانک ما عرفناک حق معرفتک " فكيف بغير هم ؟! فالحق سبحانه مبائن لخلقه في سائر المراتب و هو من وراء معلومات جميع الخلق فتدبر و لاتكن من الممترين .

..... إذ لو كان جائز الوجود ....

((إذ لو كان جائز الوجود)) : يعني محدث للعالم لو كان جائز الوجود .

البحث الثاني في البرهان على وجود واجب الوجود

أقول : البحث الثاني في البرمان على وجود الواجب الوجود و يدل عليه وجهان أحد هما باعتبار الحدوث و مو مناط الاحتياج إلى العلة عند جمهور الأشاعرة ، و الآخر باعتبار الإمكان و مو مناط الاحتياج إلى العلة عند الفلاسفة، و بيان الأول : أنه لاشك في وجود حادث و كل حادث ممكن لأنه لو لم يكن كل حادث ممكنا لم يكن معدوما تارة و موجوداً أخرى و اللازم ظاهر الفساد ؛ فإن كل حادث يكون موجوداً بعدما لم يكن في كون معدوماً ثم صار موجوداً فبالضرورة يكون معدوما تارة موجوداً أخرى . بيان الملازمة : أنه إذا لم يكن ممكنا يكون واجبا لذاته أو ممتنعا لذاته ضرورة انحصار كل مفهوم في أنه ممكن أو واجب أو ممتنع على سبيل الانفصال الحقيقي : فإذا انتفي واحد من الثلاثة تعين أحد الأخيرين ؛ و إذا كان واجباً يكون دائما موجودًا لأن الوجود إذا كان واجباً لايقبل الانتفاء بحال لا سابقا و لا لا حقا يلزمه وجوب القدم و البقاء و ذلک لأن القدم نفي العدم السابق و البقاء نفي العدم اللاحق ؛ و إذا كان ممتنعا يكون دائما معدوما و إلا يلزم الانقلاب ، و إذا كان دائما موجودا أو دائما معدوماً لم يكن معدوماً تارة و موجوداً أخرى . فثبت أن كل حادث ممكن و كل ممكن له سبب موجود بالضرورة و ذلک السبب الموجود يجب أن يكون واجبا لذاته او منتهيا إلى الواجب لذاته لاستحالة الدور أو التسلسل فتأمل ، و لاتكن من الغافلين .

.... لكان من جملة العالم فلم يصلح محدثا للعالم و مبدأ له مع ان العالم اسم لجميع ما يصلح علما على وجود مبدءٍ له و قريب من هذا ما يقال إن مبدء الممكنات بأسرها لا بد أن يكون واجبا إذ لو كان ممكنا لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبدأ لها ....

((لكان من جملة العالم فلم يصلح محدثا للعالم)) : إشارة إلى مذهب أهل الحق من استناد كل المحدثات إلى الله سبحانه ابتدأ ((و مبدأ له)) : إيماء إلى مذهب الفلاسفة من استناد الممكنات بعضها إلى بعض ، و حاصله : أنه لو كان جائز الوجود لم يصلح أن يكون صانعا للعالم على كلا المذهبين ، بقى شيء آخر و هو أنه قد وقع خلاف في جهة احتياج العالم إلى الفاعل ، فقيل : العالم محتاج إلى فاعل من جهة حدوثه (أي وجوده بعد عدمه) و قيل : من جهة إمكانه و تساوى طرفيه فيحتاج لمن يرجح أحد هما على الآخر و قيل : من جهة حدوثه و إمكانه ، فكيفية الاستدلال على وجود الصانع على الأول : أن تقول : العالم حادث و كل حادث لابد له من محدث ، و على الثاني تقول : العالم ممكن ، و كل ممكن لا بد له من صانع يرجح أحد طرفيه ، و على الثالث تقول : العالم حادث ممكن ، و كل ما هو كذلك لابد له من صانع ((مع أن العالم اسم لجميع ما يصلح علماً)) : يعني علامة دالة ((على وجود مبدء له)) : فلو كان محدث للعالم من جملة العالم لكان علامة دالة على وجود نفسه و هذا محال بأول العقل .

((و قريب من هذا)) : يعني من قولنا إذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم ، ((ما يقال)) : إشارة إلى الوجه الثاني باعتبار الإمكان ((إن مبدء الممكنات بأسرها)) : يعني بتمامها بحيث لايغيب شيء منها ، ((لا بد أن يكون واجبا)) : و ذلك لأنه لا شك في وجود موجود فذلك الموجود إما واجب أو ممكن ضرورة انحصار الموجود فيهما فإن كان ذلك الموجود واجبا فهو المطلوب ((إذ لو كان ممكنا)) : يعني و إن كان ذلك الموجود ممكناً ((لكان من جملة الممكنات)) : فله سبب موجود واجب الوجود ابتداء أو بواسطة و إلا يلزم الدور و التسلسل ((فلم يكن مبدءًا لها)) : يعني

للممكنات ؛ إذ الشيء يمتنع أن يكون علة لنفسه و إنما كان هذا قريباً لما سبق لأن المقصود واحد و إن اختلف الاعتبارات و العبارات .

هذه البراهين وأمثالها توجب العلم بوجود الرب الواجب بنفسه والرد على بعض الناس

فهذه البراهين و أمثالها كل منها يوجب العلم بوجود الرب الواجب بنفسه ، و الطرق تتنوع تارة بتنوع أصل الدليل ، و تارة بزيادة مقدمات ما فيه يستغني عنها الآخرون ، فهذا يستدل بالإمكان و هذا بالحدوث و هذا بالآيات و هذا يستدل بحدوث الذات و هذا بحدوث الصفات ، و صاركل طائفةمن النظارتسلک طريقا إلى إثبات معرفته ، و يظن[1] من يظن أنه لا طريق إلا تلک و هذا غلط محض ، فمن أين للإنسان أنه لايمكن المعرفة إلا بهذا الطريق ؟ فإن هذا نفي عام لايعلم بالضرورة فلا بد من دليل و ليس مع النافي دليل يدل على هذا النفي .

الفطرة السليمة الإنسانية شهدت بضرورتها بصانع عليم وقادر حكيم

و إذا دريت هذا فاعلم أن الفطرة السليمة الإنسانية شهدت بضرورة فطرتها و بداهة فكرتها بصانع عليم و قادر حكيم ، فان عامة الناس في جميع أقطار الأرض دعت أنفسهم إلى الاعتراف بأن لهم خالقا من غير معلم و لا إثبات حجة عند هم و لا اصطلاح وقع بين كافتهم ، فإنهم استغنوا بشهادة أنفسهم على الأعم الأغلب بالخالق و بحدوث نوادر و عجائب شاهدوها في الآفاق و في أنفسهم فكانت نفوسهم شهدت بالإله الحق و يشيرون إلى الصانع و إن اختلفت طرائقهم و عللهم و يعلمون بفطرتهما فتقار الأمور المفتقرة إلى ما يبقيها كما يعلمون افتقارها إلى ما يحدثها و ينشئها ، و لذلک لم يأت الأنبياء ليعلموا الخلق وجود الصانع و إنما أتوا ليدعوا إلى

---

(1) الشيخ الرئيس والامام الفخروالشيخ المقتول ولأمثى واتباعهم سلكوا في اثبات الواجب الوجود طريقة الاستدلال وعظموها وظن من ظن منهم انها اشرف الطرق وانه لا طريق الاوهو يفتقر إليها وذلک غلط بل هى طريقة يوجب اثبات واجب الوجود بلا ريب فافهم.منه رح .

التوحيد و مهنا يتبين لک أن ما تنازع فيه طائفة من النظار و هو أن علة الافتقار إلى الصانع هل هو الحدوث أو الإمكان أو مجموعهما لايحتاج إليه . و إن قال قائل : فلأي شيء سلک أهل الأصول طريق الاستدلال على هذا ؟ و الجواب : إنما سلكوا ذلک قطعا اللأطماع التي تسربت إلى ذلک مثل الاستدلال بإمكان الممكنات على مرجح و نحو ذلک ، و إلافهم يعلمون أن ما شاهدت به الفطرة أقرب إلى الحق و أسرع تعقلا لأن الممكن الخارج و الحادث الدال على محدث موجد موقوفان على النظر الصحيح و تلک داعية ضرورية من الناظر. قال بعض الأشياخ : و أنا أقول ما شهد به الحدوث أو دل عليه الإمكان بعد تقويم المقدمات دون ماشهدت به الفطرة الإنسانية و ذلک ان كل مخلوق في نفسه و ذاته مفتقر إلى مدبر و خالق و هو منتهى مطلب الحاجات و يفزع إليه في الشدائد و المهمات ، فإن احتياج نفسه أوضح من احتياج الممكن الخارج إلى الواجب و الحادث إلى المحدث . و عن هذا المعنى كانت تعريفات الحق سبحانه في التنزيل على هذا المنهاج قال الباري سبحانه : ﴿ أفي الله شک ﴾ و قال : ﴿ و لئن سألتهم من خلق السموات و الأرض ليقولن خلقهن العزيز العليم ﴾ .

و إنهم غفلوا عن هذه الفطرة في السرّاء فلا شک انهم يلوذون إليها في الضرّاء ، قال الله سبحانه : ﴿ و إذا مسكم الضر في البحر ضل من تدعون إلا إياه ﴾ و العجب ! رأى أعرابي مرة ثعلبا بال على صنم كان يعبده فتاب و قال :

أ رب يبول الثعلبان برأسه ... لقد ضل من بالت عليه الثعالب
برأت من الأصنام و الشرک كله ... و أيقنت أن الله لا شک غالب

فهذه مقالات المتكلمين . و أما مذاهب الصوفية الصافية فهي واسعة جداً .
و بالله التوفيق .

.... و قد يتوهم أن هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار إلى إبطال التسلسل و ليس كذلك بل هو اشارة إلى أحد أدلة بطلان التسلسل و هو أنه لو ترتب سلسة الممكنات لا إلى نهاية لاحتاجت إلى علة و هي لايجوز أن يكون نفسها ....

((و قد يتوهم)) : يعني أن المتوهم قد توهم من غفلته و جهله و غباوته ((أن هذا)) : يعني أن هذين الوجهين ((دليل على وجود الصانع من غير افتقار إلى إبطال التسلسل)) : و من عادة الفلاسفة إبطال التسلسل عند إثبات وجود الصانع بحيث يجعل بطلان التسلسل إحدى مقدمات الدليل .

أقول: لم يذكر الشيخ الرئيس ولا غيره من الحذاق في إثبات واجب الوجود قطع الدور وقطع التسلسل

أقول : لم يذكر " الشيخ الرئيس " و لا غيره من الحذاق في إثبات واجب الوجود قطع الدور و قطع التسلسل ، و بضرورة العقل : أن المقدمة إذا كانت معلومة مثل علمنا بأن المحدث لابد له من محدث بل مثل علمنا أن هذا المحدث لا بد له من محدث كان العلم بها كافيا في المطلوب ، و إن ما يرد على الأمور المعلومة هو من جنس شبهة السوفسطائية التي ليس لها حد محدود و لا عد معدود فوجب على الشارح عدم الجواب ، و لكنه أجاب عن هذا التوهم بقوله : ((و ليس كذلك)) : يعني أن هذا التوهم خطأ فاحش . ((بل هو إشارة إلى أحد أدلة بطلان التسلسل)) : و لما لم يذكر فيه بطلان التسلسل صريحا فتوهم ما توهم ، ((و هو)) : يعني أحد أدلة بطلان التسلسل ((و أنه لو ترتب سلسلة الممكنات لا إلى نهاية لاحتاجت)) : يعني السلسلة بتمامها ، ((إلى علة)) : مستقلة لكون السلسلة ممكنة و إن كانت غير متناهية ، ((و هي)) : العلة المستقلة ، ((لايجوز أن تكون نفسها)) : يعني نفس سلسلة الممكنات .

...... و لا بعضها لاستحالة كون الشيء علة لنفسه و لعلله بل خارجا عنها فيكون واجبا فتنقطع السلسلة و من مشهور الأدلة برهان التطبيق و هو إن نفرض من المعلول الأخير ....

((و لا بعضها)) : و إليه أشار بقوله لكان من جملة العالم و بقوله لكان من جملة الممكنات ((لاستحالة كون الشيء علة نفسه)) : لأن العلة متقدمة على المعلول و تقدم الشيء على نفسه محال ، هذا إذا كان علة مجموع السلسلة نهي مجموع السلسلة ((و لعلله)) : هذا اذا كان بعض الممكنات علة للبعض الآخر و البعض الآخر علة لذلك البعض فيكون علة لعلله ((بل خارجا عنها)) : يعني السلسلة ((فيكون واجبا فتنقطع السلسلة)) : و هو المطلوب .

توضيح البرهان بالطف وجه

و توضيح البرهان : أن مجموع الممكنات المترتبة المتسلسلة إلى غير النهاية محتاج إلى كل واحد منها ، فيكون ممكنا محتاجا إلى سبب و ذلك السبب ليس نفس المجموع لامتناع كون الشيء سبب نفسه ، و إلا لزم تقدم الشيء على نفسه و لا الداخل في المجموع لأن الداخل في المجموع ، لايكون علة نفسه و لا لعلله فيكون سبب المجموع خارجا عن المجموع ، فيكون كل واحد من أجزاء المجموع ممتنع الحصول بدون ذلك السبب الخارج عنه و إلا فيكون بعضها مستغنيا عن الأمر الخارج فلايكون الخارج وحده علة للمجموع بل مع علة ذلك البعض المستغني عن الأمر الخارج هذا خلف . فبضرورة العقل : لايكون ذلك الأمر الخارج عن مجموع الممكنات المتسلسلة المترتبة إلى غير النهاية ممكنا بل واجبا لذاته فتنقطع به السلسلة فيلزم تناهيا لسلسلة على تقدير لاتناهيها فيكون لاتناهي السلسلة محالا فإن ما يلزم من فرض وقوعه عدمه يكون وقوعه محالا .

((و من مشهور الأدلة)) : يعني الأدلة على بطلان التسلسل ، ((برهان التطبيق و هو)) : يعني برهان التطبيق ((إن نفرض)) : سلسلة الممكنات مترتبة معلولة على علة، ((من المعلول الأخير)) : و هو ما لايكون علة لشيء أصلا .

.... إلى غير النهاية جملة و ما قبله بواحد مثلا إلى غير النهاية جملة أخرى ثم نطبق الجملتين بأن نجعل الأول من الجملة الأولى بإزاء الأول من الجملة الثانية و الثاني بالثاني و هلم جرا فإن كان بإزاء كل واحد من الأولى واحد من الثانية كان الناقص كالزائد و هو محال و إن لم يكن فقد وجد في الأولى ما لايوجد بإزائه شيء في الثانية فتنقطع الثانية و تناهي و يلزم منه تناهي الأولى لأنها لاتزيد على الثانية إلا بقدر متناه ....

((إلى غير النهاية جملة و ما قبله)) : . يعني ثم نفرض من المعلول الأخير ((بواحد مثلا)) : بمرتبة واحدة (بحادث واحد) ليكون الجملة الثانية أنقص من الجملة الأولى بذلك الواحد ((إلى غير النهاية جملة أخرى)) : و توضيحه : أنه لو تسلسل العلل إلى غير النهاية فلنفرض جملتين إحداهما من معلول معين و الأخرى من المعلول الذي قبله و تسلسلنا إلى غير النهاية . ((ثم نطبق الجملتين)) : من الطرف المتناهي ((بأن نجعل الأول)) : الجزء الأول ((من الجملة الأولى بإزاء الأول)) : بمقابلة الأول ((من الجملة الثانية و الثاني بالثاني و هلم جراً)) : و الثالث بالثالث و الرابع بالرابع فَلْيَسْحَبْ إلى آخره . ((فإن كان بإزاء كل واحد من الأولى واحد من الثانية)) : يعني فإن اشتملت الثانية الأولى من الطرف المتناهي ((كان الناقص)) : يعني الجملة الثانية . ((كالزائد)): يعني الجملة الأولى ((و هو محال)) : لأنه يكون الناقص مساويا للزائد فلايكون الناقص ناقصا و الزائد زائدا و هو باطل كما لايخفى . ((و إن لم يكن)) : يعني و إن لم تستغرق الثانية الجملة الأولى بالتطبيق على الوجه المذكور . ((فقد وجد في الأولى شيء ما لايوجد بإزائه شيء في الثانية . فتنقطع الثانية و تناهى)) : يعني يلزم انقطاع الجملة الثانية فيلزم تناهيها . ((و يلزم منه)) : من تناهى الجملة الثانية . ((تناهي الأولى)) : يعني الجملة الأولى تزيد عليها بمرتبة فتكون أيضاً متناهية . ((لأنها لاتزيد على الثانية إلا بقدر متناه)) : لأن المفروض هو هذا .

.... و الزائد على المتناهى بقدر متناه يكون متناميا بالضرورة و هذا التطبيق انما يمكن فيما دخل تحت الوجود دون ما هو وهمي محض فانه ينقطع بانقطاع الوهم فلايرد النقض بمراتب العدد بأن تطبق جملتان أحد هما من الواحد لا إلى نهاية و الثانية من الاثنين لا إلى نهاية و لا بمعلومات الله تعالى و مقدوراته فإن الأولى أكثر من الثانية ....

((و الزائد على المتناهي بقدر متناه يكون متناهيا بالضرورة)) : و قد فرضنا هما غير متناهيين هذا خلف . و قد أورد المتأخرون على هذه الأدلة أسئلة سوفسطائية و سائرها ترهات و خرافات يضيعون بها الأوقات فتأمل و لاتغفل .

و لما كان لقائل أن يقول : أن البرهان فاسد فإنه بجميع مقدماته جار في مراتب الأعداد و معلومات الله سبحانه و مقدوراته مع أن المطلوب - و هو التناهي - غير ثابت ؛ لأن كل واحد من مراتب الأعداد و المعلومات و المقدورات غير متناه فلايتم البرهان ؟ فأجاب عنه بقوله : ((و هذا التطبيق)) : المعنى : أن هذا التطبيق الذي وقع الاستدلال به ((إنما يكون فيما دخل تحت الوجود)) : و المعنى : إنما يعتبر بين الأمور المضبوطة الموجودة الواقعية المستغنية في وجودها عن التعقل و الاعتبار و اللحاظ سواء كانت مجتمعة في الوجود كما في العلل و المعلومات المرتبة أو غير مجتمعة كما في الحركات السماوية عند طائفة ، ((دون ما هو وهمي محض فإنه ينقطع بانقطاع الوهم)) : و المعنى لايعتبر أن يكون بين الأمور العدمية الوهمية المحضة لانقطاعها في التطبيق بانقطاع الوهم و ذهابها فيه باعتباره ، و الوهم عاجز عن ملاحظة تلك الأمور العدمية الغير المتناهية فتنقطع تلك الأمور بانقطاعه عن تطبيقها فلايكون فيها مساغ بخلاف الأمور المحققة الواقعية الموجودة الخارجية حيث يفرض العقل التطبيق فيهاعلى الوجه المطلوب . و إذا تحقق ذلك ، ((فلايرد النقض)) : على البرهان ((بمراتب العدد بأن تطبق جملتان إحداهما من الواحد لا إلى نهاية و الثانية من الاثنين لا إلى نهاية و لا بمعلومات الله تعالى و مقدوراته فإن الأولى)) : يعني معلومات الله سبحانه ((أكثر من الثانية)) : يعني مقدورات الله سبحانه .

.... مع لا تناهيهما و ذلك لأن معنى لاتناهي الأعداد و المعلومات و المقدورات أنها لاتنتهي إلى حد لايتصور فوقه آخر لا بمعنى أن ما لا نهاية له يدخل في الوجود فإنه محال ....

((مع لا تناميهما)) : معلومات الله و مقدوراته ، لأن كل ما هو مقدور الله سبحانه فهو معلومه و ليس العكس ، لأن جميع الممتنعات و الواجبات معلوماته و ليس بمقدوراته .

قال ابن حزم في الفصل: من قال: لايوصف الله بالقدرة على المحال جعل قدرته متناهية وهذا كفر مجرد والرد على جهله

و ما قال الحافظ ابن حزم في الفصل[1] : من قال : لايوصف الله سبحانه بالقدرة على المحال فقد جعل قدرته متناهية و جعل قوته منقطعة محدودة ، و هذا كفر مجرد فاسد و هذا ليس بكفر في شيء . و لم يعلم هذا الرجل من شغبه و غفلته ان القدرة لو تعلق بالمستحيلات أو بالواجبات لزم قلب الحقائق يعني قلب المواد الثلاثة ، فلم يكن الواجب واجبا و لم يكن الممتنع ممتنعا بل ممكنا فأي شغب أشنع من شغبه .

والتحقيق الحقيق

و التحقيق : أنما لم تتعلق القدرة و الإرادة بالواجب و المستحيل لأن القدرة و الإرادة لما كانتا صفتين مؤثرتين - و من لازم الأثر أن يكون موجوداً بعد عدم - لزم أن ما لايقبل العدم أصلا كالواجب لايقبل ان يكون اثراً لهما و إلا لزم تحصيل الحاصل ، و ما لايقبل الوجود أصلا كالمستحيل لايقبل أيضا أن يكون أثر الهما و إلا لزم قلب الحقائق برجوع المستحيل عين الجائز ، فلاقصورأصلا في عدم القدرة و الإرادة القديمتين بالواجب و المستحيل بل لو تعلقتا بهما لزم حينئذ القصور لأنه يلزم على هذا التقدير الفاسد أن يجوز تعلقهما بإعدام أنفسهما بل و بإعدام الذات العلى و بإثبات الألوهية لمن لايقبلها من الحوادث و سلبها عمن تجب له و هو الباري سبحانه .

(١) و هو كتاب الفصل في الملل و النحل يرد فيه على سائر الفرق من اليهود و النصارى و المجوس و الفلاسفة و المعتزلة و اغلب حظه و تشنيعه فيه على الاشاعرة و الماتريدية أئمة السنة . منه ...

و أي نقص و فساد أعظم من هذا ، و بالجملة فذلك التقدير الفاسد يؤدي إلى تخليط عظيم لايبقى معه شيء من الإيمان و لا شيء من العقليات أصلا و لخفاء هذا المعنى على بعض الأغبياء من المبتدعة صرح بنقيض ذلك .

قال ابن حزم في الملل والنحل: إنه تعالى قادر أن يتخذ ولداً والرد على هذا الباطل

قال ابن حزم في الملل و النحل : إنه تعالى قادر أن يتخذ ولداً إذ لو لم يقدر عليه لكان عاجزا ، فانظر العاقل المسلم إلى اختلال عقل هذا المبتدع كيف غفل عما يلزم على هذه المقالة الشنيعة من اللوازم(١) التي لاتدخل تحت و هم ، و كيف فاته أن العجز إنما يكون لو كان القصور جاء من ناحية القدرة بأن كان ذلك الأمر من متعلقات القدرة و لم تتعلق به ! و أما إذا كان عدم تعلقها بأمر لكونه ليس من متعلقاتها فقصورها عن تعلقها به ليس عجزاً ، أما إذا كان لعدم تعلق القدرة فلايتوهم عاقل أن هذا عجز. نعوذ بالله من الضلال .

((و ذلك)) : يعني عدم ورود النقض ((لأن معنى لاتناهي الأعداد و المعلومات و المقدورات أنها لاتنتهي إلى حد لايتصور فوقه آخر لا بمعنى أن ما لا نهاية له يدخل في الوجود فإنه محال)) : فقولنا : الأعداد غير متناهية ليس كقولنا الممكنات الموجودة غير متناهية ؛ لأن الأول معناه : أن ما من عدد إلا و يتصور فوقه عدد و هو صادق ، و الثاني معناه : أن ما دخل تحت الوجود الخارجي من الكائنات لا نهاية له و هو كاذب يعني أن عدم التناهي له معنيان الأول : عدم الوقوف على حد بل كلما وجد فرد و انعدم أعقبه غيره كما في نعيم الجنة فإنه كلما وجد فرد و انعدم أعقبه غيره و ما وجد بالفعل منها فهو متناه ، و الثاني : عدم حصر أشياء موجودة في الخارج كما في كمالات الله الوجودية فإنها لاتتناهي بمعنى أنها لاتنحصر ، و بالعبارة الفلسفية أن لفظ

---

(١) مثل جواز تعلق القدرة بعدمها و بعدم الذات العلي و ثبوت الوهية لمن لايقبلها من الحوادث و سلبها عن الله سبحانه .

اللاتناهي يطلق بالاشتراك اللفظي على اللا تناهي اللا تقضي و على اللا تناهي الكمي و مما طبيعتان مختلفتان مختلفة الأثار و الأول : جائز واقع و الثاني : محال ممتنع فقوله لأن معنى لا تناهي الأعداد إلى آخره فيه تحقيق و إيضاح لقوله سابقا و مذا التطبق فافهم . و بالله التوفيق .

البحث في وجوب اعتقاد أن خالق العالم واحد أحد منفرد

قال الله سبحانه : ﴿ قل إنما مو إله واحد ﴾ و قال : ﴿ إن إلهكم لواحد ﴾ و قال : ﴿ قل مو الله أحد ﴾ .

الواحدانية على ثلاثة أوجه و كلها واجبة للباري سبحانه

ثم إن الوحدانية تشمل على ثلاثة أوجه : وحدانية الذات و وحدانية الصفات و وحدانية الأفعال و كلها واجبة للباري سبحانه و كل من الوجهين الأولين ينقسم إلى قسمين ، فوحدانية الذات تنفي التركيب في ذاته و تنفي التعدد بأن يكون ثم ذات آخر قديم له من صفات الألومية ما لذات الباري عز و جل ، و وحدانية الصفات تنفي اتصاف الذات العلي بقدرتين و إرادتين إلى آخر الصفات السبع و تنفي وجود صفة تشبه صفته في ذات غير ذاتهه حادثة ، و وحدانية الأفعال تنفي أن يكون ثم اختراع لكل ما سوى الباري في فعل من الأفعال بل جميع الكائنات حادثة قد عمها العجز الضروري الدائم عن إيجاد أثر ما و الباري مو المنفرد باختراعها وحده بلاواسطة و ما ينسب منها إلى غيره على وجه يظهر منه التأثير فهو مؤول . إذا علمت مذا فاعلم . أن الدليل الآتى الذي ذكره الشارح إنما يصلح بحسب الظامر لإثبات الوحدة في الذات انفصالا بمعنى نفي أن يكون معه شريك مماثل له في ألوميته و وجوب وجوده أن كل من له عقل يعرف أن الله عز و جل واحد لا شريك له و لا نظير له .

الفرق في زمان إبراهيم الخليل راجعة إلى صنفين

أقول قبل الخوص في المطلوب : إن أصحاب الاثنين و سائر الفرق المجوسية يقال له الدين الأكبر و الملة العظمى ؛ إذ كانت دعوة الأنبياء بعد إبراهيم الخليل لم تكن في العموم كالدعوة الخليلية و لم يثبت لها من القوة و الشوكة مثل الملة الحنفية ، إذ كانت ملوك العجم كلها على ملة إبراهيم الخليل و جميع من كان في زمان كل واحد من الرعايا في البلاد على أديان ملوكهم و كان لملوكهم مرجع مو موبذ موبذان يعني أعلم العلماء و أقدم الحكماء لايصدرون عن أمره و لايرجعون إلا إلى رأيه و يعظمونه تعظيم السلاطين لخلفاء الوقت . و كانت الفرق في زمان إبراهيم الخليل راجعة إلى صنفين : أحدهما الصابئة و ثانيهما الحنفاء ، فالصابئة كانت تقول : إنا نحتاج في معرفة الله سبحانه و معرفة طاعته و أوامره و أحكامه إلى متوسط و لكن ذلك المتوسط يجب أن يكون روحانيا لا جسمانيا و ذلك لزكاء الروحانيات و طهارتها و قربها من رب الأرباب و الجسماني بشر مثلنا يأكل مما نأكل و يشرب مما نشرب يما ثلنا في المادة و الصورة ، قالوا : ﴿ و لئن أطعتم بشراً مثلكم إنكم إذا لخاسرون ﴾ ، و الحنفاء كانت تقول : إنا نحتاج في المعرفة و الطاعة إلى متوسط من جنس البشر يكون درجته في الطهارة و العصمة و الحكمة فوق الروحانيات يماثلنا من حيث البشرية و يمايزنا من حيث الروحانية فيلتقى الوحي بطرف الروحانية و يلقي إلى نوع الإنسان بطرف البشرية و ذلك قوله عز و جل : ﴿ قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي ﴾ و قوله سبحانه : ﴿ قل سبحان ربي هل كنت إلا بشراً رسولاً ﴾ .

الصابئة افترقت فرقتين و كان الخليل مكلفا بإبطال المذهبين

ثم لما لم يتطرق للصابئة الاقتصار على الروحانيات البحتة و التقرب إليها بأعيانها و التلقي منها بذواتها فزعت طائفة إلى هياكلها و هي السيارات السبع و

بعض الثوابت ، فصابئة الروم مفزعها السيارات و صائبة الهند مفزعها الثوابت . و ربما نزلوا عن الهياكل إلى الأشخاص التي لاتسمع ولاتبصر و لاتغني عن الإنسان شيئا . و الفرقة الأولى : هم عبدة الكواكب و كانوا يسمونها أرباب آلهة و الله سبحانه هو رب الأرباب و إله الآلهة . و منهم من جعل الشمس إله الآلهة و رب الأرباب فكانوا يتقربون إلى الهيا كل تقربا إلى الروحانيات و يتقربون إلى الروحانيات تقربا إلى الله سبحانه لاعتقاد هم بأن الهياكل أبدان الروحانيات و نسبتها إلى الروحانيات نسبة أجسادنا إلى أرواحنا فهم الأحياء الناطقون بحياة الروحانيات و هي تتصرف في أبدانها تدبيراً و تصريفاً و تحريصا .

و الفرقة الثانية : هم عبدة الأصنام فقالوا : إذا كان لا بد من متوسط يتوسل به و شفيع يتشفع إليه و الروحانيات و إن كانت هي الوسائل لكنا إذا لم نرها بالأبصار و لم نخاطبهم بالألسن لم يتحقق التقرب إليها إلا بهياكلها و لكن الهياكل قد ترى في وقت و لا ترى في وقت لأن لها طلوعاً و أفولا و ظهوراً بالليل و خفاء بالنهار فلم يصف لنا التقرب بها و التوجه إليها ، فلا بد لنا من صور و أشخاص موجودة قائمة منصوبة نصب أعيننا فنكف عليها و نتوسل بها إلى الهياكل فنقرب بها إلى الروحانيات و نتقرب بالروحانيات إلى الله سبحانه فنعبدهم ليقربونا إلى الله زلفى ، فاتخذوا أصناما أشخاصاً و تضرعوا بدعائها و عزموا بعزائمها و سألوا حاجتهم منها و هذا الذي أخبر التنزيل عن الفرقتين بأنهم عبدة الكواكب إذ قالوا بآلهتنا و أصحاب الأشخاص هم عبدة الأوثان إذ سموها آلهة و قالوا : هؤلاء شفعاؤنا عند الله سبحانه .

و كان الخليل مكلفاً بإبطال المذهبين على الطائفتين و تقرير الحنفية ، فقد ناظر الخليل هاتين الطائفتين فابتدأ بإبطال مذاهب الأشخاص واحتج على عبد الأصنام قولا و فعلا . و لما كان أبوه هو أعلم القوم بعمل الأشخاص و الأصنام و رعاية الإضافات النجومية فيها حق الرعاية و كانوا يشترون منه الأصنام فقال لابيه آذر : ﴿ أتتخذ أصناما آلهة إنى أراك و قومك في ضلال مبين ﴾ و

قال : ﴿يا أبت لم تعبد ما لايسمع و لايبصر و لايغني عنك شيئاً ﴾ و حاصله : أنک جهدت کل الجهد و استعملت کل العلم حتی عملت أصناماً فما بلغت قوتک العلمية و العملية إلى أن تحدث فيها سمعاً و بصراً و أن تغني عنک و تضر و تنفع و أنک بفطرتک و خلقتک أشرف درجة منها إذ صار المصنوع بيديک معبوداً لک ، و الصانع أشرف من المصنوع ، فلم يقبل حجته القولية فعدل إلى الكسر بالفعل ﴿ فجعلهم جذاذا إلا كبيراً لهم ﴾ فقالوا : ﴿ من فعل هذا بألهتنا يا إبراهيم قال بل فعله كبيرهم هذا فاسئلو هم إن كانوا ينطقون فرجعوا إلى أنفسهم فقال إنكم أنتم الظالمون ثم نكسوا على رؤوسهم ﴾ فأقحمهم بالفعل حيث أحال على كبير هم كما أقحمهم بالقول و كل ذلک على طريق الإلزام عليهم و إلا فما كان الخليل كاذبا قط ، و ذلک قوله سبحانه : ﴿و تلک حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه نرفع درجات من نشاء إن ربک حكيم عليم ﴾ و تلک الحجة هذا الكسر قوله بقوله : ﴿ أ تعبدون ما تنحتون و الله خلقكم و ما تعملون ﴾ ثم عدل إلى إبطال مذاهب الهياكل قال الله سبحانه : ﴿و كذلک نری إبراهيم ملكوت السماوات و الأرض و ليكون من الموقنين ﴾ فأطلعه على ملكوت الكونين تشريفا له على الروحانيات و ترجيحاً لمذهب الحنفاء قال الله سبحانه : ﴿ فلما جن عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربي ﴾ على ميزان إلزامه على أصحاب الأصنام بل فعله كبير هم و إلا فما كان الخليل كاذبا في هذا القول و لا مشركا في تلک الإشارة ، ثم استدل بالأقوال و الزوال و الانتقال بأنه لايصلح أن يكون رباً إلها فإن الإله القديم لايتغير و إذا تغير فاحتاج إلى مغير ، و هذا لو اعتقدتموه ربا قديما و إلها أزليا ، و لو اعتقدتموه واسطة و قبلة و شفيعا و وسيلة و ذريعة فانتم الظالمون ثم ﴿ لما رأى القمر بازغا قال هذا ربي فلما أفل قال لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين ﴾ فياعجباً ممن لايعرف ربا كيف يقول : لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم

الضالين !!! رؤية الهداية من الرب غاية التوحيد و نهاية المعرفة ، و الواصل إلى الغاية و النهاية كيف يكون في مدارج البداية ! .

دع هذا كله خلف قاف و ارجع بنا إلى ما هو شاف كاف فإن الموافقة في العبارة على طريق الإلزام على الخصم من أبلغ الحجج و أوضح المناهج . و عن هذا قال : ﴿ لما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر ﴾ لاعتقاد القوم أن الشمس هي رب الأرباب الذين يقتبسون منه الأنوار و يقبلون منه الآثار.

﴿ فلما أفلت قال يا قوم إني بريءٌ مما تشركون إني وجهت وجهي للذي فطر السموات و الأرض حنيفا و ما أنا من المشركين ﴾ فلما أظهر الحجة على الطائفتين أبطل مذهب الصابئة و قرر الحنفية التي هي الملة الكبرى و الشريعة العظمى و ذلك هو الدين القيم و كان الأنبياء من أولاده كلهم يقررون الحنيفية و بالخصوص صاحب شرعنا محمد - صلوات الله عليه - في تقريرها قد أبلغ النهاية القصوى .

الفطرة هي الحنفية

و بين الخليل أن الفطرة هي الحنيفية و أن الطهارة فيها و أن الشهادة بالتوحيد مقصورة عليها و النجاة متعلقة بها و ان الشرائع مشارع عليها و الأنبياء مبعوثة لتقريرها و أن الفاتحة و الخاتمة و المبد أو الكمال منوطة بتلخيصها و تحريرها ، قال الله سبحانه لنبينا و رسولنا : ﴿ فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لاتبديل لخلق الله ذلك الدين القيم و لكن أكثر الناس لايعلمون منيبين إليه و اتقوه و أقيموا الصلوة و لاتكونوا من المشركين من الذين فرقوا دينهم و كانوا شيعاً كل حزب بما لديهم فرحون ﴾ : و لعلك دريت مما تلونا عليك أن العقيدة الإجماعية لجميع الأنبياء هو التوحيد فقال الإمام النسفي :

.... الواحد يعني أن صانع العالم واحد و لايمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود إلا على ذات واحدة ....

((الواحد)) : قال الشارح البارع : ((يعني أن صانع العالم واحد)) : يقول: الواجب الوجود لا بد أن يكون واحداً في ذاته و صفاته و أفعاله ، و قد عرفت آنفا أن وجه الوحدانية ثلاثة : وحدانية الذات ، و وحدانية الصفات ، و وحدانية الأفعال ، و كلها واجبة للباري عز و جل ((و لايمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود)) : الذي هو وجوب الوجود و وجوب الألوهية و وجوب الربوبية ((إلا على ذات واحدة)) : خلافا لأصحاب الإثنين يعني " المجوس " و خلافا لأصحاب التثليث يعني النصارى . أما أصحاب الإثنين و ذلک أن المشركين من جميع الأمم لم يكن أحد منهم يقول : إن للمخلوقات خالقين منفصلين متماثلين في الصفات فإن هذا لم يقله طائفة معروفة من بني آدم لكن الثنوية من المجوس أثبتوا أصلين إثنين مدبرين قديمين يقتسمان الخير و الشر و النفع و الضرر و الصلاح و الفساد يسمون أحدهما بالنور و الثاني بالظلمة و باللغة الفارسية " يزدان و أمر من " و لهم في ذلک تفصيل ، لأن المجوس و إن أثبتوا أصلين إلا أن المجوس الأصلية زعموا أن الأصلين لايجوز أن يكونا قديمين أزليين بل النور أزلي و الظلمة محدثة . ثم لهم اختلاف في سبب حدوثها. "الكيومرثية " : أثبتوا اصلين يزدان و أمرمن و قالوا : " يزدان " أزلي قديم و "أمرمن " محدث مخلوق قالوا : إن يزدان فكر في نفسه أنه لو كان لي منازع كيف يكون و هذه الفكرة رديئة غير مناسبة بطبيعة النور فحدث الظلام من هذه الفكرة و يسمى " أمرمن " و كان مطبوعا على الفتنة و الفساد . و الزروانية قالوا : إن النور أبدع أشخاصا من نور كلها روحانية نورانية ربانية لكن الشخص الأعظم الذي اسمه زروان شک في شيء من الأشياء فحدث أمرمن

الشيطان و زعموا أن الدنيا كانت سليمة من الشرور و الآفات و كان أهلها في خير محض و نعيم خالص فلماحدث أهرمن حدث الشرور و الآفات و أما المانوية و المزدكية ، و الديصانية ، و المرقونية أثبتوا قديمين أصلين و لهم في ذلك اختلاف أما المانوية : فزعموا أن العالم مصنوع من أصلين قديمين أحدهما نور و الآخر ظلمة و إنهما أزليان و أنكروا وجود شيء لا من أصل قديم . و الديصانية : أثبتوا أصلين : نورا و ظلاما إلا أن النور يفعل الخير قصداً و اختياراً و الظلام يفعل الشر طبعا و اضطرارا . و المزدكية : قولهم مثل قول كثير من المانوية في الكونين و الأصلين و زعمواأن النور يفعل بالقصد و الاختيار و الظلمة تفعل على الخبط و زعموا أن النور عالم حساس و الظلام جاهل أعمى. و " المرقونية " : أثبتوا أصلين قديمين متضادين أحدهما النور و الآخر الظلمة و أثبتوا أصلا ثالثا هو : " المعدل الجامع " و هو سبب المزاج فإن المتضادين لايمتزجان إلا بجامع . و قالوا : إن الجامع دون النور في الرتبة و فوق الظلمة حصل من الاجتماع و الامتزاج هذا العالم هذا كلامهم . و هذا ليس من جنس كلام العقلاء فالحق ما قال أهل الحق : من عرف الله سبحانه بجلاله و كبريائه لم يسمع بهذه الخرافات سمعه و لم يسمح بهذه الترهات عقله ، و ربنا و رب كل شيء واحد و إلهنا و إله كل شيء إله واحد قال الله سبحانه : ﴿قل إنما هو إله واحد و إنني بريء من المشركين ﴾ قال أبونواس :

تأمل في نبات الأرض و انظر إلى آثار ما صنع المليک
على قضب الزبرجد شاهدات بأن الله ليس له شريک

أصحاب التثليث وكبار فرقهم ثلاثة متفقون على أن معبودهم ثلاثة

أما أصحاب التثليث : فافترقت النصارى إثنين و سبعين فرقة و كبار فرقهم ثلاثة : الملكائية ، و النسطورية ، و اليعقوبية . قال العلامة المقريزي في

الخطط : الملكائية و النسطورية ، و اليعقوبية كلهم متفقون على أن معبودهم ثلاثة أقانيم و هذه الأقانيم الثلاثة هي واحد و هو جوهر قديم و معناه رب و ابن و روح القدس إله واحد . الملكائية : و هم يقولون : إن الله اسم لثلاثة معان فهو واحد ثلاثة و ثلاثة واحد ، يقولون : إن المسيح قديم أزلي من قديم أزلي (إله حق من إله حق) هو ناسوت و لاهوت (إله تام و إنسان تام) ، و لقد ولدت مريم الصديقة (إلهاً أزلياً) و القتل و الصلب وقع على الناسوت و اللاهوت جميعاً .

النسطورية : و هم يقولون مثل ذلك سواء بسواء إلا أنهم قالوا : إن مريم حملت بالمسيح و ولدته من جهة ناسوته و إن القتل و الصلب و قعايه من جهة ناسوته لا من جهة لاهوته و اخبر عنهم القرآن : ﴿ لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة ﴾ .

اليعقوبية : قالوا بالأقانيم الثلاثة مثل ما ذكرنا إلا أنهم قالوا : إنه واحد قديم و إن المسيح هو الله نفسه و أنه كان لاجسم و لا إنسان ، قالوا انقلبت الكلمة لحما و دما ثم تجسم و تأنس ، قالوا : إنه مات و صلب و قتل ، و أن العالم بقي ثلاثة أيام بلا مدبر ، و الفلك بلا مدبر ثم قام و رجع و أن الله سبحانه عاد محدثا و أن المحدث عاد قديما و أخبر عنهم القرآن : ﴿ لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح بن مريم ﴾ .

ولو كان التثليث حقا لكان الواجب على موسى و أنبياء بني إسرائيل أن يبينوه بيانا واضحا

هذه عقيدة التثليث ، و إن هذه العقيدة يخبط فيها الجهلاء هكذا و يتحير علمائهم و يعترفون بأنا نعتقد و لانفهم و يعجزون عن تصويرها و بيانها، و عقيدة التثليث ما كانت في أمة من الأمم السابقة من عهد آدم إلى عهد موسى و أحبار اليهود من لدن موسى إلى هذا الزمان لايعترفون بها ، و ظاهر أن ذات

الله سبحانه و صفاته قديمة أزلية غير متغيرة موجودة أزلاً و أبداً ، و لو كان التثليث حقاً لكان الواجب على موسى و أنبياء بنى إسرائيل أن يبينوه بيانا واضحاً حق التبيين . فالعجب كل العجب ! أن تكون الشريعة الموسوية التي كانت واجبة الإطاعة لجميع الأنبياء إلى عهد عيسى خالية عن هذه العقيدة التي هي مدار النجاة على زعم أهل التثليث و لايمكن نجاة أحد بدونها نبيا كان أو غير نبي ، و لايبين موسى و لا نبي من الأنبياء الإسرائلية هذه العقيدة ببيان واضح بحيث نفهم هذه العقيدة صراحة . و أعجب منه أن يسوع أيضاً ما بين هذه العقيدة إلى عروجه ببيان واضح ، مثلا بأن يقول : إن الله ثلاثة أقانيم : الأب و الابن و روح القدس ، و أقنوم العلم تعلق بجسمي بعلاقة فلانية أو بعلاقة فهمها خارج عن إدراك عقولكم و نفوسكم ، فاعلموا أني الله لاغير لأجل العلاقة المذكورة أو يقول كلاماً آخر مثله في إفادة هذا المعنى نصاً و صراحة ، و ليس في أيدي أهل التثليث من أقواله إلا بعض الأقوال المتشابهة .

والردعلى فطرس صاحب "مفتاح الأسرار" رداً بليغاً

و ما قال فطرس صاحب ميزان الحق في " مفتاح الأسرار " فعلم من كلامه وجهان ، الوجه الأول : عدم قدرة فهم قبل العروج ، و الوجه الثاني : خوف اليهود ، و كلاهما ضعيفان بل فاسدان ، أما الأول : أما عدم القدرة على فهمها فباقية بعد العروج أيضاً حتى لم يعلم بطريق من بطارقهم إلى هذا الحين كيفية هذه العلاقة و الوحدانية ، و من قال ما قال فقوله رجم بالغيب لايخلو عن مفسدة عظيمة و لذا ترك أحبار فرقة (فرتستنت) بيانها أصلا و رأسا ، و هذا البطريق يعترف في مواضع من تصانيفه بأن هذا الأمر من الأسرار خارج عن درك العقل ، و الثاني : فلأن المسيح ما جاء عندهم إلا لأجل أن يكون كفارة لذنوب الخلق و يصلبه اليهود و كان يعلم يقينا أنهم يصلبونه و متى يصلبونه

فأي محل للخوف من اليهود في بيان العقيدة الواجبة . و العجب ! أن خالق الأرض و السماء و القادر على ما يشاء يخاف من عباده الذين من أذل أقوام الدنيا و أرذلها و لايبين لأجل خوفهم العقيدة التي هي مدار النجاة و عباده مثل " أرمياء و أشعيا و يحيى " لايخافون منهم في بيان الحق و يؤذون أذىً شديداً و يقتل بعضهم ، فكيف يظن بالمسيح أن يترك بيان العقيدة الواجبة و بيان هذه المسئلة العظيمة التي هي مدار النجاة لأجل خوفهم ، حاشا ثم حاشا !!! أن يكون جنابه هكذا ، و أين هذا يمكن من رسول رب العالمين ؟ : و إن الأغبياء أو الجهلاء من المسيحيين من أية فرقة من أهل فرق أهل التثليث قد ضلوا في هذه العقيدة ضلالاً مبينا ، و لذا قال " الإمام الفخر الرازي " في تفسيره ذيل تفسير سورة النسآء :

و اعلم أن مذهب النصارى مجهول جداً ، ثم قال : لانرى مذهبا في الدنيا أشد ركاكة و أبعد من العقل من مذهب النصارى . و قال في تفسير سورة المائدة : و لانرى في الدنيا مقالة أشد فساداً و أظهر بطلانا من مقالة النصارى . فهذه عقيدة فاسدة و لنبرأ منهم فلم نوافقهم قط على ما يدعونه و أما شغب من شغب بذلك فهو باطل بوجوه إلا أن المنازعة بيننا و بين أهل التثليث لايتحقق ما لم يقولوا إن التثليث و التوحيد كليهما حقيقيان ، و إن قالوا إن التثليث حقيقي و التوحيد اعتباري فلانزاع بيننا و بينهم لكنهم يقولون : كلاهما حقيقي .

قال "فطرس" "في كتابه" "حل الإشكال": إن المسيحيين يحملون التوحيد والتثليث كليهما على المعنى الحقيقي والرد على هذا الجهل

قال " فطرس " صاحب ميزان الحق في كتابه " حل الإشكال " : إن المسيحيين يحملون التوحيد و التثليث كليهما على المعنى الحقيقي فنقول :

الوجه الأول : لما كان التثليث و التوحيد حقيقيين ، فإذا وجد التثليث الحقيقي لابد من أن توجد الكثرة الحقيقية و لايمكن بعد ثبوتها ثبوت التوحيد الحقيقي و إلا يلزم اجتماع الضدين فلزم تعدد الواجبات وفات التوحيد قطعاً . و إن قالوا بأن التثليث الحقيقي و التوحيد و إن كانا ضدين حقيقة في غير الواجب و أما في الواجب فليسا كذلک فهذا في غاية السخافة و الحماقة ؛ لأنه إذا ثبت أن الشيئين بالنظر إلى ذاتيهما ضدان حقيقيان أو نقيضان في الواقع فلايمكن اجتماعهما في أمر واحد شخصي في زمان واحد من جهة واحدة واجبا كان ذلک الأمر أو غير واجب . فهذا دعوى بلا برهان . الوجه الثاني : لو وجد في ذات الله سبحانه ثلاثة أقانيم ممتازة بامتياز حقيقي كما قالوا : فمع قطع النظر عن تعدد الواجبات يلزم أن لايكون الواجب الوجود حقيقة محصلة واقعية بل مركبا اعتباريا ؛ فإن التركيب لابد فيه من الافتقار بين الأجزاء و لا إفتقار بين الواجبات ؛ لأنه من خواص الممكنات فإذا لم يفتقر بعض الأجزاء إلى بعض لم يتألف منها الذات الأحدي على أنه يكون الواجب الوجود في الصورة المذكورة مركبا ، و كل مركب يفتقر في تحققه إلى تحقق كل واحد من أجزائه و الجزء غير الكل بالبداهة ، فكل مركب مفتقر إلى غيره و كل مفتقر إلى غيره ممكن لذاته فيلزم أن يكون الواجب الوجود ممكنا لذاته فلايكون الواجب واجباً . و الوجه الثالث : أنه لو كان الأقانيم الثلاثة ممتازة بامتياز حقيقي وجب أن يكون المميز غير الوجوب الذاتي لأنه مشترک بينهم ، و ما به الاشتراک غير ما به الامتياز ، فيكون كل واحد منهم مركباً من جزئين و كل مركب ممكن لذاته فيلزم أن يكون كل واحد منهم ممكنا لذاته .

الوجه الرابع : الاتحاد بين الجوهر اللاهوتي و الناسوتي إذا كان حقيقياً لكان أقنوم الابن محدوداً متناهيا ، و كل ما كان كذلک كان قبوله للزيادة و النقصان ممكنا ، و كل ما كان كذلک كان اختصاصه بالمقدار المعين

لتخصيص مخصص و تقدير مقدر و كل ما كان كذلك فهو محدث ، فيلزم أن يكون أقنوم الابن محدثا و يستلزم حدوثه حدوث الواجب الوجود ، و من الحق عند كافة الناس أن الذي رأى المسيح ما رأى منه إلا شخصا واحداً إنسانياً و تكذيب أصدق الحواس الذي هو البصر يفتح باب السفسطة في الضروريات ، فعقيدة التثليث عقيدة مكذوبة و شريعة موضوعة و ما بقي في فساد دينهم شبهة بوجه من الوجوه ، فما قالوا : إن الله سبحانه اسم ثلاثة معان فهو واحد ثلاثة و ثلاثة واحد قول محال لا محال فوقه . و قال القائل :

محال لايساويه محـال — و قول في الحقيقة لايقـال
و فكر كاذب و حدث زور — بدأ منهم و منشأه خيـال
تعالى الله ما قالوه كفر — و ذنب في العواقب لايقال

الأساطين السبعة وآخرهم أفلاطون يقولون بوحدانية واجب الوجود

فالإله جل جلاله واحد عند أهل العقل و النظر من الفلاسفة و المتكلمين . أما الفلاسفة فمنهم فلاسفة الهند من البراممة لايقولون بالنبوات أصلا و رأساً و منهم فلاسفة العرب و هم شر ذمة قليلة و ربما قالوا بالنبوات ، و منهم فلاسفة الروم ، و منهم منقسمون إلى القدماء و آخرهم أفلاطون و هم أساطين الحكمة و غير هم كالعيال لهم ، و إنما يدور كلامهم في الفلسفة على ذكر وحدانية الله سبحانه و إحاطته علماً بالكائنات ، قالوا : الواجب الوجود معناه أنه ضروري الوجود و ممكن الوجود معناه : أنه ليس فيه ضرورة لا في وجوده و لا في عدمه ، قالوا : وجوب الوجود نفس ذات الله سبحانه فلايجوز أن يكون اثنان كل واحد منهما واجب الوجود بذاته ، فيكون وجوب الوجود مشتركا فيه

على أن يكون جنسا أو عارضاً و يقع الفعل بشيء آخر فيلزم التأليف في ذات كل واحد منهما تاليف هوية كل منهما من الماهية المشتركة و التعين و كل مؤلف فهو ممكن لذاته فيلزم أن يكون الواجب لذاته ممكنا لذاته و هو مستحيل بالاتفاق .

احتج المتكلمون على نفي إلهين بوجهين: الوجه الأول

و احتج المتكلمون على نفي الإلهين بوجهين ، الوجه الأول : أنه لو فرض إلهان قادران لاستوت الممكنات بالنسبة إليهما يعني يكون الممكنات مقدورة بالنسبة إلى كل واحد منهما لأن علة المقدورية الإمكان و الإمكان وصف مشترك بين جميع الممكنات في كون جميع الممكنات مقدورة لكل واحد منهما ، فيكون كل واحد منهما قادرا على جميع الممكنات فلايوجد شيء من الممكنات لأنه إن وجد شيء من الممكنات فإما أن لايكون كل واحد منهما مؤثراً فيه أو يكون أحدهما موثرا فيه دون الآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح . أما على تقدير أن لايكون واحد منهما مؤثراً فظاهر لأنه حينئذ يلزم ترجيح أحد طرفي الممكن بلامرجح . و أما على تقدير أن يكون المؤثر أحدهما فقط فلأنه لما كان ذلك الممكن الواقع نسبة إلى كل منهما على السواء فوقوعه بأحدهما دون الآخر يكون ترجيحا بلا مرجح ، فثبت أنه لو وجد شيء من الممكنات على تقدير أن لايكون مؤثراً فيه أو يكون أحدهما مؤثرا فيه دون الآخر لزم الترجيح بلامرجح و اللازم محال ، فلايوجد شيء من الممكنات و إن كان كل واحد منهما مؤثراً فيه يلزم اجتماع مؤثرين مستقلين على أثر واحد بالشخص و هذا باطل ، فثبت أنه لو فرض إلٰهان لايوجد شيء من الممكنات فاللازم باطل ، فالملزوم مثله فالإله جل جلاله واحد و هو الحق و هو المطلوب .

الوجه الثاني

و الوجه الثاني : أنه لو فرض إلٰهين فإن أراد أحدهما حركة جسم فإن أمكن للآخر إرادة سكونه فلنفرض ذلک فإن ما هو ممكن لايلزم من فرض وقوعه محال ، و إلا لكان ممتنعا لا ممكنا و حينئذ إما أن ينفذ مرادهما معا فيكون الجسم الواحد متحركا و ساكنا معاً و هو محال لما يلزم عليه اجتماع الضدين ، او لاينفذ مراد كل واحد منهما فيكون الجسم الواحد لا متحركا و لا ساكنا و هو محال لما يلزم عليه ارتفاع الضدين ، و لما يلزم عليه أن لايوجد شيء من المصنوعات أو ينفذ مراد أحدهما وحده فيكون الآخر عاجزاً مع فرض ألوهيته و هو محال ، و إن لم يمكن للآخر إرادة سكونه فيكون المانع إرادة الآخر فيلزم عجزه و العاجز لايكون إلهاً واجبا قادراً على كل تقدير فالتعدد باطل لاستلزامه المحال في كل فرض فافهم في هذا المقام فقد غفل عنه أقوام بعد أقوام .

.... و المشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التمانع المشار إليه بقوله تعالى : ﴿ لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ﴾ و تقديره أنه لو أمكن إلهان لأمكن بينهما تمانع بأن يريد أحد مما حركة زيد و الأخر سكونه لأن كلا منهما في نفسه أمر ممكن و كذا تعلق الإرادة بكل منهما في نفسه إذ لاتضاد بين إرادتين بل بين المرادين و حينئذ إما أن يحصل الأمران ....

بيان برهان التطارد و برهان التوارد على وحدانية واجب الوجود

((و المشهور في ذلك في)) : أن صانع المصنوعات واحد ((بين المتكلمين)) : أما بالنظر إلى أصول الفلاسفة فلإثبات هذا المطلوب براهين متعددة و قد مر واحد منها آنفاً ، ((برهان التمانع)) : و هذا البرهان يسمى " برهان التمانع " لأنه مبني على فرض التمانع و يقال له برهان التطارد ((المشار إليه بقوله تعالى)) : إنما قال ذلك لأن الظاهر من الآية الكريمة حصر التدبير و التصرف في الأفلاك و الأرضين ((﴿ لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ﴾)) : ظاهره " برهان ظنى " أريد به إقناع عوام الأمة و باطنه برهان يقيني قطعي عقلي لمن وفق النظر ((و تقديره)) : يعني و بيان برهان التوحيد المعروف ببرهان التمانع المشار إليه بالآية الكريمة ((أنه لو أمكن إلهان)) : كل منهما متصف بصفات الألوهية منها الارادة و تمام القدرة ((لأمكن بينهما تمانع)) : يعني لو أمكن إلهان يكون كل واحد منهما قادراً على جميع الممكنات ، لأن صفة القادرية في حق كل واحد منهما من لوازم الذات و كانت نسبة تلك القادرية إلى جميع الممكنات على السوية وجب أن يكون كل ما كان مقدوراً لأحدهما مقدوراً للآخرمن جهة واحدة و هي جهة الإيجاد و الخلق ، فلو أمكن إلهان فلايخلو إما أن يتفقا و إما أن

يختلفا فإن اتفقا فلايخلو إما أن يكون قدرة كل واحد منهما كافية في وجود المصنوعات و المحدثات أو لا شيء منهما كاف أو أحدهما ، على الأول يلزم اجتماع القادرين التامين على مقدور واحد و على الثاني يلزم عجزهما لأنهما لايمكن لهما التأثير إلا باشتراك الآخر و على الثالث لايكون الآخر خالقاً قادراً فلايكون إلهاً واجبا قال الله سبحانه : ﴿ أفمن يخلق كمن لايخلق ﴾ و لايجوز أن يوجداه مرتبا بأن يوجد أحد مما ثم يوجده أحد مما ثم يوجده الآخر لئلايلزم تحصيل الحاصل ، و لايجوز أن يوجد أحدهما البعض و الآخر البعض للزوم عجزهما لأنه لما تعلقت قدرة أحدهما بالبعض سد على الآخر طريق تعلق قدرته به فلايقدر على مخالفته و هذا عجز ، و هذا برهان التوارد لما فيه من توارد مما على شيء ولم يذكره الشارح.

و إن اختلفا فقال الشارح : ((بأن يريد أحدهما)) : بيان للتمانع لا لإمكانه ((حركة زيد و الآخر سكونه)) : يعني في آن واحد و إنما أمكن التمانع ، ((لأن كلا منهما)) : يعني من الحركة و السكون ((في نفسه أمر ممكن)) : يعني كل واحد منهما بالإضافة إلى ذاتهما مع قطع النظر عن الآخر و هذا ظاهر ((و كذا تعلق الإرادة)) : من كل من الإلهين المفروضين ((بكل منهما في نفسه)) : يعني من الحركة و السكون ((إذ لاتضاد بين الإرادتين)) : لتعدد محلهما و هو الإلهان بخلاف إرادتي الواحد في آن واحد فانهما متضادان لاتحاد المحل ((بل بين المرادين)) : يعني بل التضادبين المرادين من الحركة و السكون حتى امتنع اجتماعها معا في زيد ، و حينئذ لما فرغ من بيان الملازمة بين إمكان إلهين و إمكان التمانع أخذ في بيان بطلان اللازم بقوله ((و حينئذ)) : و حاصله : لو حصل اجتماع الإرادتين على الوجه المذكور على طريق الفرض لزم من ذلك محال لذاته لأنه ((إما أن يحصل الأمران)) : يعني المرادان من الحركة و السكون في ساعة واحدة أو لايحصل شيء منهما و لم يذكره الشارح أو يحصل مراد أحد مما و قد ذكره بقوله : " أو لا " الكل باطل .

.... **فيجتمع الضدان أو لا فيلزم عجز أحد هما و هو أمارة الحدوث و الإمكان لما فيه من شائبة الاحتياج فالتعدد مستلزم لإمكان التمانع المستلزم للمحال فيكون محالا هذا و تفصيل ما يقال** ....

أما الأول : فلاستلزامه اجتماع النقيضين و قد ذكره بقوله ((فيجتمع الضدان أولا)) : و أما الثاني : فلاستلزامه ارتفاع النقيضين و أما الثالث فلاستلزامه كون الآخر عاجزاً و قدذكره بقوله ((فيلزم عجز أحد هما و هو أمارة الحدوث و الإمكان لما فيه شائبة الاحتياج)) : المنافي للوجوب فلايكون خالقا صانعا قادراً فلايصح أن يكون إلهاً واجبا فيلزم خلو الاثر عن المؤثر . قوله أمارة الحدوث : يعني دليله و إلا فالأمارة لاتفيد اليقين فلايصح أخذه مقدمة برهان التمانع . و أيضاً تخلف المراد يفيد العجز قطعا و يقيناً لاظنا . فقوله من شائبة الاحتياج مع أن الاحتياج قطعي ليس في موضعه و إذا لم يتصور إثبات صانعين تعين أن يكون صانع المصنوعات واحد بالضروة و هو المطلوب و هو الحق ((فالتعدد)) : يعني إمكان التعدد . ((مستلزم لإمكان التمانع المستلزم للمحال فيكون)) : يعني التعدد ((محالا)) : فلايكون ممكنا إذ بضرورة العقل ان إمكان المحال محال . و بيانه على وجه الإيجاز : أنه لو أمكن التعدد لأمكن التمانع كان يريد أحدهما حركة زيد و الآخر سكونه . و لو أمكن التمانع لزم أحد الأمرين الممتنعين لذاتهما : أعني اجتماع الضدين إن نفذ مرادهما و عجز أحد الإلهين أن نفذ مراد أحدهما دون الآخر و عجز أحدهما يؤدي لعجز الآخر . لأن ما ثبت لأحد المثلين يثبت للآخر و عجزهما يؤدي لعدم وجود شيء من العالم و هو باطل بالمشاهدة . فما أدى إليه و هو تعدد الإله باطل فتأمل و لاتكن من الغافلين الهالكين .

((و هذا تفصيل)) : يعني الذي ذكره في ترتيب هذا البرهان و بيان وجه دلالته تفصيل . ((ما يقال)) : في الاستدلال على امتناع التعدد و القائل الامام الحجة :

.... إن أحدهما إن لم يقدر على مخالفة الآخر لزم عجزه و إن قدر لزم عجز الآخر و بما ذكرنا يندفع ما يقال : إنه يجوز أن يتفقا من غير تمانع أو أن تكون الممانعة و المخالفة غير ممكنة لاستلزامها المحال أو أن يمتنع اجتماع الإرادتين كإرادة الواحد حركة زيد و سكونه معا و اعلم أن قوله تعالىٰ ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ﴾ حجة إقناعية و الملازمة عادية على ما هو اللائق بالخطابيات فإن العادة جارية بوجود التمانع و التغالب عند تعدد الحاكم على ما أشير إليه بقوله تعالى : ﴿ و لعلا بعضهم على بعض ﴾ ....

((إن أحد مما إن لم يقدر على مخالفة الآخر)) : يعني إن كان مجبوراً مضطراً إلى مساعدته و موافقته ((لزم عجزه)) : يعني عجز أحدهما و صار مقهوراً ، مغلوباً ، عاجزاً و لم يكن صانعا واجباً خالقا قادراً قاهراً ((و إن قدر)) : يعني و إن كان أحدهما قادراً على مخالفته و مدافعته ((لزم عجز الآخر)) : و صار عاجزاً ، قاصراً ، فلم يكن إلها قاهراً ، و الحاصل : أن هذه العبارة في غاية اللطافة مع الإيجاز.

المنوع الثلاثة الواردة على البرهان

((و بما ذكرنا)) : يعني من بيان برهان التمانع مع الجامعية ((يندفع ما يقال)) : من المنوع الثلاثة الواردة على البرهان ((إنه يجوز أن يتفقا من غير تمانع)) : هذه أحد المنوع الثلاثة دفعه بقوله لأمكن بينهما تمانع لأن جواز الاتفاق لاينافي إمكان التمانع و إمكان التمانع كاف في إثبات المطلوب لاحاجة إلى

الوقوع ((و أن تكون الممانعة و المخالفة غير ممكنة)) : هذه الثانية من المنوع الثلاثة . و بيانه : إنا نمنع أن التعدد و التكثر يستلزم المنازعة و المخالفة إذ يجوز أن تكون المنازعة غير ممكنة لأن كل ما كان ممكنا لايلزم من فرض وقوعه محال و ليس كك ((لاستلزامها المحال)) : و هو عجز أحدهما أو اجتماع النقيضين ، دفعه بقوله ، لأن كل واحد منهما في نفسه أمر ممكن ((أو أن يمتنع اجتماع الإرادتين كإرادة الواحد)) : يعني كامتناع إرادة الواحد ((حركة زيد و سكونه معاً)) : هذه ثالثة من المنوع الثلاثة دفعه بقوله فلأنه لاتضاد بين الإرادتين فكيف يمتنع اجتماعها .

قال شارح: هذه حجة إقناعيه والرد عليها

((و اعلم)) : أن الشارح قدس سره قد اجتهد في معظم مصنفاته و فصل ذلك في هذا الشرح ((أن قوله : ﴿ لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ﴾ حجة إقناعية)) : يعني أن الآية الكريمة بمنطوقها حجة إقناعية و ليست حجة برهانية قطعية ((و الملازمة عادية)) : يعني و كذا الملازمة المذكور فيها ليست عقلية يقينية .

((على ما هو اللائق بالخطابيات)) : يعني الأشياء التي خاطب بها العامة ((فإن العادة جارية بوجود التمانع و التغالب عند تعدد الحاكم)) : قيل : و دفع بأن هذا في الشاهد لا في الغائب المقيس على الشاهد و بأن هذا في العادة الدائمة لا في الغالبة و التغالب من هذا القبيل فافهم . ((على ما أشير إليه بقوله تعالى : ﴿ و لعلا بعضهم على بعض ﴾)) : و هذه قاضية باقتضاء كل الاستقلال بالحكومة و العلو على الآخر . الحاصل : أنه احتج على الإقناع و الخطابة بأن الملازمة عادية و العاديات ليست علوم لاحتمال النقيض و هو جواز الاتفاق و إمكان الوفاق على أن يوجداه معاً و أحد هما فلاتفيد القطع و

إذا لم تفده فالحجة إقناعية . قال بعض المحققين : ورد هذا و ذلك لأن العلوم العادية المستندة إلى العادة علوم و معدودة من أقسام العلم ، و أثبتوا فيه ثبوت الجزم و المطابقة للواقع . و بضرورة العقل أن العادة القاضية التي لم يوجد قط اختلافها و العادة الدائمة التي لم يتعهد قط اختلالها في ملكين مقتدرين في مدينة واحدة عدم الإقامة على موافقة كل للآخر في كل جليل و قليل بل تابى نفس كل و تطلب الانفراد بالسلطنة و الغلبة فكيف بإلهين القادرين القاهرين مع أن الإله يوصف بأقصى غايات التكبر و الرفعة . كيف لاتطلب نفسه الانفراد و الاستبداد بالحكومة و العلو على الآخر و هذا مطلب قوله سبحانه : ﴿ لذهب كل إله بما خلق ﴾ معناه : لانفرد كل إله بمخلوقاته و مصنوعاته و تغالب بعضهم بعضا ففسد نظام المصنوعات و لم يبق على نهج واحد من ذلك . قال الفيلسوف أميرس و هو من القدماء : " لا خير في كثرة الرؤساء " ، هذه كلمة وجيزة تحتها معان شريفة لما في كثرة الرؤساء من الاختلاف الذي يأتي على حكمة الرئاسة بالإبطال ، و يستدل بها في التوحيد أيضاً لما في كثرة الآلهة من المخالفات ، و من المستحيل عقلا و نقلا اتفاق الإلهين المشتركين على تدبير واحد لايعارض و لاينازع بعضهم بعضاً ، فانتفاء لازم التعدد - و هو الفساد - معلوم قطعا و يقيناً فالملزوم مثله - و هو التعدد - منتف قطعا و يقينا . فهذه حجة عقيلة قطعية على وحدانية الله سبحانه لا اقناعية على أن المقصود من البرمان حصول العلم بالمطلوب و الملازمة العادية تحصله .

تشنيع الشيخ عبد اللطيف الكرماني على الشارح وذب الشيخ علاء الدين البخاري عن الشارح

و قد شنع على الشارح بعض معا صريه هو الشيخ " عبداللطيف " الكرماني قد صدر منه تشنيع بليغ على قوله : الحجة إقناعية ، و الملازمة عادية؛ على ما هو الأليق بالخطابيات ، و قال : إنه تعييب لبراهين القرآن و هو كفر. و قد أجاب عنه الشيخ " علاءالدين " البخاري ذبّاً عن شيخه قال : و لا يخفى أن التكليف بالتصديق بوجود الصانع و بتوحيده يشمل الكافة من العامة و الخاصة ، و إن النبي ﷺ مأمور بالدعوة للناس أجمعين و بالمحاجة مع المشركين الذين عامتهم عن إدراك الأدلة العقلية البرهانية قاصرون و لايجدر معهم إلا الأدلة الخطابية المبنية على الأمور العادية ، و المقبولة التي أرضوها و حسبوا أنها قطعية و أن القرآن العظيم مشتمل على الأدلة العقلية القطعية البرهانية التي لايعقلها إلا العالمون - و قليل ما هم - بطريق الإشارة على ما بينه الإمام الهمام " الفخر الرازي " في عدة آيات من القرآن ، و على الأدلة الخطابية النافعة للعامة لوصول عقولهم إدراكها بطريق العبارة تكميلاً للحجة على الخاصة و العامة على ما يشير بذلك قوله تعالى : ﴿ و لا رطب و لا يابس إلا في كتاب مبين ﴾ و قد اشتمل عليها عبارة و إشارة قوله تعالى : ﴿ لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ﴾ .

أما الدليل الخطابي عليه بطريق العبارة فهو لزوم فساد السماوات و الأرض بخروجهما عن النظام المحسوس عند تعدد الآلهة ، و لايخفى أن لزوم فسادهما إنما يكون على تقدير لزوم الاختلاف ، و من البين أن الاختلاف ليس بلازم قطعا لإمكان الاتفاق فلزوم الفساد لزوم عادي ، و لايخفى على ذوي العقول أن ما لايكون في نفس الأمر لازما قطعيا لايصير بجعل الجاعل و تسميته إياه برهاناً دليلا قطعيا برهانيا ، و أما

البرهان العقلي القطعي المدلول عليه بطريق الإشارة فهو برهان التمانع بإجماع المتكلمين المستلزم لكون مقدور بين قادرين و لعجز مما أو لعجز أحدمما و كلاهما محالان عقلا ، لا التمانع الذي تدل عليه الآية بطريق العبارة بل التمانع قديكون برمانيا و قديكون خطابيا ، و لاينبغى أن يتوهم أن كل التمانع عند المتكلمين برماني و قطعية لزوم الفساد المدلول عليه بالإشارة لاتنافي خطابية لزوم الفساد المدلول عليه بالعبارة ، لأن الفساد المدلول عليه بالإشارة و مو كون مقدورين بين قادر ينفيه عجز الإمين المفروضين أو عجز أحدمما ، و الفساد المدلول عليهما بالعبارة مو خروج السماوات و الأرض عن النظام المشاهد فأين أحدمما عن الآخر ؟ . و إذ قد علم اشتمال القرآن على الأدلة العقلية القطعية على التوحيد لايعقلها إلا العلماء بطريق الإشارة النافعة للخاصة و على الأدلة الخطابية النافعة للعامة بطريق العبارة و أن قوله سبحانه : ﴿ ادع إلى سبيل ربک بالحكمة و الموعظة الحسنة و جادلهم بالتي مي أحسن ﴾ أمر النبي ﷺ بالاستدلال بكل منهما على حسب درک عقول المخاطبين على ما يفصح عن ذلک قوله ﷺ : " نحن معاشر الأنبياء أمرنا أن نتكلم الناس على قدر عقولهـم " فكيف يكون القول باشتمال القرآن العظيم على الدليل الخطابي النافع للعامة الكافي لإلزامهم و إفحامهم كاشتمال القرآن العظيم على البرمان القطعي النافع للخاصة كفراً في الدين ؟ ! و كيف يجوز تكفير الراسخ التحرير المبين لأدلة التوحيد المشتمل عليه القرآن المجيد ؟ ! و كيف يكون قطع رأس مثل مذا العالم الناصح قطعا لمادة الشر عن ضعفاء الأمة ؟! بل يجب الدعاء بدوام بقاء أمثاله لإرشاد العالمين فافهم .

القول بخطابة مذه الحجة موضع تدقيق نظر و استقصاء القول فيه

و لما كان القول بخطابة مذه الحجة موضع تدقيق النظر حتى أنه خفي على كثير من الناس أراد الشارحؒ استقصاء القول فيه لإزالة الإبهام عن دعواه و إيضاح وجه الدلالة و انكشافه انكشافا تاماً فقال :

...... و إلا فإن أريد الفساد بالفعل أي خروجهما عن هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد لايستلزمه لجواز الاتفاق على هذا النظام و إن أريد إمكان الفساد فلا دليل على انتفائه بل النصوص شاهدة بطي السماوات و رفع هذا النظام فيكون ممكنا لامحالة ....

((و إلا)) : و إن لم يكن الحجة اقناعية و الملازمة عادية فنبحث في اللازم فنقول :

((إن أريد)) : يعني بقوله لفسدتا ((الفساد بالفعل)) : بأن يكون المعنى لو كان فيهما آلهة لوقع الفساد ، قد عبر عنه قدس سره بقوله ((أي خروجهما)) : يعني الأفلاك و العناصر ((عن هذا النظام المشاهد)) : يعني المحسوس بين أعيننا ((فمجرد التعدد)) : بدون التنازع و التمانع و التخالف ((لايستلزمه)) : يعني لايستلزم الفساد بالفعل ، فالملازمة ممنوعة إذ هذا لايلزم من مجرد التعدد بل إنما يلزم من التخالف و مجرد التعدد لايقتضي التخالف ((لجواز الاتفاق على هذا النظام)) : المشاهد المحسوس بين أعيننا ((و إن أريد)) : يعني بالفساد ((إمكان الفساد)) : بأن يكون المعنى : لو كان فيهما آلهة لأمكن الفساد ((فلا دليل على انتفائه)) : يعني الفساد فالملازمة و إن كانت مسلمة و لكن بطلان اللازم غير مسلم و لا دليل على بطلانه ((بل النصوص شاهدة)) : من الأدلة القرآنية و الاحاديث النبوية ، ((بطي السماوات)) : يعني نقضها و تحليل تاليفها و تركيبها ، ((و رفع هذا النظام)) : قال الله سبحانه : ﴿يوم نطوي السماء﴾ و قال : ﴿ و السموات مطويات ﴾ و قال : ﴿ يوم تبدل الأرض غير الأرض﴾ و غيرها و الأخبار النبوية في هذا الباب غير محصاة ، ((فيكون)) : يعني الفساد و رفع هذا النظام ، ((ممكناً لا محالة)) : لأن الوقوع فرع الإمكان لأن الوقوع أدل دليل على الإمكان فيقع على تقدير التعدد و الوحدة . فحاصل البرهان : إن كان المطلوب وقوع الفساد فالملازمة ممنوعة و إن كان المقصود إمكان الفساد فبطلان اللازم ممنوع فالحجة ليست برمانية عقلية قطعية بل حجة إقناعية خطابية فتأمل .

.... لايقال الملازمة قطعية و المراد بفسادهما عدم تكونهما بمعنى أنه لو فرض صانعان لأمكن بينهما تمانع في الأفعال كلها فلم يكن أحدهما صانعا فلم يوجد مصنوع لأنا نقول إمكان التمانع لايستلزم إلا عدم تعدد الصانع ....

و لما تبين تعذر كون الملازمة عقلية على أحد التقديرين و كون اللازم غير منتف على تقدير آخر فأراد أن يبين أن الملازمة مهنا من التعدد و الفساد المفسر بعدم التكون و التخلق لاتكون قطعية فقال : ((لايقال الملازمة قطعية و المراد بفسادهما عدم تكونهما)) : يعني أن لايوجد السماوات و الأرضون أصلا و رأساً ، و المطلوب منه منع حصر الفساد في المعنيين الفساد بالفعل و الفساد بالإمكان ((بمعنى أنه لو فرض صانعان لأمكن بينهما تمانع في الأفعال كلها)) : و إيضاح ذلك أنه لو وجد صانعان للزم فسادهما و مو عدم تكون المخلوقات و المصنوعات ، و اللازم ضرورة ثبوت تكونها و خلقها فالملزوم مثله و مو التعدد ، و أما بيان الملازمة فهو بأنا نقول : قدثبت أن التعدد مستلزم لإمكان التمانع و إذ كان كذلك لم يكن أحدهما إلى آخره و لما يكن احدهما صانعاً لم يوجد مصنوع و مخلوق فثبت بطلان اللازم فثبت المطلوب ، ((فلم يكن أحدهما)) : على طريقة السالبة الكلية ، ((صانعاً)) : و ذلك لمنع الصانـع الآخرإياه ، ((فلم يوجد مصنوع)) : و مذا ممنوع لأن وجود المصنوعات بديهي مشامد . و حاصل القياس : مكذا لو لم يكن واحداً لزم أن لايوجد شيء من الحوادث لكن التالي باطل لوجود الحوادث بالمشامدة فبطل المقدم و ثبت نقيضه و مو كونه واحداً و مو المطلوب .

((لأنا نقول إمكان التمانع لايستلزم إلا عدم تعدد الصانع)) : ، يعني لايكون كل منهما صانعا و مو لايستلزم انتفاء المصنوع لجواز صنع أحدهما أو يراد أن إمكان التمانع لايستلزم إلا عدم تعدد الواجب في الواقع لبرمان التمانع و مو لايستلزم انتفاء المصنوع فلايصح قوله لو فرض صانعان لم يوجد مصنوع .

.... و هو لايستلزم انتفاء المصنوع على أنه يرد منع الملازمة إن أريد به عدم التكون بالفعل و منع انتفاء اللازم إن أريد بالإمكان فإن قيل مقتضى كلمة لو انتفاء الثاني في الماضي بسبب انتفاء الأول فلايفيد إلا الدلالة على أن انتفاء الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد قلنا : نعم هذا بحسب أصل اللغة لكن قد يستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط ....

((و هو)) : يعني إمكان التمانع ((لايستلزم انتفاء المصنوع)) : و حاصله : أن الملازمة تصدق أصلا فضلا عن أن تكون برهانية قطعية ، لأن فرض تعدد الآلهة فيهما لايستلزم إلا إمكان التمانع و هو لايستلز إلا عدم تعدد الصانع و هو لايستلزم عدم المصنوع بل المستلزم له ان لايكون شيء منها صانعاً ، فترتب قوله : فلم يكن أحدهما صانعاً على قوله : لأمكن بينهما تمانع مسلم ، لكن ترتب قوله : فلم يوجد مصنوع على قوله : فلم يكن أحدهما صانعاً ممنوع إذ لايلزم من عدم كون أحدهما صانعاً انتفاء المصنوع .

((على أنه يرد منع الملازمة إن أريدبه)) : يعني بعدم التكون المذكور ، ((عدم التكون بالفعل)) : لجواز الاتفاق على هذا النظام عقلا و إنما امتنع عادة فإن إمكان التمانع و التنازع لايستلزم وقوعه ، ((و منع انتفاء اللازم)) : يعني انتفاء إمكان عدم التكون ، ((إن أريد بالإمكان)) : يعني عدم التكون بالإمكان بناء على كل ممكن يمكن عدم تكونه .

قول الشيخ العارف على وجوب وحدانية له تعالى

قال الشيخ العارف المحقق في " شرح الصغرى " لأم البراهين : و أما برهان وجوب الوحدانية تعالى فلأنه لو لم يكن واحدا لزم أن لايوجد شيء من العالم

للزوم عجزه حينئذ ، يعني لو كان له تعالى مماثل في ألوهيته لزم أن لايوجد شيء من الحوادث و التالى معلوم البطلان بالضرورة . و بيان لزوم : ذلک أنه قدتقرر بالبرمان القاطع وجوب عموم قدرته و إرادته لجميع الممكنات ، فلو كان ثم موجود له من القدرة على إيجاد ممكن ما مثل مولانا جل و عز لزم عند تعلق تينک القدرتين بإيجاد ذلک الممكن أن لايوجد بهما معاً لاستحالة أثر واحد بين مؤثرين لما يلزم عليه من رجوع الأثر الواحد إلى أثرين و ذلک لايعقل فإنه لابد من عجز أحد المؤثرين و ذلک مستلزم بعجز الآخر المماثل له في القدرة على الإيجاد ، و إذ لزم عجزهما معاً في هذا الممكن لزم عجزهما كذلک في سائر الممكنات لعدم الفرق بينهما و ذلک مستلزم لاستحالة وجود الحوادث كلها و المشاهدة تقتضى بطلان ذلک ضرورة . و إذا استبان وجوب عجزهما معا مع الاتفاق على ممكن واحد كان مع الاختلاف فيه على سبيل التضاد أولى فتعين وجوب وحدانية مولٰنا جل و عز في ذاته وصفاته و في أفعاله و لذا قال : ﴿ و إنما إلهكم إله واحد ﴾ نعوذ بالله من الضلال .

((فإن قيل : مقتضى كلمة لو انتفاء الثاني في الماضي بسبب انتفاء الأول)) : يعني أن الجزاء منتف في الماضي بسبب انتفاء الشرط في الماضي ((فلاتفيد إلا الدلالة على انتفاء الفساد في الزمانا لماضي ، بسبب انتفاء التعدد)) : ، فلايلزم منها المطلوب الذي هو انتفاء التعدد مطلقاً فلاتصلح هذه الحجة حجة على انتفاء التعدد . ((قلنا : نعم ! هذا بحسب أصل اللغة)) : يعني أنها شائعة الاستعمال في هذا المعنى لغة و عرفا ، ((لكن قديستعمل للاستدلال)) : إلا أنها تجيء لهذا أيضاً قليلا عرفاً و سماه علماء البرهان الطريقة البرهانية ، ((بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط)) : ، لأن انتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم من غير عكس .

.... من غير دلالة على تعيين زمان كما في قولنا لو كان العالم قديما لكان غير متغير و الآية من هذا القبيل و قديشتبه على بعض الأذهان أحد الاستعمالين بلآخر فيقع الخبط . القديم هذا تصريح بما علم التزاما إذ الواجب لايكون إلا قديما أي لا ابتداء لوجوده ....

((من غير دلالة على تعيين زمان)) : ، من الماضي و الحال و المستقبل ، ((كما في قولنا : لو كان العالم قديما لكان غير متغير)) : ، استدل بتغيره و تبدله على عدم قدمه، ((و الآية من هذا القبيل و قديشتبه على بعض الأذهان)) : ، لعل مراد القاضي البيضاوي و جمال العرب ابن الحاجب ، ((أحد الاستعمالين بالآخر فيقع الخبط)) : إيماء إلى بيان منشأ الخبط و الغلط ، اللهم امدنا يا مولانا إلى سواء السبيل .

البحث في وجوب اعتقاد أن الله سبحانه لم يزل و لا يزال

قال سبحانه وتعالى ﴿هو الأول . والآخر﴾

و لما كان من العقيدة الإسلامية أن نعتقد أن الله سبحانه قديم و أنه موجود قبل كل شيء و أنه ليس لوجوده بداية و أنه لم يكن معدوما في وقت من الأوقات و أنه ليس لوجوده نهاية و انه وجوده ليس له أول فقال :

من الضروريات للواجب الوجود أن يكون قديما و معنى قدمه

((القديم)) : يعني من الضروريات للواجب الوجود أن يكون قديما و معنى قدمه أن وجوده ليس مسبوقاً بالعدم ، و ذلک لما ثبت وجوب انتهاء جميع الموجودات إلى موجود واجب الوجود لذاته ، و العدم على الواجب ممتنع فإن حقيقته لاتقبل العدم أصلا لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه ، وجب أن يكون قديما أزليا أبديا باقيا فهو قديم لا أول لوجوده و باق لا آخر لوجوده ، فرجع معنى القدم و البقاء في شأنه سبحانه إلى الصفات السلبية لأن حقيقة البقاء ،

أن نعتقد أن الله سبحانه باق و أن بقاءه ليس له نهاية و أنه لايزال و لايلحقه العدم في وقت من الأوقات يعني نفي العدم اللاحق في الأبد مثل أن القدم عبارة عن نفى عدم سابق في الأزل فيرجع معناهما إلى نفي العدم .

قال بعض الناس: القدم والبقاء صفتان موجودتان تقومان بالذات وهذا خطأ فاحش

و قد شذ قوم فقالوا : إن القدم و البقاء صفتان موجودتان تقومان بالذات نحو العلم و القدرة و لايخفى ضعفه ، لأنه يلزم عليه أن يكونا قديمين أيضاً بقدم آخر موجودين و باقيين أيضاً ببقاء و وجود آخر ، ثم ينتقل الكلام إلى هذا القدم الآخر فيلزم فيها ما لزم في الأولين و يلزم التسلسل . و أضعف من هذا القول قول من فرق و قال : القدم سلبي و البقاء وجودي و الحق الذي عليه المحققون أنهما صفتان سلبيتان كل منهما عبارة عن سلب معنى لايليق بالباري سبحانه و ليس لهما معنى موجود في الخارج عن الذهن .

قول الإمام الفخر

قال الإمام الفخر في " الأربعين " : لما ثبت انتهاء المصنوعات إلى الواجب الوجود لذاته - و العدم على الواجب ممتنع - وجب أن يكون قديما أبدياً فلاحاجة إلى جعله مسئلة مستقلة إلا أن المتكلمين لما لم يذكروا تلك الطريقة بل أثبتوا أن هذه الموجودات محتاجة إلى موجود سواها فاحتاجوا في ذلك إلى وجوه أخرى .

الباري سبحانه أبدي باق والبرهان عليه

فقالوا : لو لم يكن الواجب الوجود قديما أزليا لكان محدثا محتاجا إلى محدث آخر و تسلسل ، و إلى هذا البرهان أشار الشارح في إثبات القدم و لو لم يكن أبدياً باقياً لكان عدمه بعد وجوده ، فلايخلو إما أن يكون عدمه بنفسه أو بطريان ضده أو بانتفاء شرط وجوده ، و الأول ممنوع لأن الوجود مقتضى ذاته امتنع أن يؤثر عدمه لأن ما

بالذات لايختلف عنه ، و الثاني أيضاً ممنوع لأن الضد المقتضي عدمه إما قديم أو حادث ، الأول لايجوز و إلا لم يوجد معه من الابتداء لأن التضاد يمنع الاجتماع ، و الثاني أيضاً لايجوز لأن هذا الضد محدث و القديم أقوى من الحادث فاندفاع الضد أولى من انعدامه بالضد ، و الثالث أيضاً ممنوع لأن الشرط لايخلو إما أن يكون حادثا أو قديما فإن كان حادثا امتنع أن يكون وجود القديم مشروطاً بحادث ، و إن كان قديما فالكلام في امتناعه مثل الكلام في امتناع الضد القديم ، و لما بطلت الأقسام امتنع عدم واجب الوجود و ثبت البقاء و هو المطلوب .

((هذا تصريح بما علم التزاما)) : بناء على ما ذكره الشارح من حقيقة اسم الجلالة بالذات واجب الوجود ، ((إذ الواجب لايكون إلا قديما)) : إذ من تعقل من لايقبل العدم و يمتنع عليه جميع أنحاء العدم تعقل أنه ليس معدوما عدما سابقا و عدما لاحقا و هو معنى الأزلية و الأبدية ، و من هذا ظهر أنه لاحاجةإلى إقامة الحجة عليه و إن ماذكره الشارح تنبيهاً على إزالة الخفاء .

لاابتداءلوجودواجبالوجودوقدوردبهالقرآن

((أي لا ابتداء لوجوده)) : و قد ورد به القرآن العظيم و قال : ﴿ هو الأول ﴾ و الأصل هو الأولية الحقيقية فلايسبقه عدم و إلا لكان العدم سابقا من وجوده فالقدم إنما هو عبارة عن سلب العدم السابق على الوجود و إن شئت قلت : هو عبارة عن عدم الأولية للوجود و إن شئت قلت : هو عبارة عن عدم افتتاح الوجود و العبارات الثلاث بمعنى واحد . هذا معنى القدم في حقه سبحانه باعتبار ذاته العلي و صفاته الجليلة السنية . و أما معناه إذا أطلق في حق الحادث كما إذا قلت مثلا : هذا بناء قديم و عرجون قديم فهو عبارة عن طول مدة وجوده و إن كان حادثا مسبوقا بالعدم كما في قوله تعالى : ﴿ إنک لفي ضلالک القديم ﴾ و قوله تعالى : ﴿ كالعرجون القديم ﴾ و القدم بهذا المعنى على الله تعالى محال لأن وجوده لايتقيد بزمان و لا مكان لحدوث

كل منهما فلايتقيد بواحد منهما إلا ما هو حادث و قد ورد القرآن بأبديته و بقائه أيضاً، و قال : ﴿ هو الآخر ﴾ و البقاء إنما هو عبارة عن سلب العدم اللاحق للوجود و إن شئت قلت : هو عبارة عن عدم الآخرية للوجود و العبارتان بمعنى واحد ، بعض الأئمة يقول: معنى البقاء في حقه سبحانه : استمرار الوجود في المستقبل إلى غير النهاية كما أن معنى القدم في حقه استمرار الوجود في الماضي .

برهان وجوب البقاء وبرهان وجوب القدم له سبحانه

أما برهان وجوب البقاء له سبحانه فلأنه لو أمكن أن يلحقه العدم لانتفى عنه القدم لكون وجوده حينئذ يصير جائزا لا واجبا ، و الجائز لايكون وجوده إلا حادثا ، و لاشك أن وجوب القدم مستلزم لوجوب البقاء له ، فلما قام البرهان القاطع على وجوب قدمه وجب بقائه . و أما برهان وجوب القدم لأنه إذا ثبت وجوده تعالى بماسبق من البرهان - و هو افتقار الكائنات كلها إليه سبحانه - فإنه يجب له القدم ، و برهانه : أنه لو لم يكن قديما لكان حادثا لوجوب انحصار كل موجود في القدم و الحدوث ، فمتى انتفى وجود أحدهما تعين الآخر و الحدوث عليه سبحانه مستحيل لأنه يستلزم أن يكون له محدث لما عرفت في حدوث العالم ، ثم محدثه لابد أن يكون مثله فيكون حادثا فله أيضاً محدث و يلزم أيضاً في هذا المحدث ما لزم في الذي قبله من الافتقار إلى محدث آخر و هكذا ، فإن انحصر العدد لزم الدور و استحالة الدور ظاهرة لأنه يلزم عليه تقدم كل واحد من المحدثين على الآخر أو تأخره عنه و ذلك جمع بين متنافيين ، بل و يلزم عليه أيضاً تقدم كل واحد منهما على نفسه و تأخره عنها بمرتبتين أو بمراتب و ذلك تهافت لايعقل . و إن لم ينحصر العدد و كان قبل كل محدث محدث آخر قبله لزم التسلسل و هو أيضاً محال لأنه يؤدي إلى فراغ ما لا نهاية له و ذلك أيضا لايعقل ، و إذا استحال الحدوث على الباري سبحانه وجب له القدم و هذا تفصيل ما اجمله الشارح في برهان وجوب القدم و قال :

.... إذ لو كان حادثا مسبوقا بالعدم لكان وجوده من غيره ضرورة حتى وقع في كلام بعضهم أن الواجب و القديم مترادفان لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين ....

((إذ لو كان حادثا مسبوقا بالعدم)) : وصف كاشف احترز به عن الحدوث الذاتي ، ((لكان وجوده)) : يعني وجود واجب الوجود ((من غيره ضرورة)) : و التالي باطل و إلا لم يكن محدثا لجميع ماسواه ، و حاصله : إذ لو كان حادثا لاحتاج في وجوده إلى غيره فلايكون واجبا لأن الواجب ما يكون وجوده من ذاته بالنظر إلى ذاته و إذ لم يكن الواجب الوجود بالنظر إلى ذاته لكان ممكنا فيكون حادثا فيحتاج إلى محدث ، فالقدم لازم قطعي للواجب ظاهر اللزوم جداً بحيث يظن وحدة المفهوم في لفظ الواجب و القديم و قال : ((حتى وقع في كلام بعضهم أن الواجب و القديم مترادفان)) : فحينئذ تكون دلالته على القديم صريحة و هذا غاية لقوله الواجب لايكون إلا قديما . و أما الترادف فهو في الأصل : ركوب أحدهما خلف الآخر فكل لفظ يكون وضعه أو لايكون راكبا على المعنى سابقا و كل لفظ يكون وضعه بعده يكون راكباً عليه خلفه . ((لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين)) : رد على من جعلهما مترادفين و لعله ظفر به في كلام أحد لأن الترادف في اصطلاح القوم عبارة عن الاتحاد في المفهوم لأن مفهوم الواجب أن يكون وجوده لذاته ، و مفهوم القديم هو أن لايكون لوجوده بداية فأين مفهوم هذا من ذاك فأين الاتحاد فأين الترادف ؟ !!! فما وقع في عبارة بعضهم أن الواجب و القديم مترادفان بطلانه ظاهر.

.... و إنما الكلام في التساوي بحسب الصدق فإن بعضهم على أن القديم أعم من الواجب لصدقه على صفات الواجب بخلاف الواجب فإنه لايصدق عليها و لا استحالة في تعدد الصفات القديمة و إنما المستحيل تعدد الذوات القديمة و في كلام بعض المتأخرين كالإمام حميدالدين الضرير و من تبعه تصريح بأن الواجب الوجود لذات هو الله تعالى و صفاته ....

((و إنما الكلام في التساوي بحسب الصدق)) : ، و التساوي : و هو أن يصدق كل منهما على كل ما يصدق عليه الآخر . و اختلفوا في أن القديم أعم من الواجب أو مساوٍ له او مرادف له فقيل بالثالث و قرده الشارح و قيل بالأول فقال : ((فإن بعضهم على أن القديم أعم لصدقه على صفات الواجب بخلاف الواجب فإنه لايصدق عليها)) : يعني على صفات الواجب الوجود . و حاصله : أن القديم أعم من الواجب لأن الواجب الوجود واجب و قديم و صفاته قديمة أزلية غير واجبة و إلا يلزم تعدد الواجبات . و لما ورد عليهم أن القديم لو كان أعم و صدق على صفات الباري سبحانه وجب تعدد القدماء فأجابوا و قالوا : ((و لا استحالة في تعدد الصفات القديمة و إنما المستحيل تعدد الذوات القديمة)) : ، و ذلک يجري إلى القول بتعدد الواجب و بطلانه لايخفى و قيل بالثاني .

قال بعض الأشياخ: الواجب الوجود لذاته هو الله و صفاته و الرد عليهم

فقال : ((و في كلام بعض المتأخرين كالإمام " حميد الدين الضرير" و من تبعه)) : قال بعض الأذكياء في الفوائد البهية هو " على بن محمد بن على " نجم العلماء "حميد الدين الضرير البخاري " كان إماماً كبيراً فقيها أصوليا محدثا مفسرا جدليا كلاميا حافظا متقنا انتهت إليه رياسة العلم بما وراء النهر و طبق الأرض صيت جلاله

في الدمر ((تصريح بأن الواجب الوجود لذاته مو الله و صفاته)) : و إليه ذمب الشيخ الفقيه الولي الصالح ابو عبدالله محمد بن يوسف " السنوسي " و مذا مذمب ابن "التلمستاني " و اختاره " الدسوقي " ، قالوا : إن ذاته تعالى و صفاته كل منهما قديم بالذات و بالزمان لأن كلا منهما لم يفتقر في وجوده لمؤثر و لا أول لوجوده خلافا "للفخر و العضد و السعد و السيد " ، قالوا : إن إسناد صفاته تعالى لذاته بالإيجاد إن ذاته أثر في صفاته بطريق العلة فالصفات عندمم ممكنة لذاتها و واجبة لغيرما ، و قالوا إن تأثيره في الصفات بطريق الإيجاد مستثنى من إطلاقه أنه سبحانه فاعل بالاختيار فعندمم لا واجب بالذات إلا الذات ، قال " الدسوقي " راداً عليهم : خلافا لما ذمب إليه الأعاجم كالفخر و السعد و العضد : من أن صفاته قديمة بالزمان فقط لأنها ناشئة عن المولى بطريق العلة فهي عندمم ممكنة لذاتها و واجبة لغيرما ، و قد شنع ابن " التلمساني " على من قال بذلك ثم قال بعد مذا : و مذا القول لم يرتض به " السنوسي " و لا غيره من المحققين و شنعوا على القائلين به ، و الحق أن صفاته تعالى واجبة لذاتها مثل ذاته و أنه تعالى فاعل بالاختيار فقط و لم يؤثر بالعلة في شيء و لعل مذا القول لما كان ساقطا عن الاعتبار صار كأنه لم يقل به أحد من المؤمنين . انتهى كلامه من طغيان قلمه ، و لقائل أن يقول : إن الصفة محتاجة مفتقرة إلى موصوفها و الواجب لايحتاج إلى شيء في وجوده ؟ أجابوا أن المراد بوجوبها وجوب لذاته تعالى و أنها مستندة إليه إيجاباً لا اختياراً ، أقول رادا عليهم ، مذا شغب فاسد أنه لايقال له واجب الوجود بل واجبه الثبوت للذات لأن المراد بالوجوب مو الوجوب في نفسه على أنه لايختص بصفاته بل يعم جميع لوازم كل شيء و ذاتياته فانها واجبة الثبوت لذاته فيكون واجب الوجود شاملا لجميع ذلك ، و أيضاً لا إشتراك معنى بين وجوب الوجود في نفسه و وجوب الثبوت لغيره فكيف يطلق عليهم الفظ واحد ؟ و أيضاً على مذا لايحصل الدعوى من تساويهما لأن الواجب أعم من القديم .

.... و استدلو على أن كل ما هو قديم فهو واجب لذاته بأنه لو لم يكن واجبا لذاته لكان جائز العدم في نفسه فيحتاج في وجوده إلى مخصص فيكون محدثا إذ لا نعنى بالمحدث إلا ما يتعلق وجوده بإيجاد شيء أخر ثم اعترضوا بأن الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية و البقاء معنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى فأجابوا بان كل صفة فهي باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة و هذا كلام في غاية الصعوبة فإن القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد ....

((و استدلوا على أن كل ما هو قديم فهو واجب لذاته)) : و يلزم منه أن لايحتاج إلى الغير و أنه من أبطل الأباطيل ، ((بأنه لو لم يكن واجباً لذاته لكان جائز العدم في نفسه)) : إذ لا واسطة بين القديم و الحادث لأن التقابل بين القديم و الحادث تقابل الإيجاب و السلب ، لأن القديم هو الموجود الذي لا ابتداء لوجوده و الحادث هو الموجود الذي يكون لوجوده ابتداء فلاواسطة بين الايجاب و السلب و إلا لزم ارتفاع النقيضين أو لزم اجتماعهما ، ((فيحتاج في وجوده إلى مخصص)) : يخصص الوجود بالوقوع لأن الوجود و عدمه متساويان و الترجيح بلا مرجح ممنوع ((فيكون محدثا)) : يعني حدوثا ذاتياً لأنه المقابل للواجب لذاته و يدل عليه قوله : ((إذ لانعني بالمحدث إلا ما يتعلق وجوده بإيجاد شيء آخر)) : و هذا معنى الحدوث الذاتي عند الفلاسفة ، ((ثم اعترضوا)) : أصحاب هذه المصيبة العظيمة على أنفسهم حيث قالوا بوجوب الصفات لذاته و هذه الشبهة مبنية على عدم بقاء الأعراض و امتناع قيام

العرض بالعرض و واردة على وجوب الصفات و بقائها .

قالوا: الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية والبقاء معنى فيلزم الخ

قالوا : ((بأن الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية و البقاء معنى)) : يعني أن البقاء صفة فيحتاج بالضرورة إلى موصوف يقوم به ((فيلزم قيام المعنى بالمعنى)) : و ذلك يجري إلى القول بجواز قيام العرض بالعرض و ذلك محال لأن ما لايقوم بنفسه لايصلح ليقوم به غيره ، أقول راداً عليهم : إن قيام المعنى بالمعنى إنما هو في اتصاف وصف وجودي بوصف وجودي و أما البقاء إنما هو وصف سلبي لأنه عبارة عن سلب العدم اللاحق فاتصاف وصف وجودي بأمر سلبي ليس فيه قيام المعنى بالمعنى فأين يلزم على اتصاف صفاته بالبقاء قيام المعنى بالمعنى ؟ . و أيضاً لايخفى عليهم أن الصفات لما كانت واجبة لذاتها فتلك الصفات حينئذ لا محالة هي ذوات مستقلة فلايتوجه هذا الشك أصلا و رأساً .

و التعجب من هذه السخافة و الحماقة أوردوا هذا السوال السخيف و أجابوا منه بالجواب الضعيف و غمضوا و عموا و صموا من أعظم المصيبة الواردة على مذهبهم و هو لزوم تعدد الواجبات و عدم قيام الواجب بنفسه . أقول : و بقي شيء آخر يرد عليهم و هو أن القدم و البقاء يتصفان بالقدم و البقاء فَيَتَسَلْسَلُ ، قلت : هذا لايرد عليهم لأنه تسلسل في أمور عدمية لأن القدم الذي هو صفة للقدم معناه سلب العدم عن هذا القدم بمعنى أن القدم في نفسه ليس بحادث ، و البقاء الذي هو صفة للبقاء معناه سلب العدم عن هذا البقاء فتأمل و لا تغفل .

((فأجابوا بأن كل صفة)) : يعني من الصفات العلية السنية ، ((فهي باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة)) : قالوا : إنه ليس البقاء صفة وجودية عارضة حتى يلزم قيام العرض بالعرض بل إنما هو عبارة عن استمرار الوجود و

هذا ليس بأمر زائد على الوجود ، قال " القاضي " في " المواقف " : لانسلم أن البقاء عرض بل هو أمر اعتباري يجوز أن يتصف به العرض كالجوهر و قال شارحه الشريف : و إن سلم كونه عرضاً فلانسلم امتناع قيام العرض بالعرض لأنه مبني على أن العرض لايبقى زمانين ، و الحق : أن العرض يبقى زمانين و ليس من صفاته النفسية انعدامه بمجرد وجوده بل قال " الفاضل اللاموري " في " حواشي الخيالى " إن القول بان العرض لايبقى زمانين سفسطة فافهم .

((و هذا الكلام)) : يعني مسئلة قدم الصفات و كون الصفات واجبة لذاتها ، ((في غاية الصعوبة)) : يعني في أعلى مراتب الأشغال لأنه يلزم إما تعدد الواجبات أو تعدد القدماء أو نقض الكلية القائلة بأن كل ممكن حادث .

التشنيع البليغ على قول المتأخرين: الصفات واجبة الوجود لذاتها

((فإن القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد)) : هذا رد بليغ و تشنيع بليغ على المتأخرين يعني أن قولهم : إن الصفات واجبة الوجود لذاتها يستلزم القول بتعدد الواجب لذاته و هو مناف للتوحيد ؟ أجابوا عنه بوجهين : أحدهما : أن المنافي للتوحيد هو إثبات الذوات الواجبة لا إثبات صفات واجبة قائمة بذات الواجب الوجود ، و ثانيهما : أن المراد بقولهم صفات الله سبحانه واجبة بالذات معناه أنها واجبة لذات الواجب الوجود بطريق الإيجاب لا بطريق الاختيار لئلا يلزم كون الذات محل الحوادث و هذا لاينافي إمكانها في حد نفسها و احتياجها إلى موصوفها ، هذا غاية الاعتذار من جانبهم و اختاره السعد و تبعه(١) عبدالحكيم و فيه نظر ، لأنه لايطابق قولهم الواجب لذاته هو الله و صفاته بطريق العطف لأن معناه الواجب الوجود واجب لذاته و صفاته واجبة لذاتها و لأنه يخالف استدلالهم فإنه صريح في أن كل قديم فهو واجب بالذات و ليس جائز العدم في نفسه . و الحق أن هذا القول شنيع جدا كما لايخفى و سخيف بوجوه كما ترى و نعم ما قيل " لن يصلح العطار ما أفسده الدهر " .

---

(١) في حواشيه على شرح العقائد العضدية لجلال الدواني .

.... و القول بإمكان الصفات ينافي قولهم بأن كل ممكن فهو حادث فإن زعموا أنها قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم و هذا لاينافي الحدوث الذاتي بمعنى الاحتياج إلى ذات الواجب ....

قوله: القول بإمكان الصفات هذا رد على قول البعض

((و القول بإمكان الصفات)) : هذا رد على قول البعض و هم الجمهور قالوا : إن القديم أعم لصدقه على صفاته الواجبة و إن الواجب الوجود لذاته هو الله الباري سبحانه لا صفاته فيجب أن تكون الصفات ممكنة لا واجبة ((ينافي قولهم بأن كل ممكن فهو حادث)) : فلايثبت قدم الصفات و يلزم عليهم أن يكون الواجب الوجود محلا للحوادث و لايبعد أن يجاب أن المراد به الذات الممكن لا مطلق الممكن إذ دليله الصدور بالاختيار و الصفات صادرة بالإيجاب . و لقائل أن يقول : لم لايجوز أن تكون الصفات قديمة بالزمان و حادثة بالذات فلايلزم الفساد إذ لاتنافي بين الحدوث الذاتي و القدم الزماني ؟ .

قوله: فإن زعموا جواب عن هذا الرد

فأجاب عنه بقوله : ((فإن زعموا)) : يعني القائلون بإمكان الصفات في الجواب عن هذه المنافات ((أنها قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم و هذا لاينافي الحدوث الذاتي بمعنى الاحتياج إلى الذات الواجب تعالى)) : يعني مرادهم بقولهم : كل ممكن حادث . هو الحدوث الذاتي و هو لاينافي القدم الزماني فالصفات حادثة بالذات لأنها في وجودها مفتقرة إلى الذات الواجب و قديمة بالزمان إذ لا أول لوجودها .

.... فهو قول بما ذهب إليه الفلاسفة من انقسام كل من القدم و الحدوث إلى الذاتي و الزماني و فيه رفض لكثير من القواعد و سيأتى لهذا زيادة تحقيق إن شاء الله تعالىٰ ، الحي القادر العليم السميع البصير ....

((فهو قول)) : يعني القول بالحدوث الذاتي ((بما ذهب إليه الفلاسفة)) القائلة بقدم بعض الممكنات ، ((من انقسام كل من القدم و الحدوث إلى الذاتي و الزماني)) : لكن لا محيص عنه في باب الصفات بالنظر الدقيق فتدبر، ((و فيه)) : يعني في القول بأن الصفات قديمة بالزمان حادثة بالذات ((رفض لكثير من القواعد)) : يعني القواعد الإسلامية المبنية على الفاعل المختار لا الموجب بالذات و الباعث هذا التقسيم قد بيناه فيما تقدم عند تقسيمهم القدم لذاتي و زماني و الحادث كذلك و بالله التوفيق .

((و سيأتي)) : يعني في مباحث الصفات ((لهذا)) : يعني لكون الصفات واجبة أو ممكنة ((زيادة تحقيق إن شاء الله تعالى)) : و هي هذه أن الصفات ممكنة في أنفسها و معنى قولهم واجب الوجود هو الله سبحانه و صفاته إن الصفات واجبة لذات الحق سبحانه و هذا التأويل قد أبطلناه بوجوه عديدة فتذكر.

الواجب الوجود لم يزل موجوداً و بالحياة موصوفاً سمعاً و عقلاً

و لما كان من العقيدة الإسلامية الواجبة أن نعتقد أن الله سبحانه موصوف بالحياة و العلم و القدرة و الإرادة و السمع و البصر ، فقال : ((الحي)) : يعني أن الله سبحانه لم يزل موجوداً بالحياة موصوفاً أما سمعاً فقال الله سبحانه : ﴿ الحي القيوم ﴾ فهو حي قيوم لا ابتداء لحياته و لا أمد لبقائه احتجب عن العقول و الأفهام مثل ما احتجب عن الأبصار و أما عقلا فلأن افتقار كل ما سواه إليه فهو يوجب له الحياة و عموم القدرة و الإرادة و العلم إذ لو انتفى شيء من هذه

لأمكن أن يوجد شيء من الحوادث فلايفتقر إليه شيء . كيف ! و هو الذي يفتقر إليه كل ما سواه ، و قدم الحياة مهنا لكون الحياة شرطاً في الاتصاف بالصفات بعدما و الشرط مقدم على المشروط طبعاً .

اتفق الناس على أنه سبحانه موصوف بالحياة ثم اختلفوا

أقول : اتفق الناس على أنه سبحانه موصوف بالحياة ، ثم اختلفوا في معنى كونه حيا ، فذهب الفلاسفة و " أبوالحسين " من مشائخ المعتزلة إلى أن الحياة عبارة عن صحة اتصافه بالعلم و القدرة ، فإذاً معنى الحياة ما به صحة الإدراك و صدور الأفعال الإرادية فليس هناك إلا الذات المستلزم لانتفاء الامتناع . و ذهب الباقون أعني الجمهور منا و من المعتزلة إلى أنها عبارة عن صفة تقتضي هذه الصحة و يدل على هذه الصفة أنهــا لو لم تكن صفة تقتضي هذه الصحة لكان اختصاصه بهذه الصحة ترجيحاً بلا مرجح و هو باطل كما لايخفى .

الواجب الوجود عالم بجميع الموجودات والرد على الفلاسفة الدهرية

((القادر العليم)) : يعني و من الصفات الحقيقية الذاتية صفة العلم ، و هي صفة قديمة أزلية تنكشف المعلومات عند تعلقها بها ، فالله سبحانه عالم بجميع الموجودات لايعزب عن علمه مثقال ذرة في العلويات و السفليات و أنه سبحانه يعلم ما كان من بدأ المخلوقات و ما يكون من أواخر الموجودات . قال الله سبحانه : ﴿ و هو بكل شيء عليم ﴾ و قال : ﴿ ألا يعلم من خلق و هو اللطيف الخبير ﴾ و قال : ﴿ و يعلم ما في البر و البحر و ما تسقط من ورقة إلا يعلمها و لا حبة في ظلمات الأرض و لا رطب و لا يابس إلا في كتاب مبين ﴾ و قال : ﴿ و ما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الأرض و لا في السماء ﴾ و قال : ﴿ و ان الله قد أحاط بكل شيء علما ﴾ . و الآية القرآنية غير محصاة في هذا الباب ، و جميع هذه النصوص رد على الفلاسفة الدهرية الذين يقولون : إنه سبحانه لايعلم الجزئيات المتغيرة ورد على الرافضة و على القدرية الذين يقولون : إنه لايعلم الشيء قبل أن يخلقه و يوجده و هذه كلها كفريات و الله سبحانه ينتقم منهم بعدله .

السمع والبصر صفتان حقيقيتان ذاتيتان

((السميع البصير)) : السمع و البصر: إنهما صفتان حقيقيتان ذاتيتان ينكشف بهما الشيء و يتضح كالعلم فإنه سبحانه يسمع بالأصوات و الحروف و الكلمات بسمعه القديم الذي هو نعت له في الأزل و أنه سبحانه يبصر بالأشكال و الألوان و بخفيات الأمور ببصره القديم الذي هو له صفة في الأزل ، و سمعه و بصره مخالفان لسمعنا و بصرنا في التعلق ، إذ سمعنا إنما يتعلق عادة ببعض الموجودات و هي الأصوات على وجه مخصوص من عدم البعد و السر جداً و من غير العادة قديتعلق سمعنا بغير الأصوات مثل سماع موسى لكلام الله القديم الذي ليس بحرف و لا صوت ، و بصرنا إنما يتعلق عادة ببعض الموجودات و هي الأجرام و ألوانها و أكوانها في جهة مخصوصة و على صفة مخصوصة ، و أما البعض الآخر نحو الملائكة و الجن فعدم أبصارنا له لعدم تعلق قدرة الله سبحانه بأبصارنا له أو لتعلقها بعدمه . و أما سمع الباري سبحانه و بصره فيتعلقان بكل موجود قديما كان أو حادثا فيسمع و يرى في أزله ذاته العلى و جميع صفاته الوجودية و يسمع و يرى مع ذلك فيما لايزال ذوات الكائنات و جميع صفاتها الوجودية سواء كانت من قبيل الأصوات أو من غيرها أجساما كانت أو أكونا أو ألوانا أو غيرها .

برهان وجوب السمع والبصر سمعاً وعقلاً

وأما برهان وجوب السمع والبصرأماسمعاًفقوله سبحانه : ﴿ وهوالسميع البصير﴾ وقدنقل غيرواحد من علماء السنةانعقادالإجماع على أنه سبحانه سميع بصير، و قال السعد في " شرح المقاصد " : انعقدإجماع أهل الأديان بل إجماع العقلاء على ذلك، و أما الأخبار النبوية فلا تحصى ، و اما عقلا فلولم يتصف بهمالزم أن يتصف بأضدادهما و هي نقائص و النقص عليه سبحانه محال ، و أيضاً لو اتصف بتلك النقائص لزم ان يكون بعض مخلوقاته أكمل منه لسلامة كثير من المخلوقات من تلك النقائص و المخلوقات يستحيل أن تكون أشرف من خالقها .

.... الشائي المريد لأن بداهة العقل جازمة بأن محدث العالم على هذا النمط البديع و النظام المحكم مع ما يشتمل عليه من الأفعال المتقنة ....

((الشائي المريد)) : أما برهان وجوب الإرادة فهو الكتاب قال الله سبحانه : ﴿ يفعل الله ما يشاء ﴾ و قال : ﴿ إن الله يحكم ما يريد ﴾ و قال : ﴿ فعال لما يريد ﴾ : و قال : ﴿ يريد الله بكم اليسر و لايريد بكم العسر ﴾ و الإرادة و المشيئة مما من الصفات الحقيقية الذاتية الأزلية ، فهو سبحانه لم يزل موصوفا بإرادته و مريداً في الأزل وجود الأشياء في أوقاتها التي قدرها فوجدت فيها كما علمها و أرادها و قدرها من غير تقدم و لا تأخر و تبدل و تغير.

اتفق سلف الأمة على أن الباري مريد لجميع الكائنات على وفق حكمته وطبق تقديره

و اتفق سلف الأمة و أئمتها على أن الله سبحانه مريد لجميع الكائنات على وفق حكمته و طبق تقديره و قضائه في خليقته ، و أن إرادته ليست مثل إرادة المخلوقات فما شاء الله كان و ما لم يشأ لم يكن فهو فعال لما يريد كما يريد . فبضرورة العقل أن لا حياة للقلوب إلا بأن تعرف ربها و معبودها و فاطرها بأسمائه و صفاته و أفعاله . و من المستحيل أن تستقل العقول البشرية بإدراك ذلك فاقتضت حكمته بأن يبعث الأنبياء و جعل مفتاح دعوتهم و زبدة نبوتهم معرفة المعبود بأسمائه و صفاته و أفعاله ((لأن بداهة العقل جازمة بأن محدث العالم)) : يعني موجده جل مجده ، ((على هذا النمط البديع)) : يعني الطريق الغريب ((و النظام المحكم)) : في نضد أطباق المصنوعات من

العلويات و السفليات قال الله سبحانـــه : ﴿ صنع الله الذي أتقن كل شيء ﴾ .

شرح قوله: الأفعال المتقنة وقول الشيخ أبي الحسن الأشعري

((مع ما يشتمل عليه من الأفعال المتقنة)) : السماوية و الأرضية ما نراه و نشاهد بالحواس من آثار الصنعة التي لايشك فيها ذو عقل ، و من بعض ذلك تراكيب الأفلاك و تداخلها و دوام دوراتها على اختلاف مراكزها تداويرها و حواملها ، و البون بين حركاتها و دوران الأفلاك كلها من غرب إلى شرق و دوران الفلك التاسع بخلاف ذلك من شرق إلى غرب و إدارته بجميع الأفلاك مع نفسه ، فحدثت من ذلك حركتان متعارضتان في حركة واحدة ، فبالضرورة نعلم أن لها صانعا محركا على هذه الوجوه المختلفة البديعة الغريبة قال الله سبحانه : ﴿ و لقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحماً ثم انشأناه خلقا آخر فتبارك الله أحسن الخالقين ﴾ و في ذلك إشارة ظاهرة إلى أن هذه التارات و التنقلات إنشاء بعد إنشاء في غاية الدلالة على القدرة العظيمة و وصف الألوهية و الصفة الربوبية ثم الإنشاء الآخر إنه شق الشقوق ، و خرق الخروق ، و أخرج العصب ، و جعل العروق مثل الأنهار الجارية و ألفها على منوال غريب ، و أودع فيه الروح و الحركة و السكون و الإدراك و لغات الكلام و العلم و المعرفة و الفهم و الفطنة و الفراسة، و غير ذلك من الآيات الظاهرة و تمام الصنعة و الحكمة الباهرة . و هذا شيء من عجائب صنعه و غرائب قدرته و كمال حكمته .

.... و النقوش المستحسنة لايكون بدون هذه الصفات ....

((النقوش المستحسنة)) : من إضاءة النجوم و غيرها للطبائع السليمة ((لايكون بدون هذه الصفات)) : قال الشيخ " أبوالحسن " : إن الإنسان إذا فكر في خلقته من أي شئ ابتدأ و كيف دار في أطوار الخلقة ؟ حتى وصل إلى كمال الخلقة عرف يقيناً أنه بذاته لم يكن ليدبر خلقته و يبلغه من درجة إلى درجة و يرقيه من نقص إلى كمال ، عرف بالضرورة أن له صانعاً قادراً عالماً مريداً ؛ إذ لايتصور صدور هذا لأفعال المحكمة المتقنة من طبع لظهور آثار الاختيار في الفطرة و تبين آثار الأحكام و الإيقان في الخلقة ، فله صفات دلت أفعاله عليها لايمكن جحدها و كما دلت الأفعال على كونه عالماً قادرا مريدا دلت على العلم و القدرة و الإرادة لأن وجه الدلالة لايختلف شاهداً و غائبا . و أيضاً لا معنى للعالم حقيقة إلا أنه ذو علم و لا للقادر إلا أنه ذو قدرة و لا للمريد إلا أنه ذو إرادة فيحصل بالعلم الإحكام و الإتقان و يحصل بالقدرة الوقوع و الحدوث و يحصل بالإرادة التخصيص بوقت دون وقت و قدر دون قدر و شكل دون شكل ، و هذه الصفات لن يتصور أن يوصف بها الذات إلا أن يكون الذات حياً بحياة للدليل الذي ذكرناه هذا كلامه بلفظه ، قال الراقم : و بالجملة فجميع ما ترى عينك الباصرة فهو دلائل ظاهرة على أن المصنوعات مخلوقة بتقدير شامل و تدبير كامل و حكمة بالغه و قدرة غالبة غير متناهية ، و لوجمعت عقول العقلاء واحداً ثم تفكروا بذلک العقل في جناح بعوضة حتى يجدوا تركيباً أحسن منه لفنت تلك العقول و انقطعت تلك الأفكار و الوسواس و لم تصل إلى درک ذرة من ذرات حكمته في تلك البعوضة . قال بعض الأكابر:

أبدا عقول ذوى العقل بأسرها ... متحيرات في دوام حياته
لبديع صنعته عليه شواهد ... تبدو على صفحات مصنوعاته

.... على أن أضدادها نقائص يجب تنزيه الله تعالى عنه و أيضا قدورد الشرع بها و بعضها مما لايتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح التمسک بالشرع فيها کالتوحيد بخلاف وجود الصانع و کلامه و نحو ذلک مما يتوقف ثبوت الشرع عليه ....

((على أن أضدادها)) : يعني أضداد هذه الصفات العلية ((نقائص يجب تنزيه الله تعالى عنها)) : هذه حجة ثانية و تقريرها : أنه سبحانه لو لم يتصف بهذه الصفات وجب أن يتصف بأضدادها و هي نقائص ، و إذ كان انتفائها عنه أمراً يقينياً فثبوت هذه الصفات له سبحانه أمر يقيني بالضرورة ((و أيضاً قد ورد الشرع بها)) : هذه حجة ثالثة و تقريرها : أن النصوص القطعية من الكتاب و السنة نطقت بإثباتها ، و بالله التوفيق . و لما كان لقائل أن يقول : إن ثبوت الشرع موقوف على تلك الصفات فلو استدل ثبوت الشرع عليها يكون دوراً ؟ فأجاب عنه بقوله : ((و بعضها مما لايتوقف ثبوت الشرع عليها)) : على الصفات التي هي البعض من الصفات المشار إليها ((فيصح التمسک بالشرع فيها)) : يعني في الصفات التي لايتوقف ثبوت الشرع عليها ((كالتوحيد)) : يعني كما أن التوحيد لايتوقف ثبوت الشرع عليه فيصح التمسک بالشرع على التوحيد ((بخلاف وجود الصانع و كلامه و نحو ذلک)) : نحو ثبوت علمه و قدرته و إرادته فإن تصديق الشرع و معرفته على وجود الصانع الواجب الوجود و كلامه ((مما يتوقف ثبوت الشرع عليه)) : فإنه لايصح التمسک بالشرع فيها و إلا لزم الدور و بالله التوفيق .

بسم الله الرحمن الرحيم

التقديسات و التنزيهات

قال الله سبحانه : ﴿ سبح اسم ربک الأعلى ﴾ و قال : ﴿ يسبحون الليل و النهار لايفترون الله ﴾ و قال : ﴿ يسبح له السموات السبع و الأرض و من فيهن ﴾ و قال : ﴿سبحان ربک رب العزة عمايصفون ﴾ .

الباري سبحانه تنزه عن الشبيه و النظير

الحمد لله الذي تنزه عن الشبيه و النظير و تنزه في ذاته و صفاته و أفعاله عن العديل و النظير . أقول بتوفيق الله سبحانه و حسن توفيقه : من تأمل في كلام الله سبحانه وجده محشواً بتنزهه تارة بالتصريح و تارة بالتلويح و تارة بالإشارات و تارة بما تقصرعنه العبارات ، و هو الذي لا نظير في ذاته و لا في صفاته ، و لا في أفعاله فتعالى أن تدركه العقول و العلوم فلايبلغ أحد شيئاً من كنه معرفته و لا حقيقة صفته ؛ إذ ليس مثل ذاته ذات و لا مثل صفاته صفات و الكيفية عن وصفه غير معقولة و لا موهومة كيف يكون ذلک ؟ ، و هو قديم الذات و الصفات و التخيل إنما يكون في الحادثات و من الجهل البين أن يطلب العبد المقهور بكنه درک ما لايدرک و قد تنزه عن أن يدرک بالحواس أو يتصور بالعقل الحادث و القياس . فمن حقق نظره و استعمل فكره وجد نفسه أجهل الجاهلين بعظمة العظيم فلايقدره أحد قدره و لايعرفه سواه فسبحانه ما أثنى عليه حق ثنائه غيره و لا وصفه بما يليق به سواه ، عجز الأنبياء عن ذلک قال أجلهم قدراً و أرفعهم محلا و أبلغهم نطقامع ما أعطى جوامع الكلم : لاأحصى ثناء عليک كما أثنيت أنت على نفسک .

و هؤلاء العلماء ورثة الأنبياء الذين يرجح مرادهم على دم الشهداء و يستغفرلهم من في السماوات و الأرض حتى الحيتان في الماء ، دلوا الناس على ما جاءت به الأنبياء بقدرة الطاقة الإنسانية . فمن حق العبد الطالب للنجاة حراسة قلبه و سمعه عن خزعبلات المبتدعة من القدرية و الرافضية و الخارجية و الكرامية و الجهمية و الحشوية و الجهوية و المودودية و النجرية و القرآنية الهندية ، و هولاء الملاحدة الملاعنة ليس في أيديهم شيء من الدين و ليس بين أيديهم لا حساب و لا كتاب و الله جل و عز ينتقم منهم بما أثاروا الفتن بين العوام .

.... ليس بعرض لأنه لايقوم بذاته بل يفتقر إلى محل يقومه فيكون ممكنا ....

أقول : و لما كانت المباينة بين العرض و الألوهية و الربوبية ظاهرة و لذا لم يقل أحد من بنى آدم و طائفة من الناس بألوهية العرض و ربوبيته فقدم العرض على سائر التنـزيهات .

الواجب سبحانه ليس بعرض وبرهانه العقلي

فقال : ((و ليس بعرض)) : قال بعض الأشياخ : لأن الباري سبحانه موصوف بالحياة و العلم و القدرة و الإرادة و غيرها من الصفات و العرض ليس موصوفا بهذه الأوصاف إذ لايتعقل هذه الأوصاف إلا لذات موجود قائم بنفسه ، و من صفات نفسه وجوب العدم له في الزمان الثاني لوجوده بحيث لايبقى أصلا و هذا مستحيل على الباري سبحانه . و من صفات نفسه قيامه بالجرم و إليه أشار بقوله : ((لأنه لايقوم بذاته)) : لأن العرض إنما هو عبارة عن الموجود في الموضوع ((بل يفتقر إلى محل)) : مستغن عن الحال متقوم بنفسه لا به ((يقومه)) : في قيام ذاته و تحققه و وجوده و الافتقار و الاحتياج دليل الحدوث فيكون حادثا و كل حادث ممكن ((فيكون ممكنا)) : فلايكون واجبا . و الحاصل : و مما يجب له سبحانه أن يقوم بنفسه و بذاته، و معنى قيامه بنفسه سلب افتقاره إلى شيء من الأشياء فلايفتقر إلى محل أي ذات سوى ذاته يوجد فيه كما توجد الصفة في الموصوف ، لأن ذلك لايكون إلا للصفات و هو سبحانه ذات موصوف بصفة و ليس بصفة كما يدعيه بعض[١] النصارى يقول : الباري ليس بذات يقوم بنفسه بل صفة تقوم بالغير و إن عيسىٰ قام به الإله قيام الصفة بالموصوف ، و من في معناهم من الباطنية[٢] يقولون : إن الإله صفة قائمة بكل أحد من المخلوقات فلذا تراهم : يقولون ما في الجبة إلا الله .

---

(١) و بعضهم يقول إن الإله جوهر مولف من ثلاثة أقانيم إلى آخر ما تقدم .

(٢) هم قوم كفار ينفون الشريعة و يقولون إن ما ورد في القرآن من الأحكام التكليفية نحو وجوب الصلوة و حرمة الربا ليس المراد ظاهره .

.... و لايمتنع بقاءه و إلا لكان البقاء معنى قائما به فيلزم قيام المعنى بالمعنى و هو محال لأن قيام العرض بالشيء معناه ان تحيزه تابع لتحيزه و العرض لا تحيز له بذاته حتى يتحيز غيره بتبعيته و هذا مبني على أن بقاء الشيء معنى زائد على وجوده و إن القيام معناه التبعية في التحيز و الحق أن البقاء استمرار الوجود و عدم زواله و حقيقته ....

و للشيخ رأس الطائفة طريق آخر في نفي العرض، الواجب للواجب الوجود أن يقوم بذاته و الرد على بعض النصارى و الباطنية

و لما كان للشيخ رأس الطائفة الشيخ " أبي الحسن الأشعري " طريق آخر في نفيه عنه مبني على امتناع بقاء الأعراض و امتناع قيام العرض بالعرض فقال : ((و لايمتنع بقائه)) : و الواجب الوجود واجب البقاء ((و إلا)) : أي و إن كان بقائه ممكنا ((لكان البقاء معنى قائمابه)) : يعني بالعرض ((فيلزم قيام المعنى بالمعنى)) : و هذا يجري إلى قيام العرض بالعرض ((و هو محال)) : خلافا للفلاسفة فإنهم جوزوا قيام العرض بالعرض و احتجوا بأن السرعة و البطوء عرضان قائمان بالحركة القائمة بالجسم فإن الحركة هي المنعوية بالسرعة و البطوء دون الجسم ((لأن قيام العرض بالشيء)) : دليل امتناع قيام العرض بالعرض عند الشيخ و أتباعه ((معناه أن تحيزه تابع ليحيزه)) : يعني أن المعنى بالقيام حصوله في الحيز تبعا لحصول محله و ذلك المتبوع لايكون إلا جوهرا ((و العرض لا تحيز له بذاته حتى يتحيز غيره بتبعيته)) : و هذا معلوم ببداهة العقل و الحواس .

منع الشيخ بقاء الأعراض والرد عليه رداً مشبعاً

و منع الشيخ بقاء الأعراض ، و قال : إن البقاء عرض قائم بالذات الباقي فلايقوم بالعرض و إلا لزم قيام العرض بالعرض ، ورد بأن البقاء ليس عرضا لأن العرض هو الوصف الوجودي و البقاء وصف سلبي ، فلايلزم على بقاء العرض قيام العرض بالعرض ، فالأولى في بيان استحالة قيام المعنى بالمعنى أي اتصاف الصفة بالصفة أن يقال : لو قام المعنى بالمعنى فإما أن يكون ضداً أو مثلاً أو خلافاً ، و الأقسام الثلاثة باطلة .

أما الأول : فلأن الضدين منافيان لأنفسهما فقيام أحدهما بالآخر يوجب عكس حكمه فيكون العلم جهلا و القدرة عجزاً و الإرادة كرامة و هو محال بأول العقل . و أما الثاني : فلأنه يلزم أن يكون العلم عالما و القدرة قادراً و الحياة حياً و البياض أبيض لأن المثل الثاني يوجب للأول حكمه ، و لا شک أن هذا محال و فيه أيضاً اجتماع المثلين و التخصيص من غير مخصص لأن المثلين متساويان في الحقيقة . و أما الثالث : فلأن نسبة المخالفة نسبة واحدة فلا اختصاص لبعضها بالقيام دون بعض فيلزم عموم الجواز في كل مخالف في قوم السواد بالحركة و العلم و البياض و غير ذلک ، و هذا معلوم البطلان و إذا تبين بطلان قيام المعنى بالمعنى لزم بطلان قيام حكمه و هذا غاية الاعتذار عن الشيخ ، و بالله التوفيق .

((و هذا مبني)) : إشارة إلى تزييف دليل الشيخ ((على أن بقاء الشيء معنى زائد على وجوده)) : يعني أن البقاء أمر موجود بنفسه زائد على وجود شيء ((و إن القيام معناه التبعية في التحيز)) : يعني أن الدليل موقوف على صحة هاتين المقدمتين و هما فاسدتان ، أما فساد المقدمة الأولى : فبأن البقاء لو كان موجوداً لكان باقيا بالضرورة فإن كان باقيا ببقاء آخر لزم التسلسل ، و إن كان باقيا ببقاء الذات لزم الدور ، و إن كان البقاء باقيا بنفسه و الذات باقيا بالبقاء مفتقراً إليه انقلب الذات صفة ، و الصفة ذاتا و هذا مستحيل فليس البقاء أمرا موجوداً زائداً على وجود الشيء .

((و الحق)) : أن البقاء استمرار الوجود و عدم زواله ، لا معنى زائد على الوجود ((و حقيقته)) : يعني و حقيقة البقاء .

.... الوجود من حيث النسبة إلى الزمان الثاني و معنى قولنا وجد و لم يبق أنه حدث فلم يستمر وجوده و لم يكن ثابتا في الزمان الثاني و أن القيام هو الاختصاص الناعت كما في أوصاف الباري تعالى فإنها قائمة بذات الله تعالى و لاتتحيز بطريق التبعية لتنزيهه تعالى عن التحيز...

((الوجود)) : يعني وجود الشيء ((من حيث النسبة)) : يعني نسبة الوجـــود ، ((إلى الزمان الثاني)) : و حاصله : أن البقاء هو الوجود باعتبار استمراره فهو عينه ذاتا و مغائر له اعتباراً بمعنى أن الوجود بالنسبة إلى الزمان الأول ابتداء و الوجود بالنسبة إلى الزمان الثاني بقاء .

و لقائل أن يقول : إن البقاء لو لم يكن زائداً على وجود الذات بل يكون نفس الوجود فلم يصح قول الناس : " وجد الشيء فلم يبق " يعني لم يصح الإثبات و النفي معاً كما لم يصح قول الناس : " وجد الشيء و لم يوجد " ، فعلم بالضرورة أن البقاء زائد على الذات . فأجاب عنه بقوله : ((و معنى قولنا وجد و لم يبق أنه حدث فلم يستمر وجوده و لم يكن ثابتا في الزمان الثاني)) : و حاصله : أن الإثبات و النفى لم يرد اعلى الوجود في زمان واحد بل المثبت هو الوجود في الزمان الأول ، و المنفي هو الوجود في الزمان الثانى فلاتناقض ((و أن القيام هو الاختصاص الناعت)) : كما ذهب إليه الفلاسفة : و هذا فساد المقدمة الثانية يعني لانسلم أن قيام الشيء بغيره عبارة عن حصوله في الحيز تبعاً لحصول ذلك الغير فيه ، بل القيام عبارة عن اختصاص أحد الشيئين بالآخر على وجه يكون الأول نعتا و الثاني منعوتا ، و إن لم يكن ماهية ذلك الاختصاص معلومـة ((كما في أوصاف الباري تعالى فإنها قائمة بذات الله تعالى)) : العلي ((و لاتتحيز بطريق التبعية لتنزيهه تعالى عن التحيز)) : مع امتناع تحيزه ، و إن سلم أن القيام هو حصول الشيء في الحيز تبعا لحصول محله فيه فلم لايجوز أن يكون تحيز محله تبعاً لتحيزم حل آخر و هو الجوهر.

.... و أن انتفاء الأجسام في كل آن و مشاهدة بقائها بتجدد الأمثال ليس بأبعد من ذلك في الأعراض نعم تمسكهم في قيام العرض بالعرض بسرعة الحركة و بطوئها ليس بتام إذ ليس مهنا شيء هو حركة و آخر و هو سرعة أو بطوء بل مهنا حركة مخصوصة تسمى بالنسبة إلى بعض الحركات سريعة و بالنسبة الى البعض بطيئة...

((و أن انتفاء الأجسام في كل آن)) : نقض إجمالي لدليل الشيخ الذي أورده على امتناع بقاء الأعراض ((و مشاهدة بقائها)) : يعني مشاهدة بقاء الأجسام ((بتجدد الأمثال ليس بأبعد من ذلک في الأعراض)) : يعني من الانتفاء و مشاهدة البقاء بتجدد الأمثال في الأعراض ، فإذا كان الحكم ببقاء الأجسام ضروريا مع جواز عدم بقائها كان الحكم ببقاء الأعراض ضرورياً أيضاً مع جواز عدم بقائها فتدبر. و اعلم : و تحقيق المثال من أدق التحقيقات في إطلاقات أرباب الزهد و الذوق و في عبارات الفلاسفة و عنوانات الحكماء المدققين و لصاحب العبقات " عبقة " على تحقيق المثال بديعة بليغة من شاء فليرجع إليها . ((نعم تمسكهم)) : رد لحجة الفلاسفة الذين أوردوه على جواز قيام العرض بالعرض ((في قيام العرض بالعرض بسرعة الحركة و بطوئها)) : بقيامها بها و هما عرضان ((ليس بتام إذ ليس مهنا شيء هو حركة و آخر هو سرعة أو بطوء)) : يعني ليس في الأعيان شيئان متغائران وجود أحدهما حركة و الآخر سرعة قائمة بها كالسواد و البياض بالجسم ((بل مهنا حركة مخصوصة تسمى بالنسبة إلى بعض الحركات سرعة و بالنسبة إلى البعض بطيئة)) : فالسرعة و البطوئة إضافة محضة و أمر اعتباري يعتبره و ينتزعه العقل من نسبة حركة إلى أخرى ، فيه نظر لأن دليل الفلاسفة على دعواهم ليس مقصوراً على هذا المثال بل له موارد أخرى قوية الاعتصام منها ما هو متقرر في مداركهم يقولون : إن الزمان موجود مقدار الحركة فهو عرض قائم بالعرض ، على أن هذا مناقشة في المثال فتأمل .

.........و بهذا تبين أن ليست السرعة و البطوء نوعين مختلفين من الحركة إذ الأنواع الحقيقية لاتختلف بالإضافات و لا جسم لأنه متركب و متحيز و ذلك أمارة الحدوث.......................

((و بهذا تبين أن ليست السرعة و البطوء نوعين مختلفين)) : يعني نوعين حقيقيين ((من الحركة)) : يعني من مطلق الحركة فما قال بعض الناس : إن السرعة و البطوء هما نوعان مختلفان متباثنان ، فهو خطأ فاحش .

((إذ الأنواع الحقيقية لاتختلف بالإضافات)) : بل اختلاف الأنواع الحقيقية بالذات بالفصول المقومة الجوهرية فافهم .

البحث في وجوب اعتقاد بأن الباري ليس بجسم ومن اعتقد أنه جسم فهو كافر

الباري سبحانه ليس بجسم والبرهان عليه

((و لا جسم)) : خلافا للمجسمة و المشبهة فإنهم صرحوا بأنه جسم ((لأنه متركب و متحيز)) : يعني كل جسم مختص بحيز و جهةمؤلف من جوهر الفرد ، فلو كان جسماً لكان متحيزاً و مؤلفا ، و يلزمه الاحتياج و الافتقار ((و ذلك أمارة الحدوث)) : يعني هذا دليل الحدوث ، و الحدوث دليل الإمكان فيكون ممكنا لا واجبا و هذا محال بالوفاق و الاتفاق . و أيضا لو كان جسما لكان بمقدار مخصوص ، و كونه مقداراً بهذا المقدار دون ما هو أقل أو أكثر منه أمر جائز لايترجح إلا بمرجح ، فهو حينئذ يحتاج إلى مرجح و مخصص فيكون مصنوعا لا صانعا و مخلوقا لا خالقاً ، و قد عرفت سابقاً أنه سبحانه لايفتقر إلى مخصص فاعل يخصصه بالوجود لا في ذاته و لا في صفة من صفاته

لوجوب القدم و البقاء لذاته و بجميع صفاته ، إنما يحتاج إلى مخصص فاعل من يقبل العدم و الله سبحانه لايقبله . فاذن يستحيل على الله سبحانه الافتقار عموما . هذا جملة ما احتج به هؤلاء الذين هم فحول الفكر و النظر في الحقائق و الدقائق . و أما المجسمة و المشبهة فهم طوائف من اليهود و النصارى ، و من أهل ملتنا الشيعة الغالية و جماعة من أصحاب الحديث و الكرامية .

اليهود و النصارى و الإمامية و الحشوية كلهم قائلون بأن الباري سبحانه جسم و الرد على هؤلاء الكفار

أما اليهود فقالوا : فكل ما في التورات و سائر الكتب من وصف الله سبحانه هو خبر عن ذلك الملك و إلا فلايجوز أن يوصف الباري بوصف . و حملوا جميع ما ورد في التوراة على الظاهر ، من طلب الرؤية ، و مشافهة الله و طلع الله ، و جاء الله في السحاب ، و كتب التوارات بيده ، و استوى على العرش قراراً ، و له صورة آدم و شعر قطط و وفرة سوداء ، و أنه بكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه ، و أنه ضحك الجبار حتى بدت نواجذه ، إلى غير ذلك و إن التورات مملوءة من المتشابهات . و أما النصارى فأثبتوا لله أقانيم : ثلاثة أقنوم الوجود و يعبرون عنه بالاب . و أقنوم العلم و يعبرون عنه بالابن . و أقنوم الحياة و يعبرون عنه بروح القدس ، و يعنون بالأقنوم الصفة و بالجوهر القائم بنفسه . و العجب ! و ما أبلد هؤلاء حيث ادعوا أن العلم إله و الوجود إله ، و الحياة إله ، ثم صار مجموع الأقانيم الثلاثة الها واحداً ، فجمعوا بين النقيض وحدة و كثرة و جعلوا الذات الذي هو الجوهر يتألف من مجموع الصفات التي هي الأعراض ، و جعلوا جزء الإله انتقل إلى سيدنا عيسى عليه السلام و سموا

الأقانيم بأسماء خالية عن المناسبة ، و قالوا هو واحد بالجوهرية ثلاثة بالأقنومية هذا . و اما الغالية الإمامية فهم الذين غلوا في حق أئمتهم حتى أخرجوا من حدود الخليقة و حكموا فيهم بالأحكام الإلهية ، فربما شبهوا واحداً من الأئمة بالإله ، و ربما شبهوا الإله بالخلق ، و هم على طرفي الغلو و التقصير و الغلاة على أصنافهم متفقون على التناسخ و الحلول و الاتحاد ، و لقد كان التناسخ مقالة لفرقة في كل أمة تلقوها من المجوس المزدكية و الهند البرهمية و من الفلاسفة و الصابئة و مذهبهم : أن الله قائم بكل مكان ناطق بكل لسان ظاهر بشخص من أشخاص البشر و ذلك معنى الحلول ، و إنما نشأت شبهاتهم من المذاهب الحلولية و المذاهب التناسخية و مذاهب اليهود و النصارى ؛ إذ اليهود شبهت الخالق بالمخلوق ، و النصارى ؛ شبهت الخلق بالخالق ، فسرت هذه الشبهات في أذهان الشيعة الغالية حتى حكمت بأحكام إلهية في حق بعض الأئمة ، و أما المشبهة الحشوية فذكر الشيخ " أبوالحسن الأشعري " : أنهم أجازوا على ربهم الملامسة و المصافحة ، و قالوا : إن معبودهم جسم و لحم و دم و له جوارح و أعضاء : من رجل و رأس و لسان و عينين و أذنين ، و سيأتي مقالة قائد الحشوية . و أما الكرامية : فقال صاحب المقالة ابوعبد الله في كتابه :(١) إن معبوده أحد الذات أحد الجوهر ، و أنه على العرش مستقر و أنه مماس للعرش من الصفحة العليا و أنه بجهة فوق ذاتا و جائز الانتقال و التحول و النزول ، و منهم من قال : إنه على بعض أجزاء العرش فقال بعضهم : امتلأ العرش ، و صار المتأخرون منهم إنه بجهة فوق و محاذ العرش ، و احتج هؤلاء الطوائف الثلاثة بماورد في كتاب العزيز من الاستواء و الجهة و اليدين و الجنب و الإتيان و الفوقية و غيرها فأجروها على ظاهرها و

---

(١) المسمى بعذاب القبر.

بماورد في الأخبـار (١) النبوية و أجروها على ما يتعارف في صفات الأجسام ، و زادوا في الأخبار أكاذيب وضعوها و نسبوها إلى النبي ﷺ و أكثرها مقتبسة من اليهود فإن التشبه فيهم طباع . الجواب عنها بوجهين : إما أن يفوض علمها إلى الله سبحانه و ينسب ذلك إلى جمهور السلف ، فالمراد باليد مهنا ما يليق بجلاله و كذلک الأعين فإن كل مايضاف إليه سبحانه غير مماثل لما يضاف إلى شيء من المخلوقات ، و إما تؤول و ينسب ذلک إلى جمهور الخلف فإن أكثرهم يفسرون الاستواء بالاستيلاء و اليد بالنعمة أو القدرة و الأعين بالحفظ و الرعاية ، و ذلک لتوهم أكثر منهم أنها إن لم تؤول و لم تصرف عن ظاهرها أوهمت التشبيه ، و مذهب السلف أرجح لأنه أسلم و أحكم . و أما مذهب الخلف فإنما يسوغ الأخذ به عند الضرورة و ذلک فيما اذا خشى على بعض الناس إن لم توول لهم تلک الكلم أن يقعوا في مهوات التشبيه فيؤول لهم ذلک تاويلا سائغا في اللغة المشهورة المعروفة ، و قد اتفق الفريقان من السلف و الخلف على أن المجسمة و المشبهة ضالتان ضلالا مبينا .

---

(١) في الحديث : خلق آدم على صورة الرحمٰن و قوله حتى يقع الجبار قدمه في النار ، و قوله : قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمٰن . و قوله خمر طينة آدم بيده أربعين صباحاً . و قوله وضع يده أو كفة على كتفى . و قوله :حتى وجدت برد أنامله في صدري و غيرها .

............و لا جوهر أما عندنا فلأنه اسم للجزء الذي لايتجز أو هو متحيز و جزء من الجسم و الله تعالى متعال عن ذلك و أما عند الفلاسفة فلأنهم و إن جعلوه اسما للموجود لا في الموضوع مجردا كان أو متحيزا لكنهم جعلوه من أقسام الممكن و أرادوا به ....

الواجب الوجود ليس بجوهر والرد على النصارى وأحمد بن تيمية

((و لا جوهر)) : يعني أن الباري سبحانه ليس بجوهر خلافا للنصارى و خلافا لقائد الحشوية أبي العباس ، قالت النصارى : المسلمون ينكرون علينا إطلاق الجوهر على الله سبحانه و ليس بمنكر؛ لأن الموجودات منحصرة في الجوامر و الأعراض ، لأن الموجود إما غير مفتقر في وجوده إلى غيره و هو الجوهر أو مفتقر في وجوده إلى غيره و هو العرض ، و لا واسطة بين قولنا مفتقر في وجوده و غير مفتقر ، و يستحيل عليه سبحانه أن يكون عرضاً فيتعين أن يكون جوهراً لضرورة الحصر فيها . و أما قول المسلمين : إن الجوهر هو الذي يقبل العرض ؛ فيشغل الحيز فيستحيل إطلاقه على الله سبحانه فليس كذلك ، بل الذي يشغل الحيز و يقبل العرض هو الجوهر الكثيف أما اللطيف كالضوء و النفس و العقل . فأقول راداً عليهم : هذا كلام من لايعلم الجوهر و لايعرف العرض و لايضبط علماً من العلوم كأنه نصراني فإن هذه خصيصته و غفلته ، أما ما يفتقر في وجوده و ما لايفتقر فهو الواجب الوجود و الممكن الوجود لذاته فهذا تفسير الواجب و الممكن لا تفسير الجوهر و العرض فأين أحد البابين من الآخر ؟ ! بل الجوهر و العرض كلاهما من أقسام ما يفتقر في وجوده إلى غيره ، فنتبرع للنصارى الآن بتفسير هذه الحقائق فنقول : الجوهر هو المتحيز لذاته الذي لايقبل القسمة فقولنا لذاته احتراز عن العرض فإنه متحيز لأجل قيامه بالجوهر ، و قولنا : لايقبل القسمة

احتراز من الجسم فإنه يقبل القسمة و العرض هو المعنى المفتقر إلى متحيز يقوم به لا أنه يفتقر إليه في وجوده بل وجود العرض و غيره من الله سبحانه . إذا تقرر هذا ظهر خطأهم في إطلاقهم لفظ الجوهر على الله سبحانه و ظهر بطلان تفسيرهم للجوهر و العرض بل على تفسيرهم للجوهر يلزم أن لايكون القابل للعرض و الشاغل للحيز جوهراً لأن وجوده من الله سبحانه و هو الخالق للمتحيزات و غيرها ، و من جهلهم قولهم : إن الجوهر اللطيف لايشغل حيزاً و لايقبل عرضاً ثم مثله بالنفس و العقل و الضوء ، أما النفس فإنها متحيزة هي تقوم بها الأعراض لأنها تقوم بها العلوم و الظنون و الاعتقادات و اللذات و الآلام و غيرها و كلها أعراض نفسانية ، كذلك العقل يقوم به الفكر و العبر و المعارف و غيرها و هي أعراض ، و أما الضوء فعرض يقوم بجواهر الهواء ليس من الجواهر في شيء و هم يعتقدون أنه جوهر فمثل به .

أقول: وأحمد بن تيمية قال بأن الباري جسم وجوهر، كلها تلبيسات و كفريات

و أما رأس الحشوية أحمد بن تيمية فقال في" التأسيس" : فمن المعلوم أن الكتاب و السنة و الإجماع لم ينطق بأن الأجسام كلها محدثة و أن الله ليس بجسم و لا قال ذلك إمام من الأئمة المسلمين فليس في ترك هذا القول خروج عن الفطرة و لا عن الشريعة ، و قال في موضع آخر من " التأسيس " : قلتم : ليس هو بجسم و لا جوهر و لا متحيز و لا في جهة و لايشار إليه بحس و لايتميز منه شيء من شيء و عبرتم عن ذلك بأنه تعالى ليس بمنقسم و لا مركب و أنه لا حد له و لا غاية تريدون بذلك أنه يمتنع عليه أن يكون له حد و قدر أو يكون له قدر لايتناهى ، فكيف ساغ لكم هذا لنفى بلاكتاب و لاسنة ؟ و أقول : في ذلك كلها عبر للمعتبر و هذه كلها تلبيسات و تجريات خارجة عن قواعد أهل الحق ، و الناظر فيها إذا لم يكن ذا علوم و فطنة و حسن روية ظن أنها على منوال مرضي . ثم قال في الجواب الصحيح : إنا نمتنع من أن نسميه

جوهراً لأن الجوهر ما قبل عرضا و ما شغل الحيز، انظر الناظر العاقل إلى هذا التهافت و التناقض و هذه الجرأة بالكذب على الله سبحانه و هذا و غيره كثير في كلامه يتحقق به جهله و فساد تصوره و بلادته . و كان الإمام العلامة شيخ الإسلام في زمانه "أبوالحسن علي بن إسماعيل القونوي " يصرح بأنه من الجهلة بحيث لايعقل ما يقول .

قول الشيخ العارف المدقق السنوسي

و قال الشيخ المدقق " السنوسي " : و التمسک في أصول العقائد بمجرد ظواهر الكتاب و السنة من غير بصيرة في العقل هو ضلالة الحشوية فقالوا بالتشبيه و التجسيم و الجهة عملا بظاهر قوله تعالى : ﴿ على العرش استوى ﴾ ﴿ أ أمنتم من فى السماء ﴾ ﴿ لما خلقت بيدى ﴾ ، و نحو ذلک قال تعالى : ﴿ هو الذى أنزل عليک الكتاب منه آيات محكمات من أم الكتاب و أخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ماتشابه منه ابتغاء الفتنة و ابتغاء تاويله ﴾ .

((أما عندنا)) : عند أهل هذا الفن ، ((فلأنه اسم للجزء الذي لايتجزأ و هو متحيز)) : و كل متحيز محتاج إلى الحيز و الجهة و الله سبحانه ليس بمحتاج ، ((وجزء من الجسم)) : و هو مقرر في أسفارهم يشير إلى أن المراد بالجوهر ههنا أحد هذين المعنيين على ماذهب إليه المتكلمون ((و الله تعالى متعال عن ذلک)) : يعني من التحيز و جزء من الجسم ، و إلا لزم الافتقار لكان حادثا لوجوب انحصار كل موجود في القدم و الحدوث ، فمتى انتفى وجود أحدهما تعين الآخر و الحدوث على الباري مستحيل لأنه يستلزم أن يكون له محدث لما عرفت في حدوث العالم فافهم . ((و أما عند الفلاسفة فلأنهم و إن جعلوه اسما للموجود لا في الموضوع مجردا كان)) : مثل العقول و النفوس المجردة ، ((أو متحيزًا)) : مثل الأجسام فإطلاقه على ذاته بهذا المعنى ليس بممتنع عقـلا ، ((لكنهم جعلوه من أقسام الممكن)) : في تقاسيم الوجود ، ((و أرادوا به)) : في إطلاقاتهم و عباراتهم ....

.... الماهية الممكنة التي إذا وجدت كانت لا في موضوع و أما إذا أريد بهما القائم بذاته و الموجود لا في موضوع فإنما يمتنع إطلاقهما على الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلك مع تبادر الفهم إلى المركب و المتحيز ....

((الماهية الممكنة التي إذا وجدت كانت لا في الموضوع)) : يعني قولهم : موجود لا في الموضوع يتناول الواجب الوجود ، إلا أن عرفهم منع ذلك الإطلاق لوجهين : الوجه الأول : أنهم قسموا المفهوم إلى الواجب الوجود و الممكن الوجود ، ثم قسموا الممكن إلى الجوهر و العرض فالجوهر عند الفلاسفة قسم من الممكن ، الوجه الثاني : أنهم عرفوا الجوهر بالتعريف المختار بماهية إذا وجدت كانت لا في الموضوع و العرض ماهية إذا وجدت كانت في موضوع ، و مطلوبهم أن وجود الممكنات زائد على ماهياتها فعلى هذا لايتناول الواجب الوجود ، لأن وجوده الخاص عين ماهية عند الفلاسفة و عند المحققين أرباب الزهد هذا كله واضح في محله .

((و أما إذا أريد بهما)) : يعني بالجسم و الجوهر ، ((القائم بذاته)) : هذا ناظر إلى الجسم ((و الموجود لا في الموضوع)) : هذا ناظر إلى الجوهر يعني فإن سماه أحد جسما أو جوهراً و قال : لا كالأجسام يعني في نفي لوازم الجسمية و قال : لا كالجوهر في التحيز و لوازم التحيز من إثبات الجهة و الاحاطة و غيرهما .

أسماء الباري سبحانه توقيفية على الأصح

((فإنما يمتنع إطلاقهما على الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلك)) : فإنه لم يوجد في الكتاب العزيز و السنة النبوية ما يسوغ إطلاق الجسم و الجوهر عليه سبحانه ، فإطلاق الجسم و الجوهر عليه خروج عن الفطرة و الشريعة ، فإنما خطأهم في إطلاق الاسم لا في المعنى لأن أسماء الله سبحانه توقيفية على القول الأصح و لايجوز إطلاق

الاسم عليه ما لم يرد به إذن الشارع و لا كلام في جواز إطلاق أسمائه الأعلام الموضوعة في اللغات . إنما النزاع في الأسماء الماخوذة من الصفات و الأفعال ، فذهب المعتزلة و الكرامية إلى أنه إذا دل العقل على صفاته سبحانه بصفة وجودية أو سلبية جاز أن يطلق عليه اسم يدل على اتصافه بها سواء ورد بذلك الإطلاق إذن الشارع أولا ، و قال " القاضي الباقلاني " من أساطين الأشاعرة : كل لفظ دل على معنى ثابت للباري سبحانه جاز إطلاقه عليه بلاتوقيف إذا لم يكن إطلاقه موهما لما لايليق بجلاله و كبريائه . و قديقال : لا بد مع نفي ذلك الإيهام من الإشعار بالتعظيم حتى يصح الإطلاق بلاتوقيف ، و ذهب الشيخ رئيس الطائفة إلى أنه لا بد من التوقيف و هو المختار و ذلك للاحتياط احترازاً عما يوهم باطلا لعظم الخطر في ذلك فلايجوز الاكتفاء في عدم إيهام الباطل بمبلغ إدراكنا بل لا بد من الاستناد إلى إذن الشارع .

((مع تبادر الفهم إلى المركب)) : يعني عند إطلاق الجسم عليه سبحانه ((و المتحيز)) : يعني عند إطلاق الجوهر عليه ، فمن أطلق فهو عاص بذلك بعد علمه بما فيه من اقتضاء النقص و الاستخفاف بجناب الربوبية و قال صاحب " الكفاية " : إطلاق هذه الأسامي عليه سبحانه من غير إرادة ما وضع له اللفظ خطأ في اللغة و الشرع و يوهم معنى التأليف و الحدوث فلايجوز استعماله أصلا .

قال إمام المسلمين أحمد بن حنبل : الباري سبحانه لم يجز أن يسمى جسماً

و نقل البيهقي في مناقب أحمد بن حنبل عن رئيس الحنابلة و ابن رئيسها أبي الفضل التميمي : أنه أنكر أحمد بن حنبل على من قال بالجسم و قال : إن الأسماء ماخوذة من الشريعة و اللغة و أهل اللغة وضعوا هذا الاسم على ذي طول و عرض و سمك و تركيب و صورة و تأليف . و الله سبحانه خارج عن ذلك كله فلم يجز أن يسمى جسما لخروجه سبحانه عن معنى الجسمية و لم يجيء في الشريعة ذلك فبطل ، هذا لفظه بحروفه .

"ابن تيمية وابن قيم" متقولان على الشرع وعلى إمامهما

فأقول : فابن تيمية الحراني و تلميذه ابن قيم الزرعي متقولان على الشرع و اللغة و على إمامهما فضلا عن باقي الأئمة إن الله سبحانه نزه نفسه بنفسه و قدسها .

قول "ابن تيمية" في "التدميرية" وقول الحافظ في الدرر الكامنة

و قال ابن تيمية في " التدميرية " : إن الله يترل إلى سماء الدنيا إلى مرجة خضراء و في رجليه نعلان من ذهب ، هذا لفظه بحروفه . و هذه عبارته الزائغة . و قال الحافظ في" الدرر الكامنة " : ذكروا أنه ذكر حديث الترول فترل عن المنبر درجتين فقال " كترولي هذا " فنسب إلى التجسيم ، بل يروى عنه نفسه أعني ابن تيمية : " أنه نزل درجة و هو يخطب على المنبر في دمشق و قال يترل الله كترولي هذا " على ما أثبته ابن بطوطة من مشاهداته في رحلته ، و له من هذا النوع و أشباهه مغالات في التشبيه حريصاً على ظاهرها و اعتقادها و إبطال مانزه الله سبحانه نفسه في أشرف كتبه ، و هذا العالم الفاضل لايعرج على ما فيه التتريه و إنما يتبع المتشابه و يمعن الكلام فيه ، و ذلك من أقوى الأدلة على أنه من أعظم الخاطئين ، فتتريه الله سبحانه عن النقائض و الأشباه محقق و معلوم ، و التشبيه مذهب السامرة و اليهود و النصارى ، فالمجسمة و المشبهة أهل زيغ و كفار فمن أشبه أو عطل فمأواه النار ، و كان على هذا الاعتقاد الفاسد تلميذه ابن قيم الجوزية الزرعى و إسماعيل[1] بن كثير ، يقول الحافظ في الدرر الكامنة ، في ابن تيمية في ترجمته : استشعر أنه مجتهد فصار يرد على صغير العلماء و كبيرهم قديمهم و حديثهم حتى انتهي إلى عمر بن الخطابؓ فخطأه في شيء ، فبلغ الشيخ إبراهيم الرقي الحنبلي فأنكر عليه ، فذهب إليه و اعتذر و استغفر ، و قال في حق عليؓ : أخطأ في سبعة عشر شيئاً ثم خالف فيها نص الكتاب منها اعتداد المتوفي عنها زوجها أطول الأجلين .

---

[1] صاحب التاريخ و التفسير.

افترق الناس في ابن تيمية

و افترق الناس فيه " في ابن تيمية " شيعاً ، فمنهم من نسب إلى التجسيم لما ذكر في العقيدة الحموية ، هذه تتضمن القول بالجهة و هذه المسئلة التي رد عليها العلامة الشيخ " شهاب الدين ابن جهبل الشافعي " رداً مشبعا[1] ، و قد علمت بذلك قيمة علم ابن تيمية عند البارعين من أهل العلم . و لما ذكر في العقيدة الواسطية و غيرها من ذلك كقوله : إن اليد و القدم و الساق و الوجه صفات حقيقية لله سبحانه و أنه مستو على العرش بذاته فقيل له يلزم من ذلك التحيز و الانقسام ؟ فقال إنا لانسلم أن التحيز و الانقسام من خواص ، الأجسام ، فألزم بأنه يقول بالتحيز في ذات الله سبحانه . و منهم من نسبه إلى الزندقة لقوله : إن النبي لايستغاث به لأن في ذلك تنقيصاً و منعاً من تعظيم رسول ﷺ . و من الأمور المنتقدة عليه زيارة قبر النبي ﷺ و قبور الأنبياء معصية بالإجماع مقطوع بها ، و هذا ثابت عنه ، فانظر هذه العبارة ما أعظم الفجور فيها من كون ذلك معصية ، و من ادعى الإجماع و أن ذلك مقطوع به ؟ ، فهذا المحقق يطالب بما ادعاه من إجماع الصحابة و التابعين و من بعدهم من أئمة المسلمين إلى حين ادعاه ذلك ، و ما اعتقد أن احداً من المسلمين يتجاسر على مثل ذلك مع أن عمل المسلمين في سائر الأعصار على الحث على الزيارة من جميع الأقطار ، فالزيارة من أفضل المساعي و أنجح القرب إلى رب العالمين ،

(١) كثير من فحول العلماء قاموا برد استدلالات الحشوية بأقوال أحمد بن تيمية ، منهم الشيخ ابن السبكي الشافعي في مصنفه " شفاء السقام في زيارة خير الأنام " ، وكذلك الشيخ أبوحامد المرزوقي في مصنفه " التوسل بالنبي " ، وكذا الشيخ العلامة شهاب الدين ابن جهبل الشافعي .

و هي سنة من سنن المرسلين و مجمع عليها عند الموحدين ، و لايطعن فيها إلا من في قلبه مرض المنافقين و من هو من أفراخ اليهود و أعداء الدين الذين أسرفوا في ذم سيد الأولين و الآخرين ، فهذا نقل الإجماع على خلاف ما نقله ابن تيمية و عزاه إلى السلف و هذا كذب محض . و الغريب : أن اتباع هذا الرجل يسيرون وراءه و يتشبثون به في إثارة القلاقل و الفتن بين الأمة بمواجبتها بالحكم على أفرادها بالشرك و الزيغ و الكفر و عبادة الأوثان و الطواغيت يعنون أحباب الله سبحانه الأنبياء و الأولياء يقولون : إن من يزورهم يكون عابد الأوثان و الطواغيت و من هذا الطراز في زمننا كثير نراهم بأعيننا و نسمعهم بأذاننا - طهر الله الأرض منهم و أراح العباد من شرهم - . و منهم من نسبه إلى النفاق لقوله في عليّ ما تقدم و لقوله : إنه كان مخذولا حيثما توجه ، و أنه حاول الخلافة مراراً فلم ينلها ، و إنما قاتل دون الرياسة لا للديانة ، و إن عثمان كان يحب المال ، و لقوله : أبو بكر أسلم شيخا لايدري ما يقول ، و علي أسلم صبياً لايصح إسلامه على قول : فإنه أشنع في ذلك فألزموه بالنفاق لقوله ﷺ : " و لايبغضك إلا منافق " و كان إذا حقق و ألزم يقول : لم أرد هذا إنما أردت كذا فيذكر احتمالا بعيداً ، و نسبه قوم إلى أنه يسعى في الإمامة الكبرى ، و هذا اختاره " أبوالكلام أحمد الدهلوي " فكان ذلك مقيداً لطول السجن و له وقائع كثيرة ، فليعتبر بذلك من ظن أن " ابن حجر العسقلاني " في صف المثنين على إمامته على الإطلاق ، و هذا كلام " ابن حجر " في هذا الخاطيء ، و إن اتخذه الجهلة الأغرار إما ما بأن نبذوا الأئمة المتبوعين وراء ظهورهم فإنما اتخذه في الزيغ و الشذوذ من غير أن يتهيب ذلك اليوم الذي يدعى فيه كل أناس بإمامهم و لاغرو " فإن لكل ساقط لا قطا " و بالله التوفيق .

.... و ذهاب المجسمة و النصارى إلى إطلاق الجسم و الجوهر عليه بالمعنى الذي يجب تنزيه الله تعالى عنه فإن قيل فكيف يصح إطلاق الموجود و الواجب و القديم و نحو ذلک مما لم يرد به الشرع ....

و لقائل أن يقول : إن المجسمة و المشبهة ذهبوا إلى إطلاق الجسم على الله سبحانه و إن النصارى ذهبوا إلى إطلاق الجوهر عليه فكيف منعتم هذا الإطلاق ؟ فأجاب عنه بقوله : ((و ذهاب المجسمة و النصارى إلى إطلاق ؟ الجسم و الجوهر عليه بالمعنى الذي يجب تنزيه الله تعالى عنه)) : و هو أن يكون المطلوب بالجسم المؤلف و المتحيز لا المعنى القائم بالذات ، أو الموجود لا في الموضوع و هو أن يكون المطلوب بالجوهر الجوهر الفرد على مذهب المتكلمين ، أو الماهية الممكنة على مذهب الفلاسفة فإن الجوهر عند القدماء و إن لم يكن متحيزاً لكنه من جملة الممكنات فافهم . ((فإن قيل)) : نقض على قوله من جهة عدم ورود الشرع بذلک ، ((فكيف يصح إطلاق الموجود و الواجب و القديم و نحو ذلک مما لم يرد به الشرع)) : ، و ليس من الأسماء الحسنى و لا سيما القديم ، قد أنكره بعض من الخلف الفخام و منهم ابن حزم[١] ذهابا الى الجزم بأن القديم في لغة العرب التي نزل بها القرآن هو المتقدم على غيره لا القديم الذي لايسبقه العدم ، و جاء الشرع باسمه الأول و هو أحسن القديم لأنه بان ما بعده آئل إليه متابع إليه بخلاف القديم . و لايبعد أن يقال : إن الله سبحانه هو الفرد الأعظم و الأكمل في معنى القديم المتناول للأول . فأطلقه المتكلمون عليه ، و قال العراقي[٢] وعده الحليمي[٣] في الأسماء و قال : لم يرد في الكتاب نص و إنما ورد في السنة ، قال العراقي و أشار بذلک إلى ما رواه ابن ماجة في سننه من حديث أبي هريرة و فيه عد القديم من التسعة و التسعين ، إن قلت : إن هذا الحديث الذي رواه ابن ماجة و النسائي حديث آحاد و خبر الآحاد ظني لايعول عليه في الأصول القطعية الاعتقادية ؟ و الجواب أن التسمية من باب الأمور العملية لا من باب الأمور الاعتقادية و العملية يكتفى فيها بالظنّي فتدبر.

(١) في كتاب الفصل
(٢) في شرح أصول السبكي .
(٣) في القاموس أنه نسبة إلى حليم جد محمد بن الحسنْ صاحب التصانيف .

.... قلنا بالإجماع و هو من أدلة الشرع و قديقال : إن الله تعالى و الواجب و القديم ألفاظ مترادفة و الموجود لازم للواجب و إذا ورد الشرع بإطلاق اسم بلغة فهو إذن بإطلاق ما يرادفه من تلك اللغة أو من لغة أخرى ما يلازم معناه و فيه نظر و لا مصور أي ذي صورة و شكل مثل صورة إنسان أو فرس لأن تلك من خواص الأجسام ....

((قلنا بالإجماع و هو من أدلة الشرع)) : عند أهل الحق و عند أهل التحقيق و قد أجاب عنه بعض المشائخ و لم يرض به الشارح - قدس سره - فذكره ليرده فقال : ((و قد يقال : إن الله و الواجب و القديم ألفاظ مترادفة و الموجود لازم للواجب)) : ، إيماء إلى أن دلالة الالتزام أيضاً معتبرة فيما ورد به الشرع أو الإجماع ، فيصح إطلاق لفظ أطلقه الشرع و أهل الإجماع ، ((و إذا ورد الشرع بإطلاق اسم بلغة فهو إذن بإطلاق ما يرادفه من تلك اللغة)) : ، نحو الواجب و القديم ، ((أو من لغة أخرى)) : نحو لفظ " خدا " في اللغة الفارسية قال الإمام الفخر (معناه : خودآئنده) يعني الموجود بالذات ، ((أو ما يلازم معناه)) : نحو الموجد ، ((و فيه نظر)) : يعني أن الترادف ممنوع للقطع بتغاير المفهومات . و من المعلوم أن الترادف هو الاتحاد في المفهوم ، و أيضاً ليس الإذن بشيء إذن بمرادفه لأنه قديكون أحدهما موهما بالنقص فلايصح إطلاقه مثل العارف يرادف العالم لإيهامه سبق الجهل أو خصوص جزئية المعلوم و مثل خالق كل شيء يلزمه خالق القردة و الخنازير مع أنه لايصح إطلاقه ، و فيه ما قيل: أن الحق جوازه شرعا إذا لم يقصد الاستقباح فافهم .

الباري سبحانه منزه عن الجسمية ولوازمها

و لما ثبت انتفاء الجسمية و الجوهرية به ثبت انتفاء لوازمها و هو الاتصاف بالكيفيات الحسية و العوارض النفسانية فقال : ((و لا مصور)) : خلافا للمجسمة و المشبهة أثبتوا لله سبحانه من الهيئة و الصورة و الجوف و الاستدارة و الوفرة و

المصافحة و المعانقة و هذا كفر بواح . قال الشيخ العلامة " أبومنصور " البغدادي في كتاب الأسماء و الصفات : إن الأشعري و أكثر المتكلمين قالوا بتكفير كل مبتدع كانت بدعته كفرا أو أدت إلى كفر ، كمن زعم أن لمعبوده صورة أو أن له حداً و نهاية أو أنه يجوز عليه الحركة و السكون . و لا إشكال لذي لب في تكفير الكرامية مجسمة خراسان في قولهم : إنه تعالى جسم له حد و نهاية من تحته و أنه مماس لعرشه و أنه محل الحوادث و أنه يحدث فيه قوله و إرادته ، و كثيرا ما ترى ابن قيم و شيخه الفوقاني يلهج بقيام الأفعال الحادثة بالله تعالى و ينطق بلوازم الجسمية و التشبيه بكل صراحة . و حق أمصار المسلمين أن لاتروج فيها أمثال تلك الأباطيل ، و إن تروج فإنما تروج في مثل " بصرى " بلد ابن زكنون أو " حران " بلد ابن تيمية أو زرع بلد ابن قيم أو تلك القفار التي لايشع فيها نور غير نورالشمس و تمسكوا بما ورد في الأخبار " خلق آدم على صورة الرحمن " و قوله عليه السلام : " إن الله خلق آدم على صورته " . و الجواب عنه على وجهين : الوجه الأول : إن الإضافة لأدنى الملابسة و معناه على أحسن صورة صادرة منه سبحانه و يؤيده قوله سبحانه : ﴿ و نفخت فيه من روحي ﴾ و قوله سبحانه : ﴿ و نفخنا فيه من روحنا ﴾ و قوله سبحانه : ﴿ و كلمة ألقاها إلى مريم و روح منه ﴾ ، و الوجه الثاني : إن الصورة كما تطلق على الهيئة المحسوسة و الشكل المتعارف كذلك تطلق على صفة لشيء و معناه على نحو صفاته الكاملة فتأمل و لاتغفل . ((أي ذي صورة و شكل مثل صورة إنسان او فرس)) : ، فيراد بها الشكل بمعنى الهيئة الحاصلة للمقدار من جهة الإحاطة و لايبعدان يراد بالصورة هذا الهيكل المخصوص للإنسان و الفرس ، ((لأن تلك من خواص الأجسام)) : ، و الله سبحانه منزه عن الجسمية و لوازمها ، و دليل اتصاف الباري سبحانه بصفات الكمال من الكتاب و السنة ، و المعقول معروف عند أهله يعني لايعقل من هذه الأمور إلا يخص الأجسام ، و لا شك أن الأجسام متساوية في ذواتها و ترى كل جسم مختصاً بصورة خاصة و شكل ، و الذوات المتماثلة إذا اختلفت في الصفات كانت الصفات جائزة الوجود و العدم ، و الجائز لا بد له من مرجح مخصص فافتقرت الأجسام بأسرها في ذواتها و صورها و أشكالها المخصوصة إلى تخصيص مخصص ، قادر و هو الله سبحانه .

.... تحصل لها بواسطة الكميات و الكيفيات و إحاطة الحدود و النهايات : و لا محدود أي ذي حد و نهاية و لا معدود : أي ذي عدد و كثرة يعني ليس محلا للكميات المتصلة كالمقادير لا المنفصلة كلأعداد و هو ظاهر و لا متبعض و لا متجزأ أي ذي أبعاض و أجزاء و لا متركب منها مما في كل ذلك من الاحتياج المنافي للوجوب فما له أجزاء يسمى باعتبار تألفه منها متركبا و باعتبار انحلاله إليها متبعضا و متجزيا ....

((تحصل لها بواسطة الكميات و الكيفيات و إحاطة الحدود و النهايات)) : ، لأن سائر هذه الأشياء من مستبقات الجسمية و الجوهرية ، و قد ثبت انتفاء الجسمية و الجوهرية و انتفاء الملزوم يستلزم انتفاء لازمه المساوي ، ثم هذا و ما سيأتي من السلب و الإعدام مبالغة في التقديس و تبعيد من التشبيه و إلا يكفي في جميع هذه الأنحاء من النفي نفي الجوهرية و الجسمية و العرفية لا المنفيات كلها من خواص الجسم و لواحقه ، و هذا كله طريق أهل الحق .

طريق ابن زفيل و شيخه في إثبات الصورة طريق غير نافذ

و أما الطريق الذي سلكه ابن قيم و شيخه في إثبات الصورة له سبحانه فإنهما سلكا هذا الطريق الغير النافذ ليخيلا إلى العامة أن صفات الله جل شانه من قبيل صفات العبد ، فلا مانع من أن يكون الباري سبحانه ينظر بعين و يسمع بأذن إلى آخر تلك المخازي ، مع أن تلك الصفات في العبد بالألات و خوارج ، فهي في العبد مقرونة بالنقائص و الافتقار و الاحتياج ، تعالى الله عن ذلك ، ((و لا محدود)) : و قال الشارح في تفسيره : ((أي ذي حدونهاية)) : الحد و النهاية أمران مترادفان و هي غاية الشيء

بحيث لايوجد وراءه شيء منه ، و قديقال معنى قوله : و لا محدود : ليس له حد مؤلف من مقومات و هو نفي التأليف و التركيب العقلي ، أو مطلقا و هو غير ملائم لقرينه و هو لا معدود بل بقرينة السباق و السياق فتدبر. ((و لا معدود)) : قال الشارح قدس سره : ((أي ذي عدد و كثرة يعني ليس محلا للكميات المتصلة كالمقادير و لا المنفصلة كالأعداد)) : ، الكم : ما هو يقبل القسمة لذاته ، ثم الكم إما أن ينقسم إلى أجزاء لاتشترك في حد واحد و هو المنفصل و يسمى العدد ، أو إلى أجزاء تشترك و هو المتصل .

فإن لم يكن قار الذات فهو الزمان و إن كان فهو المقدار ، فإن انقسم في جهة واحدة فهو الخط و به ينتهى السطح كما هو ينتهى بالنقطة ، و إن انقسم في جهتين فهو السطح و به ينتهي الجسم ، و إن انقسم في الجهات الثلاث فهو الجسم التعليمي و التفصيل في الطبعيات و الرياضيات ، تفكر.

((و هو ظاهر)) : أما المقادير فإنها من صفات الأجسام و أما الأعداد فلأنه ليس للواجب الوجود أجزاء و لا جزئيات و لا أنداد و لا أضداد يقع في تعدادهم هذا ما بينه كله ظاهر.

القول الحق في نفي الكمية المتصلة و نفي الكمية المنفصلة هذا بحث دقيق

أقول : الحق في نفي الكمية المتصلة : أن يقال : إن أقسام الوحدانية ثلاثة ، وحدانية في الذات : و معناها عدم التركيب في الذات و عدم التعدد فيه فهي عبارة عن نفي الكم المتصل في الذات - و هو عرض يقوم بمتصل الأجزاء - و عن نفي الكم المنفصل في الذات : و هو عرض يقوم بمنفصل الأجزاء ، و وحدانية في الصفات : و معناها ، عدم تعدد الصفات للذات الأقدس من جنس واحد كأن يكون له قدرتان فأكثر و إرادتان فأكثر أو علمان فأكثر ، خلافا لمن قال بتعدد ذلك بتعدد المتعلقات و عدم ثبوت صفة لغيره كصفته تعالى " كان يكون " لغيره قدرة

كقدرته تعالى ، و أما أن يكون لغيره قدرة لا كقدرته تعالى فلايضر ، فهي عبارة عن نفي الكم المتصل في الصفات - و هو تعدد الصفات للذات المقدس من جنس واحد - كما تقدم . و عن نفي الكم المنفصل في الصفات - و هو ثبوت صفة لغيره كصفته تعالى - كما تقدم أيضاً ، و بحث في تصوير الكم المتصل في الصفات لأنه لا بد فيه من الاتصال و التركيب من أجزاء و هو منتف ههنا . و أجيب : بأن قيام الصفات من جنس واحد بالذات الواحد منزل منزلة التركيب . و وحدانية في الأفعال : و معناها : عدم ثبوت فعل لغيره تعالى و عدم مشاركة غيره له تعالى في فعل فهي ، عبارة عن نفي الكم المنفصل في الأفعال و هو ثبوت فعل لغيره تعالى ، و عن نفي الكم المتصل في الأفعال إن صور بأن يشاركه غيره تعالى في فعل كما قاله بعضهم و أما إن صور كما قال بعضهم بتعدد الأفعال كالخلق و الرزق والإحياء فهو ثابت يصح نفسه أصلاً و بالله التوفيق .

((و لا متبعض)) : يعني ليس له بعض لا من جهة الأجزاء و لا من جهة الأفراد ، ((و لا متجزأ)) : قال الشارح في تفسير هما : ((أي ذي أبعــاض و أجزاء)) : و قوله : و لا متجزأ نفي لجميع أنحاء التركيب ، لأنه لو كان له أجزاء متغائرة الوجود لتقدمت عليه وجود التوقف وجوده على وجودها فلزم الاحتياج و الحدوث و الإمكان ، ((و لا متركب منها)) : يعني من الأبعاض و الأجزاء ، ((مما في كل ذلك)) : من التبعيض و التجزي و التركيب ، ((من الاحتيــاج)) : يعني في الوجود و هو أدل دليل الحدوث و الإمكان ((المنافي للوجوب)) : يعني للوجوب الذاتي و الألوهية و الربوبية ، ((فما له أجزاء يسمى باعتبار تألفه منها متركبا و باعتبار انحلاله إليها متبعضا و متجزيا)) : بيان للفرق بين هذه الأمور الثلاثة بأنه اعتباري لحاظي .

.... و لا متناهيا لأن ذلك من صفات المقادير و الأعداد و لايوصف بالماهية أي المجانسة للأشياء لأن معنى قولنا : ما هو : من أي جنس هو و المجانسة توجب التمايز عن المتجانسات بفصول مقومة فيلزم التركيب ....

المجسمة والمشبهة يقولون: الباري بجهة فوق بالذات وهذا كفر خالص

((و لا متناميا)) : خلاف لبعض الطوائف من المجسمة و المشبهة يقولون : هو بجهة فوق بالذات حتى إذا روى من تلك الجهة . ثم لهم اختلاف في النهاية . فمن المجسمة من أثبت النهاية له من ست جهات ، و منهم من أثبت النهاية من جهة تحت ، و منهم من أنكر النهاية و قال هشام بن الحكم قائد الهاشمية إن بين معبوده و بين الأجسام تشابهاً ما بوجه من الوجوه و لو لا ذلك لما دلت عليه ، و قال هذا الكافر: هو سبعة أشبار بشبر نفسه و أنه في مكان مخصوص وجهة مخصوصة ، و قال : هو متناه بالذات غير متناه بالقدرة . فأعجبوا لهذا الفضائح و القبائح و المخازي و تأملوا كلها مزخرقة و مردودة شرعا و عقلا . ((لأن ذلك من صفات المقادير و الأعداد)) : و كذا من خواص الأجسام و الجواهر.

((و لا يوصف بالماهية)) : و المائية و الماهية بمعنى واحد قال الشارح - روح الله روحه - : ((أي المجانسة للأشياء)) : يعني لايكون الحق سبحانه شريكا مع الأشياء في الحقيقة الجنسية و الماهية المشتركة .

لايليق أن يسأل عنه سبحانه بما المقيدة للمجانسة كما وقع فيه فرعون اللعين

((لأن معنى قولنا : ما هو: من أي جنس هو)) : فلايليق أن يسأل عنه بما المقيدة

للمجانسة ، لأنها للسوال عن الماهية المشتركة و هو سبحانه منزه عنها بل لايجوز لأحد طلب معرفة ماهية الحق بلفظة " ما " كما وقع فيه فرعون اللعين فقال : " و ما ربک يا موسى " فأخطأ اللعين في السوال ، و لهذا عدل موسى عن جواب سؤاله بالمطابقة ، و رأى فرعون من غباوته و غفلته و جهله أنه ما جاء على حد سواله ليتخل اللعين أن سواله متوجه ، و ما علم اللعين من غوايته و حماقته أن ذات الحق سبحانه لايدخل تحت مطلب " ما " و إنما يدخل تحت مطلب " هل " و هو سوال عن وجود المسؤول عنه ، و ما طلب الحق سبحانه من الناس إلا العلم بوجوده و ألوهيته و ربوبيته و أما الحقيقة فلا . و من العجب كل العجب أن الإنسان إذا عجز عن معرفة حقيقة نفسه فعن معرفة حقيقة الحق من باب أولى ! . و لو قيل له : كيف تدبر نفسک بدنک و هل هي داخلة فيه أو خارجة عنه ، أو لا داخلة و لا خارجة ، و يطالبه بالأدلة العقلية فضلا عن الشرعية ؟ ما وجد لذلک دليلا عقلياً أبداً ، و لو قيل له : أخبرني عن قدر عروقک أو عن حقيقة بعض ما في بطنک من أي نوع كان ؟ لعجز و أخرس عن بيان ذلک ، فتعالى الله سبحانه و تبارک أن يخوض في ذاته و حقيقته . و الحق الحقيق بالتحقيق : أن العبد عاجز عن معرفته و كنه ذاته فهو كما وصف به نفسه و فوق ما يصف به عباده ، و كل ما يتصوره ذهن الذاهن و عقل العاقل فالله سبحانه بخلافه . لو اجتمعت عقول العالمين كلها لم تبلغ معرفة حقيقة ذاته و كنه صفاته .

اللّهم إنا نسألک أن لاتضل عقولنا و لاتزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا و تحفظ علينا ديننا يا مقلب القلوب يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينک .

((و المجانسة)) : يعني و إن الشركة في الماهية الجنسية ، ((توجب التمايز عن المتجانسات)) : يعني عن المشاركات في الماهية الجنسية ((بفصول مقومة)) : يعني داخلة في حقائق الماهيات النوعية .

الله سبحانه بسيط ذهنا وخارجا والبرهان ألطف

((فيلزم التركيب)) : و أنه سبحانه بسيط بالاتفاق ذهنا و خارجا إذ لو تركب ذاته من أجزاء فإما أن تقوم صفات الألوهية و هي القدرة و ما بعدها بكل جزء أو بالبعض أو بالمجموع و الكل باطل . أما الأول : فلأن كل جزء يكون إلها فيأتي التمانع في تعدد الإلهين و هو مؤد للعجز المستلزم لنفي الحوادث . و أما الثاني : و هو قيام أوصاف الألوهية ببعض الأجزاء فلأنه لا أولوية لبعض الأجزاء على بعض و حينئذ فلاتقوم بها و ذلك يستلزم عجز جميعها و هو يؤدي إلى نفي الحوادث . و أما الثالث : و هو قيام أوصاف الألوهية بمجموع الأجزاء فلأنه يلزم عليه عجز كل جزء على انفراده لأن كل جزء من مجموع الأجزاء قام به جزء من كل صفةمن صفات الألوهية . و لا شك أن من قام به جزء من القدرة و الإرادة يكون عاجزاً و مفتقرا إلى الجزء الثاني من تلك الصفة القائمة بغيره من الأجزاء ، و عجز كل على انفراده يوجب عجز سائر الأجزاء و ذلك يؤدي إلى عدم الحوادث . و أيضاً يلزم عليه انقسام ما لاينقسم من الصفات و هو محال لايساويه محال .

الحق أن الحق سبحانه مبائن لخلقه في سائر المراتب

و بالجملة أن الحق سبحانه مبائن لخلقه في سائر المراتب و هو من وراء معلومات جميع الخلق قال الاستاذ " أبوإسحاق " الأسفرائني : جميع ما قاله المتكلمون في التوحيد قد جمعه أهل الحق في كلمتين ، الأولى اعتقاد أن كل ما تصور في الأوهام فالله سبحانه بخلافه . و الثانية : اعتقاد أن ذاته ليس مشبها بذات و لا معطلا عن الصفات و قد أكد ذلك جل شانه بقوله : ﴿ و لم يكن له كفواً أحد ﴾ فإن قلت : إذا كان الذات مجهولا فما مرادهم بقولهم : فلان من العلماء بالله سبحانه ؟ قلنا : إن مرادهم بذلك العلم بوجوده ، و ما هو عليه جل شانه من صفات كمالية ليس مرادهم العلم بذاته و حقيقته ، لأن ذلك عندهم ممنوع مستحيل لايعلم بدليل و لا برهان ، و أجهل الطوائف من طلب أن يعلم الله سبحانه مثل ما يعلم الله نفسه ، و بالله التوفيق و منه الوصول إلى التحقيق .

.... و لا بالكيفية من اللون و الطعم و الرائحة و الحرارة و البرودة و الرطوبة و اليبوسة و غير ذلک مما هو من صفات الأجسام و توابع المزاج و التركيب ....

((و لا بالكيفية)) : يعني الكيفيات المحسوسة و هي تنقسم بانقسام الحواس الخمس الظاهرة إلى المبصرات و المسموعات و المذوقات و المشمومات و الملموسات ، قال الشارح قدس سره : ((من اللون)) : إشارة إلى المبصرات و كذا الأضواء ((و الطعم)) : إشارة إلى المذوقات ، ((و الرائحة)) : إشارة إلى المشمومات ، ((و الحرارة و البرودة و الرطوبة و اليبوسة)) : إشارة إلى الملموسات ، و كذا الخفة و الثقل و الصلابة و اللينة و الملامسة ، و لم يذكر المسموعات و هي الحروف و الأصوات ، ((و غير ذلک مما هو من صفات الأجسام و توابع المزاج و التركيب)) : ، و الحق سبحانه مقدس عن هذه الأشياء كلها و أن تنزهه سبحانه عن الجوهرية و عن الجسمية و لوازمها مما أجمع عليه أهل الحق ، و لم يشک فيه سوى من عنده نزغة الوثنية و نزغة اليهودية و النصرانية ، و قد أجمع أهل الحق على أنه لايجوز إثبات صفة الله سبحانه بدون دليل يفيد العلم اليقيني ، و لهم في ذلک أدلة ناصعة .

جعل ابن قيم في "النونية" أهل السنة المنزهين للباري عن الجوهرية و الجسمية من حزب جنكسخان و الرد على هذا الشيخ

و جعل ابن قيم في " النونية " أهل السنة المنزهين لله سبحانه عن الجوهرية و الجسمية و لوازمها من حزب جنكسخان الكافر الفريق المسود لتاريخ البشرية من أجل أنهم لايوافقونه في ضلاله و أهوائه المخزية ، و يسعى الناظم بكل قواه تهوين أمر التجسيم ، أسوة بشيخه يسايره في شواذه كلها

دائبا على إذاعة شواذ شيخه متوخيا في غالب مؤلفاته ، تلطيف لهجة أستاذه في تلك الشواذ ، و عمله كله تلبيس و مخادعة و نضال عن تلك الأهواء المخزية حتى أفنى عمره بالدندنة حول مفردات الشيخ الحراني ، و لايستحي من الله و لا من الناس هذا المحقق الغريب أن يجعل الشافعية و المالكية و الحنفية و فضلاء الحنابلة الذين هم قدوة الإسلام و هداة الأنام من حزب جنكسخان تباً له و تباً لشيخه و تباً لأتباعه . نعوذ بالله من الضلال .

أقول : و لما كانت المعتزلة ينفون الصفات ، و السلف من أهل السنة يثبتونها سمي السلف صفاتية و المعتزلة معطلة فبلغ بعض السلف في إثبات الصفات إلى حد التشبيه بصفات المحدثات ، و اقتصر بعض على صفات دلت الأفعال عليها و ما ورد الخبر ، فافترقوا فيه فرقتين : منهم : أولهما على وجه يحتمل اللفظ ذلك و هم المتأخرون المتقدمون ، و منهم : توقف في التأويل لوجهين : أحدهما المنع الوارد في التنزيل في قوله سبحانه : ﴿ فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة و ابتغاء تاويله ﴾ فنحن نحترز من الزيغ ، و ثانيهما أن التأويل أمر مظنون بالاتفاق و القول في صفات الباري بالظن غير جائز ، فربما أولنا الآية على غير مراد الباري سبحانه فوقعنا في الزيغ بل نقول كما قال الراسخون في العلم : ﴿ كل من عند ربنا ﴾ آمنا بظاهره و صدقنا بباطنه و وكلنا علمه إلى الله سبحانه ، و أيضا قد عرفنا بمقتضى العقل أن الله سبحانه لايشبه شيئا من المخلوقات و لايشبهه شيء منها و قطعنا بذلك إلا أنا لانعرف معنى اللفظ الوارد فيه مثل قوله سبحانه : ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ و مثل قوله : ﴿ خلقت بيدى ﴾ و مثل قوله : ﴿ و جاء ربک ﴾ إلى غير ذلک و لسنا مكلفين بمعرفة تفسير هذه الآية و تأويلها بل التكليف قد ورد بالاعتقاد بأنه لا شريک له و ليس كمثله شيء و ذلک أثبتناه يقينا .

.... ولايتمكن في مكان ....

ثم إن جماعة من المتأخرين زادوا على ما قاله السلف فقالوا : لا بد من إجرائنا على ظاهرها فوقعوا في التشبيه الصرف و أثبتوا لله سبحانه المكان حقيقة . و لما كان مسئلة المكان مسئلة الكفر والإيمان فرد عليه مشبعا بقوله :

البراهين القاطعة قائمة في تنزه الله عن المكان والزمان

((ولايتمكن في مكان)) : للبراهين القاطعة القائمة في تنزه الله سبحانه عن المكان و المكانيات و الزمان و الزمانيات ، قال الله سبحانه : ﴿ قل لمن ما في السماوات والأرض قل الله ﴾ و هذا مشعر بأن المكان و كل ما فيه ملك الله سبحانه ، و قوله سبحانه : ﴿ و له ما سكن في الليل و النهار ﴾ و ذلك يدل على أن الزمان و كل ما فيه ملك الله سبحانه ، فهاتان الآيتان تدلان على تنزيه الله سبحانه عن المكان و الزمان كما في " أساس التقديس " للفخر الرازي ، و ذلك لأنهما حادثان و الله سبحانه قديم فوجوده متحقق قبل الزمان و المكان فلايتقيد بهما بحيث لايتحقق وجوده إلا مصاحب الزمان أو مكان بأن يبتدأ بابتدائه و ينتهي بانتهائه و حينئذ فلايقال : " الله في زمان أو في مكان " لئلا يوهم المقارنة ، و أنه لايتحقق وجوده إلا مصاحبا لهما نعم يجوز أن يقال " الله هو موجود قبل الزمان " والمكان و قال نبينا ورسولنا ﷺ : " لاتفضلوني على يونس بن متى " .

قول إمام الحرمين وقول إمام دار الهجرة في نفي المكان

قال إمام الحرمين : إن هذا الحديث يدل على أن النبي ﷺ - و هو عند سدرة المنتهى - لم يكن بأقرب إلى الله من يونس - عليه السلام - و هو في بطن الحوت في قعر البحـر ، فدل ذلك على أنه سبحانه منزه عن الجهات ، و إلا لما صح النهي عن التفضيل ، فاستحسنه الحاضرون . و لفظ البخارى : " لايقولن أحدكم إني

خير من يونس بن متى "، و قد سبقه إليه إمام دار الهجرة إمام المسلمين أمير المومنين في الحديث عالم المدينة أبوعبد الله مالک بن أنس في قوله ﷺ : "لاتفضلوني على يونس بن متى "، فقال : إنما خص يونس لتنبيه على التنزيه : لأنه ﷺ رفع إلى العرش ، و يونس - عليه السلام - هبط إلى قابوس البحر ، و نسبتهما مع ذلک من حيث الجهة و المكان إلى الحق جل جلاله نسبة واحدة ، و لو كان الفضل بالمكان لكان عليه الصلوة و السلام أقرب من يونس بن متى و أفضل مكاناً . و لما نهي عن ذلک حكى ذلک العلامة قاضي قضاة الإسكندرية ناصر الدين ابن منير المالكي في كتابه " المقتضى في شرف المصطفى " : ثم أخذ الحافظ " ابن منير " يبدى أن الفضل بالمكانة ، لأن العرش في الرفيق الأعلى ، فهو أفضل من السفل ، فالفضل بالمكانة لا بالمكان . فانظر أيها العاقل العالم المنصف!، إن مالكاً - و ناميک به - قد فسر الحديث بما قال إمام الحرمين ، و قال ابن قيم في " النونية " في النقد على إمام الحرمين : إن إنكار المكان إلحـــاد ، يقول : هذا هو الإلحاد حقاً بل هو التحريف البرد الهذيان .

قال ابن تيمية: الباري سبحانه فوق العرش بذاته فوقية حسية حقيقية و الرد على هذا القول

و قال أبوالعباس " أحمد بن تيمية " في عقيدته : إن الباري سبحانه فوق العرش بذاته فوقية حسية فوقية حقيقية لا فوقية الرتبة و الدرجة ، نص به في " التأسيس "، و " الكواكب الدراري " ، و " المنهاج " و " كتاب العرش " ، و على هذه العقيدة معه صاحبه ابن قيم في " النونية " بكل صراحة و بكل وقاحة ، و احتج بلفظ الفوق في قوله سبحانه : ﴿ و هو القاهر فوق عباده ﴾ . و قال جل شانه عن القبط : ﴿ و إنا فوقهم قاهرون ﴾ يقول : إن المراد بالفوقية الفوقية الحسية ، فكأنه لم يتل هذا الغافل في كتاب الله ﴿ يد الله فوق أيد يهم ﴾ ، و قوله : ﴿ و فوق كل ذي

علم عليم ﴾ و المراد بالفوقية : فوقية العزة و القهر و التنزه و الله فوق ذلک ، في حديث الترمذي بمعنى أنه يعلو عن مدارک البشر بدليل ما في سنن الترمذي أيضاً من حديث " لو دليتم " ، قال الشيخ شهاب الدين ابن جهبل الشافعي في الرد على ابن تيمية : الفوقية ترد لمعنيين : أحدهما نسبة جسم إلى جسم بأن يكون أحدهما أعلى و الآخر أسفل ، بمعنى أن أسفل الأعلى من جانب رأس الأسفل ، و هذا لايقول به من لايجسم ، و ثانيهما : بمعنى المرتبة كما يقال: الخليفة فوق السلطان ، و السلطان فوق الأمير ، و كما يقال : جلس فلان فوق فلان ، و العلم فوق العمل ، و الصياغة فوق الدباغة ، قال الله جل و عز : ﴿و رفعنا بعضهم فوق بعض درجات ﴾ و لم يطلع أحدهم فوق أكتاف الآخر ، و قال جل و عز عن القبط : ﴿ و إنا فوقهم قاهرون ﴾ و ما ركبت القبط أكتاف بني إسرائيل و لا ظهورهم ، و من الخرق أن يظن من قوله عن القبط : ﴿ و إنا فوقهم قاهرون ﴾ ركوب القبط على أكتاف بنى إسرائيل مع إمكان ركوب جسم على جسم .

و كيف يتصور ذلک في الله سبحانه المنزه عن الجسم و لوازم الجسمية ! و اعتبار ذات الله فوق عباده فوقية مكانية إلحاد و زندقة ، ليس من مدلول الآية في شيء و كون ذاته جل جلاله فوق إحدى السماوات فوقية مكانية و فوق كل مكان فوقية مكانية مثل ما سبق في الزيغ ، و أين في القرآن ما يوهم ذلک ؟ ، فظهر بذلک التمسک بكلمة فوق في الآيات و الأحاديث في إثبات الجهة له سبحانه تعالى الله عن مزاعم الجهوية المجسمة .

الاستدلال بحديث الجارية باطل

و احتج بـ " حديث الجارية " يعني بقوله ﷺ للجارية " أين الله " قالت : في السماء ، و قد تكلم الناس عليه قديما و حديثاً ، و الكلام عليه معروف و لايقبله ذهن

هذا الرجل" ابن تيمية " لأنه مشّاء على بدعه لايقبل غيرها . و أما عدم صحة الاحتجاج به في إثبات المكان له سبحانه ، فللبراهين القائمة على تنزيه الله سبحانه عن المكان و المكانيات و الزمان و الزمانيات ، و لأن الحديث فيه اضطراب سنداً و متناً رغم تصحيح الذهبي ، و تهويله راجع طرقه في كتاب العلو للذهبي ، و شروح المؤطا ، و توحيد ابن خزيمة ؛ حتى تعلم الاضطراب فيه سنداً و متناً و حمل ذلک على تعدد القصة لايرضى به أهل الغوص في الحديث و النظر معاً في مثل هذا المطلب ، و لفظ ابن شهاب مؤطا مالک عن أنصاري و هو صاحب القصة فقال لها رسول الله ﷺ : " أتشهدين أن لا إله إلا الله " قالت : نعم ، قال : أتشهدين " محمد رسول الله " ، قالت : نعم " و أين هذا من ذاک ؟ ! فلعل لفظ (أين الله) تغير بعض الرواة على حسب فهمه و الرواية بالمعنى شائعة في الطبقات كلها ، و ستعرف حال الذهبي ، فلاتلتفت إلى تهويله و تخريفه في هذ الباب ، على أن " أين " تكون للسوال عن المكان و للسوال عن المكانة حقيقة في الأول و مجازاً في الثاني أو حقيقة فيهما . قال القاضي أبوبكر ابن العربي في شرح حديث أبي رزين في " عارضة الأحوذي " المراد بالسوال بأين عنه تعالى المكانة ، فإن المكان يستحيل عليه ، و أين مستعملة فيه و قيل : إن استعمالها في المكان حقيقة و في المكانة مجازاً ، و قيل : هما حقيقتان ، و كل جار على أصل التحقيق ، مستعمل على كل لسان و عند كل فريق ، و قال ابوالوليد الباجي في المنتقى : " مكان فلان في السماء " بمعنى علو حاله و رفعته و شرفه فلعل الجارية تريد وصفه بالعلو ، و بذلک يوصف كل من شأنه العلو ، فيكون معنى " أين الله " ما هي مكانة الله عندک ، و معنى في السماء أنه تعالى في غاية الرفعة من علو الشان فيتحد هذا المعنى مع معنى " أتشهدين أن لا إله إلا الله ، قالت : نعم ! " على أن السيد الشريف أجاز في شرح المواقف أن يكون السوال للاستكشاف عن معتقد الجارية هل هي عابدة وثن أم هي مؤمنة بالله رب العالمين ، و من أهل العلم من يعد العامي معذوراً في

اللفظ الموهم اعتقادا بأصل اعتقاده بالله سبحانه و إن أوهم بعض إيهام في وصفه سبحانه ، و إليه يشير " القرطبي " في " المفهم " في " حديث الجارية " في صحيح مسلم ، قال الحافظ ابن الجوزي : قد ثبت عند العلماء أن الله سبحانه لاتحويه السماء و لا الأرض و لاتضمه الأقطار ، و إنما عرف بإشاراتها تعظم الخالق جل جلاله عندما ، و على تقدير ثبوت لفظ (أين) فالمعنى الذي ذكره الباجي و ابن العربي معنى لاحيدة عنه أصلا ، و جلالة مقدار هذين الإمامين في الحديث و اللغة و أصول الدين و الفقه لايجحدها إلا الجاهلون ، و أما حديث أبي رزين فقد سبق آنفا ، قال القاضي في " العارضة " المراد بالسوال بـ" أين " عنه تعالى المكانة ، فإن المكان يستحيل عليه ، و لأن في سنده حماد بن سلمة مختلط و كان يدخل في حديثه ربيباه و ليس في استطاعة ابن عدي و لا غيره إبعاد هذه الوصمة عنه ، و يعلى بن عطاء تفرد به عن وكيع بن حدس أو عدس ، و هو مجهول الصفة و هو تفرد عن أبي رزين ، و لا شأن للمنفردات و الوحدان في إثبات الصفات فضلا عن المجاهيل و عمن به اختلاط ، فليتق الله جل شأنه من يحاول أن يثبت به صفة لله ، و قد سئم أهل العلم من كثر ما يرد بطريق حماد بن سلمة من الروايات الساقطة في صفات الله سبحانه ، و قد روى أبوبشر الدولابي الحافظ عن ابن شجاع عن إبراهيم بن عبد الرحمن بن مهدي أنه قال : كان حماد بن سلمة لايعرف بهذه الأحاديث حتى خرج إلى عبادان فجاء و هو يرويها فلا أحسب إلا شيطانا خرج إليه في البحر فألقاها إليه .

قال بعض الزنادقة: استقر بذاته على العرش وينزل بذاته من العرش و هذا كفر مجرد

و الحق الحقيق بالتحقيق : فمن قال : إنه استقر بذاته على العرش ، و ينزل بذاته من العرش ، و يقعد الرسول ﷺ على العرش معه في جنبه ، و إن

كلامه القائم بذاته صوت ، و أن نزوله بالحركة و النقلة و بالذات ، و أن له ثقلا يثقل على حملة العرش ، و أنه متمكن بالسماء أو العرش ، و أن له جهة واحدة و غاية و مكاناً و أن الحوادث تقوم به ، و أنه يماس العرش أو أحداً من خلقه ، و نحو ذلك من المخازي فلانشک في زندقته و زيغه و خروجه و بعده عما يجوز في الله سبحانه ، و هذا مکشوف جداً . و من يقول : إن الله سبحانه قد أخلى مكاناً للنبي ﷺ في عرشه فيقعده عليه في جنب ذاته ، فلانشک في ضلاله و اختلال عقله رغم تقول ابن تيمية و ابن قيم و أبي محمد البربهاري ، و قال القائل : -

سبحان من ليس له أنيس   و لا له في عرشه جليس

نعم ! لا مانع من أن يكون الله سبحانه يقعده على عرش أعده لرسوله في القيامة إظهاراً لمنزلته ، لا أنه سبحانه يقعد و يقعده في جنبه - تعالى الله عن ذلک - إذ هو محال ، يرد بمثله خبر الآحاد على تقدير وروده مرفوعاً . فكيف ! و لم يرد ذلک في المرفوع حتى قال الذهبي : لم يثبت في قعود نبينا على العرش نص ؛ بل في الباب حديث واه ، و قال أيضاً : و يروى مرفوعاً و هو باطل ، فما ذكره ابن عطية من التأويل و سايره الآلوسي فليس في محله ؛ لأن أصحاب الاستقراء لم يجدوه مرفوعاً ، حتى يحتاج إلى محاولة التأويل بما يمجه الذوق . و من ظن أنه يوجد في مسند الفردوس ما يصح في ذلک ، لم يعرف الديلمي و لا مسنده ، و أرسل الكلام جزافاً - جزى الله الواحدي خيراً - حيث ردّ تلک الأخلوقة رداً مشبعاً ، و كذا ابن المعلم القرشي ، و اما ما يروى عن أبي داؤد أنه قال : من أنكر هذا الحديث فهو عندنا متهم ، فبطريق النقاش صاحب شفاء الصدور و هو كذاب عند أهل النقد . و إنما هذه الأسطورة تهتدى إلى معتقد الحشوية من قول بعض النصارى بأن يسوع المسيح رفع إلى السماء و قعد في جنب أبيه فحاول هؤلاء الجهال و الضلال أن يجعلوا للنبي ﷺ مثل ما جعله النصارى لعيسى عليه السلام مسابقة لهم فعليک أن تتهم من يقول : إني أتهم من ينفي حديث الإقعاد في جنب الله .

الاستدلال بقوله تعالى: ﴿ثم استوى على العرش﴾ الجواب عنه بوجوه

و احتج بقوله سبحانه : ﴿ ثم استوى على العرش ﴾ و أراد بالاستواء : الاستقرار و التمكن حقيقة ، و القعود و الجلوس بالذات ، و قال في المجلس : كاستوائي هذا فوثب الناس عليه واحدة ، قال الحافظ أبوحيان في تفسيره في قوله سبحانه : ﴿ وسع كرسيه السمٰوات و الأرض ﴾ : ما صورته و قد قرأت في كتاب لأحمد بن تيمية هذا الذي عاصرناه و هو بخطه سماه " كتاب العرش " : إن الله يجلس على الكرسي و قد أخلى مكانا يقعد معه فيه رسول الله ﷺ انتهى كلامه بحروفه .

أقول : إن الاستواء في اللغة على وجوه و أصله : افتعال من السواء ، أي السواء العدل و الوسط ، و له وجوه في الاستعمال : منها : الاعتدال ، قال بعض بني تميم : استوى ظالم العشيرة و المظلوم أي اعتدلا ، و منها : إتمام الشيء ، و منه قوله سبحانه : ﴿ و لما بلغ أشده و استوى ﴾ و منها : القصد إلى الشيء ، و منه قوله سبحانه : ﴿ ثم استوى إلى السماء ﴾ أي قصد خلقها و منها : الاستيلاء على الشيء ، و منه القول البليغ " استوى بشر على العراق " و منها : بمعنى استقر ، و منه قوله سبحانه : ﴿ و استوت على الجودي ﴾ و منه قوله : ﴿ لتستووا على ظهوره ﴾ و هذه صفة المخلوق الحادث و هو سبحانه نزه نفسه بنفسه عن ذلک في كتابه العزيز في غير ما موضع ، و هذا المعنى مطلوب ابن تيمية و مقصود ابن قيم . قال الراقم : و الجواب عن هذا الاحتجاج بوجوه : الوجه الأول : و من المعلوم أن من هو في مكان فهو مقهور محاط به ، و يكون مقدراً و محدوداً ، و هو سبحانه منزه عن التقدير و التحديد و عن أن يحويه شيء ، أو يحدث له صفة ، و قد نص القاضي أبويعلى في " المعتمد " : أن الله سبحانه و تقدس لايوصف بمكان و هو من أئمة ابن قيم ، فما للناظم لايتابعه في ذلک ، و هو يتابعه في شواذه الباطلة فلعله اتخذه قدوة في الباطل دون الحق .

و من المعلوم أنه واجب الوجود ، كان و لا زمان و لا مكان ، و هما - الزمان و المكان - مخلوقان حادثان ، و هو الأول قبل سوابق العدم الأبدي بعد لواحق العدم ، ليس مثل ذاته ذات و لا مثل صفاته صفات ، جل ذاته القديم الذي لم يسبق بعدم أن يكون لها صفة حادثة كما يستحيل أن يكون للذات الحادث صفة قديمة ، فتدبر. و من المعلوم أن الاستواء إذا كان بمعنى الاستقرار و التمكن و القعود و الجلوس ، لا بد فيه من المماسة ، و المماسة إنما تقع بين جسمين أو جرمين ، و القائل بهذا مشبه أو مجسم و ما بقي في التشبيه و التجسم شيء بقية كما أبطل دلالة "ليس كمثله شيء" ، و لكن المجسمة لاتعرف هذه الحقائق و ما ذا تكون قيمة كلامهم في مثل هذه الأبحاث، بل لصاحب "الفرج بعد الشدة" محمد المبنجي الحنبلي من أخص تلاميذ ابن قيم رسالة في الرد على من ينفي المماسة بكل وقاحة و بكل حماقة : و من المعلوم في قوله سبحانه : ﴿ تستووا على ظهوره ﴾ أنه الاستقرار على الأنعام و السفن و ذلك من صفات الآدميين ، فمن جعل الاستواء على العرش بمعنى الاستقرار و الجلوس ، فقد ساوى بين الباري سبحانه و بين خلقه ، و ذلك من الأمور الواضحة لايقف في تصورها بليد ، و حينئذ فلايقف في تكذيبه ليس كمثله شيء ، و هذا كفر محقق ، بل و يقال لهذه الزنادقة و الملاحدة : بل لوكان استوى بمعنى جلس لأتى بلفظ "جلس" في أحد المواضع السبعة ، فتأمل . و من المعلوم أن الاستواء من الألفاظ الموضوعة بالاشتراك فدعواه بمعنى الاستقرار و التمكن فقط في غاية الغفلة و الجهالة ، و قد سبق آنفا قول القاضي الذي يقصم ظهر ابن قيم و شيخه ، و قال بعض الأفاضل : و مما يقصر المسافة في الرد على الحشوية الجهوية التي تدعي التمسك بالظاهر أن قوله سبحانه : ﴿ ثم استوى ﴾ صفة فعل مقرونة بما يدل على التراخي - يعني - بأداة التراخي في بعضها ، و ذلك يدل على أن الاستواء فعل له جل شأنه : متقيد بالزمن ، و التراخي شأن سائر الأفعال - و عد ذلك صفة ذات - إخراج للكلام عن ظاهر و هو ظاهر جداً ، و جل الإله أن تحدث له صفة بعد أن لم يكن و من قال : "إنه مستو" نطق بما لم

يأذن الله به كائنا كان ، يعني لم يرد المستوي في عداد أسماء الله الحسنى لا في الكتاب و لا في السنة حتى يصح إطلاقه على الذات العلي على أن يكون صفة أو علما ، و قد أجمعت الأمة على أن الله سبحانه لاتحدث له صفة فلا مجال لعد ذلك صفة ، و من زاد و قال : " استوى بذاته بمعنى استقر " فهو عابد وثن خيالي إن لم يكن عامياً ، فظهر بذلك بطلان التمسك بكلمة " استوى " ، و جل الإله سبحانه من أن يكون له مكان يحويه ، فلايقال : إن السماء ظرف له و لا أن العرش مستقر ذاته فأين في كتاب الله مثل ذلك ؟ و تفسير الاستواء بالاستقرار و التمكن و القعود و الجلوس إنما هو قول مقاتل بن سليمان شيخ المجسمة و قول الكلبي الزائغ ، و لايقبل قولهما في حيض النساء فضلا عن الاعتقاديات ، و فضلا عن صفات الله سبحانه ، و تبعهما هذان الرجلان فلرضيا لأنفسهما بهذا الجهل ، و قدعلمت العواتق قصة هجر أبي حيان لابن تيمية لهذا السبب بعد أن كان تسرع في إطرائه ، و إطرائه مدون في " الرد الوافر " لابن ناصر الدين الدمشقي ، و في " الدرر الكامنة " للحافظ ، قال أبوحيان : و لا أذكره بخير ، و ذكره في تفسيره " البحر " بكل سوء و كذلك في مختصره " النهر " .

قوله : وأما تقول بعض المداهنين المراد به أبو الكلام

و أما تقول بعض المداهنين بأنه إنما كان هجره لوقوعه في سيبويه حيث قال ابن تيمية : أ كان سيبويه نبي النحو ، و قد غلط في كيت و كيت ، فرجم بالغيب أمام تصريح أبي حيان صاحب القصة ، نعم ! هذا تهمة أو قلة أدب من ابن تيمية ، و ما هي قيمة نحوه في جانب استبحار سيبويه و أبي حيان في النحو !؟ و إن كان لكل إمام غلطات معدودة في علمه لكن وقوعه في سيبويه في جنب الوقوع في الله سبحانه ليس بشيء . فحمل هجره الدائم على خلاف ما ذكره الهاجر ليس من شأن من يخاف الله و يتوخى مراضيه بل ذلك شأن المخدوعين المفتونين .

قال ابن قيم: صعود كلامنا و رفع أيدينا دليل على أن العرش مكان له حقيقة

و أما قول ابن قيم في أمون مصنفاته " النونية " : و خامسها : صعود كلامنا(١) أراد أن هذا الصعود دليل على أن العرش مكان له حقيقة ، و هذا صدر من قلة نظره أو لم يعلم من قلة فهمه أن نسبة الصعود إلى الأعراض و المعاني من الدليل في أول نظر على أنه مجاز من القبول ، قال الشيخ ابن جهبل الصعود كيف يكون حقيقة في الكلام مع أن الصعود في الحقيقة من صفات الأجسام ! ، فليس المراد إلا القبول و هذا ظاهر جداً ، و أما قول ابن قيم في النونية : و هكذا رفع الأيدى في الدعاء ، أراد من غفلته أن رفع الأيدي دليل على أن العرش مكان له حقيقة ، أقول : هذا أيضا من أقواله الغريبة لأن رفعهم الأيدي إلى سماء ليس في شيء من الدلالة على استقرار وجود ذاته في السماء أو العرش ، و إنما ذلك لمجرد أن السماء قبلة الدعاء و منزل(٢) الأنوار و الأمطار و الخيرات و البركات ، و إذا لف الإنسان حصول الخيرات من جانب مال طبعه إليه فهذا المعنى هو الذي أوجب رفع الأيدى إلى السماء و قال الله سبحانه : ﴿ و في السماء رزقكم و ما توعدون ﴾ ذكره ابن جهبل فيما رد به على العقيدة الحموية لابن تيمية، و من أعجب العجائب ! كيف يتعقل اعتبار ذات الله فوق عباده فوقية حسية ، فوقية مكانية ، فوقية ذاتية حقيقة ، و ذلك يعرف صغار التلاميذ في المدارس ! هذا غرائب ابن تيمية و ابن قيم ، و لقد أطنبنا الكلام في هذا المقام غاية الإطناب ؛ لأن مسئلة الجهة و المكان مسئلة الكفر و الإيمان ، و قد غفل عنها أقوام بعد اقوام ، و بالله التوفيق .

---

(١) إليه يصعد الكلم الطيب .

(٢) يعني الأنوار تنزل منها و كذا الأمطار.

.... لأن التمكن عبارة عن نفوذ بعد في آخر متوهم أو متحقق يسمونه المكان ....

((لأن التمكن عبارة عن نفوذ بعد في بعد آخر متوهم)) : ، هذا ناظر إلى مذهب المتكلمين ، ((أو متحقق يسمونه المكان)) : هذا ناظر إلى مذهب الإشراقيين ، و أن المكان أمر موجود في الواقع لأن بداهة العقل شاهدة .

الواجب الوجود، لايصلح عليه الحركة والتنقل والتغير، والرد على ابن تيمية وابن قيم

لأن المتحرك بالحركة المتقيمة ينتقل من مكان إلى مكان آخر ، و الانتقال من العدم إلى العدم محال . و كيف لايكون موجوداً و هو مقصد المتحرك بالحركة الأينية و مشار إليه بالإشارة الحسية ، و كل ما هو مقصد المتحرك بالحركة الأينية و مشار إليه يكون موجوداً ، فيكون المكان موجوداً ، فمن قال بعدمه ، فهو خطأ فاحش ، و الواجب الوجود لايصح عليه الحركة و التنقل و التغير خلافا لابن تيمية و خلافا لابن قيم ، قال ابن قيم في كتابه الشهير- أعني النونية - : و سابعها النزول ، و منها حديث النزول و هو في صحيح البخاري و مسلم من حديث أبي هريرةؓ أنه عليه الصلاة و السلام قال : ينزل ربنا كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر ، يقول : ((من يدعوني فأستجيب له)) : أراد به أن العرش ظرف و مكان له حقيقةً ، و يحمل النزول في الحديث إلى السماء الدنيا على النزول الحسي و الانتقال الحسي . أقول : و من العجب العجيب أ لم يقرأ ابن قيم و شيخه قوله تعالى : ﴿ و أنزلنا الحديد ﴾ مع أن معدنه في الأرض ، و قوله : ﴿ و أنزل لكم من الأنعام ثمانية أزواج ﴾ ؟ ! فيا لله العجب من شخص لم يعرف نزول الجمل كيف يتكلم في تفصيله ! و قد قال

سبحانه : ﴿ و أنزلنا اليک الكتاب ﴾ و قال : ﴿ و قد أنزل الله إليک ذكراً ﴾ فنسب الإنزال إلى هاتين الغايتين إليه سبحانه ، و قد قال : ﴿ من يضلل الله ﴾ أي ببدعته ﴿ فلا هادي له و يذرهم في طغيانهم يعمهون ﴾ و العمه في البصيرة كما أن العمي في البصر ، و كلاهما مفقودان في ابن قيم و شيخه ، و قد قالوا : يتحرک إذا نزل .

نقلوا هذه المقالة عن أحمد بن حنبل وهو كذب محض و افتراء على الامام

و نقلوا هذه المقالة عن الإمام أحمد بن حنبل فجوراً منهم ، بل هو كذب فاحش افتراء محض على الإمام الجليل ، قال البيهقي في مناقب أحمد : أنبأنا الحاكم قال : حدثنا أبو عمرو بن سماک ، قال : حدثنا حنبل بن إسحاق ، قال : سمعت عمي أباعبد الله يعني أحمد يقول : " احتجوا علي يومئذ " يعني يوم نوظر في دار أمير المؤمنين ، فقالوا : تجيئ سورة البقرة و تجيئ سورة تبارک فقلت لهم : انما هو الثواب قال الله سبحانه : ﴿ و جاء ربک ﴾ إنما يأتي قدرته و إنما القرآن أمثال و مواعظ . قال البيهقي : و فيه دليل على أنه كان لايعتقد في المجيء الذي ورد به الكتاب و النزول الذي ورد به السنة ، انتقالا من مكان إلى مكان كمجيء ذوات الأجسام و نزولها ، و إنما هو عبارة عن ظهور آيات قدرته و يوضحه قوله سبحانه : ﴿ فأتى الله بنيانهم ﴾ ليس المراد الإتيان بذاته بالاتفاق و أنما هو أمره و يشهد له قوله سبحانه : ﴿ أتاها ليلا أو نهارا ﴾ و ابن قيم و شيخه يدعيان الانتماء إلى أحمد و لايتابعانه في التنزيه كما رأيت نصوص أهل العلم عن أحمدّ ، فلاينخدعنّ الموافق بثرثرتهما المفضوحة و تهويلهما ، و إنما ذلک وقاحة منهما قاتلهم الله ما أجرأهما على الله سبحانه . و قد حمل حماد بن زيد النزول في الحديث على معنى الإقبال ، و من أهل العلم من حمل

الحديث على أن الإسناد فيه من قبيل الإسناد إلى السبب الآمر ، و يؤيده حديث أبي هريرة في سنن النسائي و فيه : " ثم يأمر مناديا يقول هل من داع فيستجاب له " و ليس في استطاعة من يخاف الله غير أن يفوض معنى النزول إلى الله مع التنزيه أو أن يحمل الحديث على المجاز في الطرف أو في الإسناد ، بل الأخير هو المتعين لحديث النسائي المذكور فيخرج حديث النزول من عداد أحاديث الصفات بالمرة عند من فكر و تدبر : تعالى الله عن النقلة التي يقول بها المجسمة .

سئل ابو حنيفة عن هذا فقال ينزل بلا كيف

و قال الصابوني في عقدة السلف : سئل أبوحنيفةؒ عنه فقال : ينزل بلا كيف ، و قال بعضهم : نزل نزولاً يليق بالربوبية بلا كيف من غير أن يكون نزوله مثل نزول الخلق لأنه جل و عز منزه من أن تكون صفاته مثل صفات الخلق كما كان منزها من أن يكون ذاته مثل ذوات الخلق ، فمجيئه و إتيانه و نزوله على حسب ما يليق بصفاته من غير تشبيه ، و كيف ! و روى أبوعيسى الحافظ الترمذي عن مالك بن أنس و سفيان بن عيينة و ابن المبارك أنهم قالوا : أمِرّوا هذه الأحاديث بلا كيف !! .

فقال ابن قيم: كونه يوجب مكانا من الخلق ونقلته توجب مكانا الخ:

و العجب يقول ابن قيم : كونه يوجب مكاناً من الخلق و نقلته توجب مكانا و يصير منتقلا من مكان إلى مكان و الله تعالى ليس كذلك .

اقول: هذا ليس من قبيل كلام بني آدم:

أقول رادا عليه : هذا شغب و هذيان ظاهر، هذا ليس من قبيل كلام العقلاء بل ليس من قبيل كلام بني آدم ، و ابن قيم بالغ الجهل ظاهر البلادة في مثل هذه المسائل ، ماذا تكون قيمة كلامه في مثل هذه الأبحاث ، و لم يرتض في العلوم بل يأخذها بذهنه الضعيف مع جسارة و اتساع خيال و شغب كثير و في هذا الرجل يقول[1] أبوالكلام : هو حجة الإسلام و كلامه هذا جهل و جنون محض .

قال ابن قيم: لكنا نقول استوى من لا مكان إلى مكان، انتقل وإن كان المعنى في ذالك واحدا أقول: كفر خالص

ثم قال ابن قيم المسكين : " و لكنا نقول : استوى من لا مكان إلى مكان ، و لانقول : انتقل ، و إن كان المعنى في ذلك واحدًا " ، انظر العاقل إلى هذا الهذيان و التحريف و التخريف و التلبيس ، أ يقول هذا مسلم عاقل ، بل هذا كفر خالص مع هذا التناقض و التهافت ، و التناقض شأن من أصيب في عقله و دينه ، و ابن قيم الجوزية أصيب في كليهما - نعوذ بالله من الخذلان و الضلال .

(١) في التذكرة ولم يخف بهذا من الله ولا من الناس .

قال ابن حامد الحنبلي: هو فوق العرش بذاته وينزل من المكان الذي هو فيه، فينزل وينتقل، أقول هذا الكفر صريح

و أعجب من هؤلاء الحشوية قال[١] ابن حامد الحنبلي : يقول : هو فوق العرش بذاته . و ينزل من المكان الذي هو فيه فينزل و ينتقل . و لما سمع تلميذه فرد عليه مشبعاً فقال : إن النزول صفة ذاتية و لانقول : نزوله انتقاله أراد به أن يغالط الأغبياء بذلك و لم يعلم من غباوته و غوايته و كثرة جهله و قلة حيائه ؛ فإن النزول إذا كان صفة لذاته لزم تجددها كل ليلة و تعددها ، و الإجماع منعقد على أن صفاته قديمة أزلية فلاتحدد و لاتعدد ، و قد بالغ في الكفر من ألحق صفة الحق بالخلق ، و أدرج نفسه في جريدة السامرة و اليهود و النصارى ، و قدتعدم أنه يستحيل على الله سبحانه الحركة و التنقل و التغير ؛ لأن ذلک من صفات الحديث . فمن قال ذلک في حقه فقد ألحقه بالمخلوق ، و ذلک كفر صريح لمخالفة القرآن في تنزيهه لنفسه بنفسه . و من ههنا قال الأئمة : فواجب على الخلق اعتقاد التنزيه و امتناع تجويز النقلة و الحركة ؛ فإن النزول الذي هو انتقال من مكان إلى مكان آخر يفتقر و يحتاج إلى الجسمية و الجوهرية و المكان العالي و المكان السافل ، و الرب جل جلاله منزه مقدس عن ذلک كله إذ هو من خواص الحدوث ، فتأمل و لاتغفل .

(١) و هو شيخ الحنابلة أبوعبدالله الحسن بن حامد بن على البغدادي الوراق المتوفي سنة ثلاث و أربع مائة .

.... و البعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم أو بنفسه عند القائلين بوجود الخلاء و الله تعالى منزه عن الامتداد و المقدار لاستلزامه التجزي فإن قيل : الجوهر الفرد متحيز و لا بعد فيه و إلا لكان متجزيا قلنا المتكن أخص من المتحيز لأن الحيز هو الفراغ المتوهم الذي يشغله شيء ....

((و البعد)) : مطلقا ((عبارة عن امتداد قائم بالجسم)) : عند أهل هذا الفن ((أو بنفسه)) : عند الإشراقيين ، ((عند القائلين بوجود الخلاء)) : و هم المتكلمون و الإشراقيون ، و النزاع في أن الخلاء موجود أو معدوم مع الأدلة مذكور في أسفار الفلاسفة ، و إذا كان المكان هو الامتداد فيكون المتمكن فيه له امتدادات و مقادير . ((و الله سبحانه منزه عن الامتداد و المقدار)) : و هو مستحيل في حقه وفاقا و إجماعا ((لاستلزامه التجزي)) : انقسامه إلى أجزاء مقدارية ، و الفرق بين الامتداد و المقدار معروف بأن الامتداد فهو أعم سواء كان قائما بنفسه أو بالجسم و المقدار فهو أخص و هو ما يكون قائما بالجسم ، فافهم .

((فإن قيل)) : رد على وجوب البعد في التمكن . ((الجوهر الفرد متحيز)) : لأنه مشار بالإشارة الحسية ، ((و لا بعد فيه)) : يعني الامتداد ، ((و إلا لكان متجزيا)) : إذ كل بعد منقسم ، ((قلنا : المتمكن أخص من المتحيز)) : و الجوهر الفرد متحيز و ليس بمتمكن و نفي الأخص لايستلزم نفي الأعم .

((لأن الحيز هو الفراغ المتوهم يشغله شيء)) : و لايلزم من كون الشيء شيئا غلاً لحيز غير متمكن كما في الجوهر الفرد لأنه لا بعد فيه ، و قد ظهر بذلك أن المكان أخص من الحيز عند المتكلمين كما أن المكان أخص من الحيز عند المشائين ، و لذا قالوا في أسفارهم : كل جسم فله حيز طبعي ، لا أن لكل جسم مكاناً و إلا لانتقض بالمحدد الجهات و هو متقرر في موضعه .

.... ممتد أو غير ممتد فما ذكر دليل على عدم التمكن في المكان أما الدليل على عدم التحيز فهو أنه لو تحيز فإما في الأزل فيلزم قدم الحيز أولا فيكون محلا للحوادث و أيضا إما أن يساوي الحيز أو ينقص عنه فيكون متناهيا أو يزيد عليه فيكون متجزيا و إذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة لا علو و لا سفل و لا غيرهما ....

((ممتد)) : كالجسم ، ((أو غير ممتد)) : كالجوهر الفرد ، ((فما ذكر دليل على عدم التمكن في المكان)) : يعني على أنه يمتنع في حقه سبحانه الاتصاف بالتمكن و لكن لايدل هذا الدليل بخصوصه على عدم التحيز إذ نفي الأخص لايستلزم نفي الأعم ، و قد ذكرناه آنفاً . ((و أما الدليل على عدم التحيز)) : و امتناع اتصافه سبحانه به و اللازم ضرورة قيام البرهان على انتفاء قدم غيره سبحانه و الملزوم مثله و هو التحيز ، ((فهو)) : يعني الدليل ((أنه)) : يعني الله سبحانه ((لو تحيز فإما في الأزل فيلزم قدم الحيز)) : لأن القدم و الحدوث صفتان للموجود الواقع بأي نحو كان سواء كان موجوداً خارجيا أو موهوماً اعتبارياً له منشأ صحيح ، فالاعتباري أيضاً يتصف باستمرار الوجود باعتبار الوجود المنشأ المصحح لانتزاعه ((أولاً)) : - يعني - لم يتحيز في الأزل ((فيكون محلا للحوادث)) : و لايقوم بذاته الحادث لأن ما يقوم به لا بد أن يكون من الصفات الكمالية العلية ، فلوكان حادثا لكان خالياً عنه في الأزل ، و الخلو عن الصفات الكمالية العلية نقص ، و هو سبحانه منزه عن ذلک ، و أما الحدوث في الذات فممتنع ، و هو معلوم لأنه سبحانه واجب الوجود ، و لايستقل بإحداث شيء أحد غيره فكيف يكون في ذاته حدوث و تجدد .

((و أيضاً)) : برهان ثان على عدم التحيز ، ((إما أن يساوي الحيز أو ينقص عنه فيكون متناهيا)) : يعني لوكان الله سبحانه في حيز لكان متناهي القدر و التالي باطل فالمقدم مثله .

أما الملازمة فما ثبت من تناهي الأبعاد ، و أما بطلان المقدم فلأن تقدره بذلك القدر ممكن محتاج إلى مخصص و مرجح ، و من البداهة أن المساوي المتناهي و التناقض عن المتناهي لابد أن يكون متناهياً ، ((أو يزيد عليه)) : يعني على الحيز ، ((فيكون)) : يعني الله سبحانه ((متجزياً)) : يعني لو كان الله سبحانه في حيزه زائداً عليه، لكان قابلا للقسمة و الحركة و السكون و الاجتماع و الافتراق ، و كل ذلك محال في حق الواجب سبحانه ؛ لأن وجوب الوجود ينافي هذه الأمور بالعقل و النقل تفكر.

الباري سبحانه لم يكن في جهة والرد على الجهوية

((و إذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة لا علو و لا سفل و لا غيرهما)) : من اليمين و اليسار و القدام و الخلف ، خلافا للجهوية الحشوية و خلافا لسائر فرق الضلالة من المجسمة و المشبهة - قاتلهم الله بانتقامه و لايخفف عنهم العذاب بعد له - أقول راداً عليهم : و من الحذاق النظار من استدل على بطلان القول بالجهة بقوله سبحانه : ﴿ و ما كان معه من إله اذاً لذهب كل إله بما خلق ﴾ باعتبار أن فيه استدلالا على بطلان التعدد ببطلان لازمه الذي هو انحياز الإله إلى جهة ، صرح به الحافظ الحليمي[١] و القاضي[٢] عياض ، و من أطلق الكفر على إثبات الجهة في غاية من الكثرة بين الأئمة و من الدليل على تنزيه الله سبحانه من الجهة ، حديث : " أقرب ما يكون العبد من ربه و هو ساجد " أخرجه النسائي و غيره ، و قال أبو يعلى الحنبلي : في "المعتمد في المعتقد" و لايجوز عليه الحد و النهاية و لا قبل و لا بعد و لا تحت و لا قدام و لا خلف لانها صفات لم يرد الشرع بها ، و هي صفات توجب المكان فمن أثبت له تعالى جهة فقد أثب له أمثالا و أشباما مع أنه لا مثل له و لا شبيه له تعالى .

---

(١) في شعب الايمان .

(٢) في الإكمال شرح مسلم .

قال الله تعالى : ﴿ ليس كمثله شيء ﴾ ، و قال تعالى : ﴿ أ فمن يخلق كمن لايخلق ﴾ فلعنة الله على من يثبت له تعالى ما لم يثبت له الكتاب و لا السنة من الجهة و غيرها ، و قال الإمام القرطبي في تفسيره : متى اختص بجهة يكون في مكان و حيز ، فيلزم الحركة و السكون ، و قال الإمام القرطبي في " التذكار في أفضل الأذكار " : يستحيل على الله سبحانه أن يكون في السماء أو في الأرض إذ لو كان في شيء لكان محصوراً محدودا و لو كان ذلك لكان محدثا ، و هذا مذهب أهل الحق و التحقيق ، و في موضع من هذا الكتاب : ثم متبعوا المتشابه لايخلو اتباعهم من أن يكون لاعتقاد ظواهر المتشابه ؛ كما فعلته المجسمة الذين جمعوا ما في الكتاب و السنة ، مما يوهم ظاهر الجسمية ؛ حتى اعتقدوا أن الباري تعالى جسم مجسم و صورة مصورة ذات و وجه ، و غير ذلك من يدوعين و جنب و إصبع ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ، و أما ما ينقله الذهبي و غيره من الحشوية الجهوية من تفسير القرطبي في قوله تعالى : ﴿ ثم استوى على العرش ﴾ من أنه قال : و قد كان السلف الأول رضى الله عنهم لايقولون بنفي الجهة ، و لاينطقون بذلك بل نطقواهُمْ و الكافة بإثباتها لله تعالى كما نطق كتابه و أخبرت رسله ، فتساهل منه في العبارة فإنه لم يرد لفظ الجهة في عبارة السلف و لا في كتاب الله و لو أراد ورود هذا اللفظ لكذبه كتاب الله و سنة رسوله و الآثار المروية عن السلف لأن الوارد لفظ : ﴿ و هو القاهر فوق عباده ﴾ و ﴿ ثم استوى على العرش ﴾ و نحو ذلك بدون تعرض للتكيف بالجهة ، و هكذا الوارد في السنة و آثار السلف و يعين قوله : كما نطق به كتابه أن مراده الفوقية و العلو بلا كيف ، و ذكر الجهة سبق قلم منه فلايكون متمسك بالحشوية الجهوية فيما ذكره القرطبي في تفسيره ، كيف ! و هو قائل فيه بخلافه كما سبق أقواله في مصنفاته ، فبذلك تبين أن تمسك الحشوية بقول القرطبي من قبيل الاستجارة من الرمضاء بالنار ، و به يظهر مذهب المالكية في من يقول بذلك ، و القائل بذلك الحافظ أبو عمرو ابن عبد البر في "الاستذكار" و "التمهيد" وابن أبي زيد في " الرسالة " و هو عنهما متأول على أن لفظ

الجهة لم يقع في كلام أبي عمرو ، و لا في كلام ابن أبي زيد و إن كان ظاهر كلامهما يوهم ذلك ، و قد تأول كلامهما المالكية ليكونا مع الجمهور في هذه المسئلة الخطرة ، و لو ترك كلامهما على الظاهر لهويا في هاوية التجسيم ، و ذلك عزيز عليهم أيضاً ، فتأمل .

أقوال ابن تيمية في التأسيس والكواكب الدراري كفريات

قال ابن تيمية في " التأسيس " لإثبات مذهب الباطل : قلتم : ليس هو بجسم و لا جوهر و لا متحيز و لا في جهة و لايشار إليه بحس و لايتحيز منه شيء من شيء ، و عبرتم عن ذلك ، بأنه تعالى ليس بمنقسم و لا مركب ، و أنه لا حد له و لا غاية تريدون بذلك أنه يمتنع عليه ان يكون له حد و قدر ، أو يكون له قدر لا يتناهى فكيف ساغ لكم هذا النفي بلا كتاب و لا سنة ، أقول : و في ذلك عبر للمعتبر ، و هل يتصور لمارق أن يكون أصرح من هذا بين قوم مسلمين . و قال في موضع آخر من هذا الكتاب : و الباري سبحانه فوق العالم فوقية حقيقية ليست فوقية الرتبة ، كما أن التقدم على الشيء قد يقال : إنه بمجرد الرتبة كما يكون بالمكان مثل تقدم العالم على الجاهل و تقدم الإمام على المأموم ، فتقدم الله على العالم ليس بمجرد ذلك بل هو قبلية حقيقية ، و كذلك العلو على العالم ليس بمجرد ذلك بل هو عال عليه علوا حقيقيا ، و هو العلو المعروف و التقدم المعروف ، أقول : هذا صريح جداً و هل يشك عاقل أن ابن تيمية لم يرد بذلك إلا الفوقية الحسية و العلو الحسي ، تعالى الله عما يأفكون ، و قال في الكواكب الدراري : لو شاء لاستقر على ظهر بعوضة ، فاستقلت به بقدرته فكيف على العرش العظيم ! أقول : و هذا آية من آيات حمقه ، هذا كله تلبيسات و كفريات باطلة بالأدلة القاطعة ؛ على رد مزاعم الجهوية الحشوية في دعوى التمسك بالظاهر في اعتقاد الجلوس على العرش خاصة ، قوله سبحانه : ﴿ و إذا سألك عبادي عني فإني قريب ﴾ و قوله : ﴿ و نحن أقرب إليه من حبل الوريد ﴾ و قوله : ﴿ و اسجد و اقترب ﴾ و قوله : ﴿ و الله بكل شيء محيط ﴾ و قوله : ﴿ و هو معكم أينما كنتم ﴾

إلى غير ذلك مما لايحصى في الكتاب و السنة المشهورة ، مما ينافي الجلوس على العرش ، و أهل السنة يرونها أدلة على تنزه الله سبحانه عن المكان و الجهة كما هو الحق ، فلايبقى للجهوية الحشوية أن يعملوا شيئا إزاء أمثال تلك النصوص غير محاولة تأويلها مجازفة ، أو العدول عن القول بالاستقرار المكاني ، فلاشك أن القول بالجهة لم يقع إلا في عبارات الأناس الزنادقة و الملاحدة ، و أما تأويل القائلين بالجهة ما يوهم كونه في السماء بمعنى على السماء كما ذكره القاضي عياض ، فلاينجيهم من ورطة التجسيم لأن " في " في ﴿ و لأصلبنكم في جذوع النخل ﴾ لم تزل تفيد تمكين المصلوب في الجذع كتمكين المظروف في الظرف ، و كذلك قوله سبحانه : ﴿ قل : سيروا في الأرض ﴾ فحمل لفظ " في " على معنى " على " لايجدي في الأبعاد عن التمكين و إنما التأويل الصحيح ما أشار إليه أبو الوليد الباجي من استعمال العرب لفظ " هو في السماء " يعنون علو شأنه و رفعة منزلته بدون ملاحظة كونه في السماء أصلاً و رأساً كقول القائل :

علونا السماء مجدنا و جدودنا   و إنا لنبغي فوق ذلك مظهرا

و الظاهر أنه لم يرد إلا علو الشان ، و استعمال العلو و مشتقاته في اللغة العربية بمعنى علو الشان في غاية من الشهرة رغم تقول المجسمة الزنادقة .

قول الإمام اليافعي في المجسمة والجهوية

و من أجل هذه التلبيسات و الكفريات قال العفيف اليافعي : و متأخروا الحنابلة غلوا في دينهم غلوا فاحشا و تسفهوا سفها عظيما ، و جسموا تجسيماً قبيحا ، و شبهوا الله بخلقه تشبيها شنيعاً ، و جعلوا له عن عباده أمثالاً كثيرة ، ثم قال اليافعي : و لقد أحسن ابن الجوزي من الحنابلة ؛ حيث صنف كتابا في الرد عليهم ، و نقل

عنهم أنهم أثبتوا لله صورة كصورة الآدمي في أبعاضها ، و قال في كتابه هولاء و قد كسوا هذا المذهب شينا قبيحاً ؛ حتى صار لايقال عن حنبلي إلا مجسم ، و هؤلاء متلاعبون ما عرفوا الله و لا عندهم عن الإسلام خبر و لايحدثون ، فإنهم يكابرون العقول ، و كأنهم يحدثون الصبيان و الأطفال ، قال و كلامهم صريح في التشبيه و قد تبعهم خلق من العوام و فضحوا التابع و المتبوع و ليس بقليل بين الائمة من جاهد بالكفار القائلين بالجهة و المكان .

قول القرطبي والتقي الحصني والنووي في المجسمة والجهوية

قال الامام القرطبي في " التذكار " : و الصحيح : القول بتكفيرهم إذ لافرق بينهم و بين عباد الأصنام و الصور ، و يستتابون فإن تابوا و إلا قتلوا كما يفعل بمن ارتد ، و قال التقي الحصني في " كفاية الأخيار " : و جزم النووي في صفة الصلوة من شرح المهذب بتكفير المجسمة ، قال تقى الدين الحصني : و هو الصواب الذي لا محيد عنه ، بل قال جمع من الأئمة من الخلف : إن معتقد الجهة كافر صرح به العلم العراقي ، و قال : إنه قول أبي حنيفة ، و مالک ، و الشافعي ، و الباقلاني ، و الحق الأحق بالاتباع : أن ذاته سبحانه و صفاته مصون عن الظنون الكاذبة و الأوهام السخيفة ، و قد قيل في قوله سبحانه : ﴿ و ما قدروا الله حق قدره ﴾ : أي ما وصفوه حق وصفه ، و قيل : ماعظموه حق عظمته ، و قيل : ما عرفوه حق معرفته ، و قال بعض أهل المعاني و القلوب : لايعرف قدر الحق إلا الحق . فطائفة المعتوية الحرانية ما وصفوه و ما عظموه و ما عرفوه ، و قد ضلوا و أضلوا خلقاً كثيرا ، فلايحل لمسلم أن يعتمد عليهم في أصول ديننا و فروعه ، و قد بال قائدهم و قدوتهم على الحنابلة لايغسلها ماء البحار ، فياللعار و النار ! .

.... لأنها إما حدود و أطراف للأمكنة أو نفس الأمكنة باعتبار عروض الإضافة إلى شيء و لايجري عليه زمان لأن الزمان عندنا عبارة عن متجدد يقدر به متجدد أخر، و عند الفلاسفة عن مقدار الحركة..

((لأنها إما حدود و أطراف للأمكنة أو نفس الأمكنة)) : يعني أن الجهة تطلق على معنيين : أحدهما منتهى الإشارة ، و ثانيهما نفس الأمكنة ، و الأول مذهب الفلاسفة ، و الثاني مذهب المتكلمين ((باعتبار عروض الإضافة إلى شيء)) : مثل : إن السماء الأولى فوق بالنسبة إلى الأرض و تحت بالنسبة إلى الفلک الثاني الفوقاني ، فإن قال قائل : يلزم كلامكم نفي الجهات ؛ و نفيها يحيل وجوده ؟ فالجواب : أن هذا السوال ساقط فيه تمويه على الأغبياء يجدون الجهات المتعلقة بالآدميين بالنسبة إلى الله عزوجـل عن ذلک ، و أيضاً إن كان الموجود يقبل الاتصال و الانفصال فمسلم ، فأما إذا لم يقبلها فليس خلوه من طرفي النقيضين بمحال . و يوضح هذا أنک لو قلت : كل موجود لايخلو إما أن يكون عالما أو جاهلا ، قلنا إن كان ذلک الموجود يقبل الضدين فنعم ! ، فأما إذا لم يقبلهما كالحائط مثلاً ؛ فإنه لايقبل العلم و لا الجهل ، و نحن ننزه الذى ليس كمثله شيء سبحانه و تعالى كما نزه نفسه عن كل ما يدل على الحدوث ، و ما ليس كمثله شيء لايتصوره وهم و لايتخيله خيال ، و التصور و الخيال إنما هما من نتائج المحسوسات و المخلوقات ، تعالى الله عن ذلک ، و من ههنا وقع الغلط و استدراج العدو ، فأملک خلقا ، و قد تنبه خلق لهذه الغائلة ، فسلموا و صرفوا عنه عقولهم إلى تنزيهه ، فسلموا . و بالله التوفيق .

((و لايجري عليه زمان)) : و الظاهر أن معناه أنه سبحانه لايحكم عليه بأنى زماني ؛ لأن معنى كون الموجود زمانيا ، أنه لايمكن حصوله إلا في زمان ؛ كما أن معنى كونه مكانيا أنه لايمكن حصوله إلا في مكان ، و قد قدمنا أنه مبائن لخلقه في سائر المراتب فإنه سبحانه كان و لا زمان و لا مكان ، و ذاته لايقبل الزيادة و النقصان ، و هو الذي أنشأ الزمان و خلق المتمكن و المكان فكيف يجري عليه الزمان ؟ و معنى قولنا :

إنه كان موجوداً في الأزل و سيكون موجوداً في الأبد ، و هو موجود الآن ، لم نرد به أن وجوده سبحانه واقع في تلك الأزمنة و هي منطبقة عليه سبحانه ؛ لأنه مستحيل يقتضي التغير في ذاته العلي ، و هذا باطل . ((لأن الزمان عندنا)) : يعني عند الشيخ أبي الحسن الأشعري و أشياعه أو عند علماء هذا الفن ((عبارة عن متجدد)) : يعني عن متجدد معلوم . ((يقدر به متجدد آخر)) : يعني متجدد آخر بهم . و المتجدد عبارة عن حادث يحدث شيئا فشيئا .

الباري سبحانه ليس بزمان لا على مذهب أهل السنة ولا على مذهب الفلاسفة

((و عند الفلاسفة)) : أرسطاطاليس و أتباعه ((عن مقدار الحركة)) : يعني عن مقدار حركة الفلك الأعظم . و احتجوا بأن الدليل دل على أن الزمان يقبل المساواة و المفاوتة و كل ما هو قابل للمساواة و المفاوتة فهو كم ؛ فالزمان كم . و قالوا : و لايكون الزمان كما منفصلا ، لأنه لو كان الزمان كما منفصلا لانقسم إلى ما لاينقسم لأن الكم المنفصل عدد ، و العدد ينقسم إلى الوحدات التي لاتنقسم ؛ لكن الزمان منقسم إلى ما ينقسم لأن الزمان منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة التي تقبل القسمة إلى غير النهاية ؛ فالزمان أيضاً قابل للقسمة إلى غير النهاية فينقسم إلى ما يقبل القسمة فيكون الزمان كما متصلا . و قالوا : يكون غير قار الذات لان أجزائه لاتجتمع في الوجود و إلا لكان الموجود اليوم موجوداً في يوم الطوفان . و هو ممنوع . و قالوا : و تلك الحركة التي يكون الزمان مقدارها مستديرة لأن الحركة المستقيمة تنقطع إما إلى المركز أو من المركز . فإن الأولى تنقطع عند المركز و الثانية عند المحيط . و الزمان لاينقطع ؛ لأنه لو انقطع لكان عدمه بعد وجوده بعدية لايجامع البعد مع القبل . و ما هذا شأنه يكون زمانيا فبعد عدم الزماني زماني ؛ فيكون عدمه بعد وجوده و هو محال فلاينقطع فيكون الزمان مقدار حركة مستديرة . و قالوا : و تلك الحركة تكون أسرع الحركات لأن الزمان يقدر به سائر الحركات بسبب هذه الحركة التي هي أسرع الحركات . و الحركة التي هي أسرع الحركات ، هي الحركة اليومية التي هي حركة الفلك الأعظم فالزمان مقدار حركة الفلك الأعظم ، و هو المطلوب و التفصيل في موضعه . فتدبر.

.... و الله تعالى منزه عن ذلك و اعلم : أن ما ذكره في التنزيهات بعضه يغني عن البعض إلا أنه حاول التفصيل و التوضيح قضاء لحق الواجب في باب التنزيه و ردا على المشبهة و المجسمة و سائر فرق الضلال و الطغيان بأبلغ وجه و أوكده فلم يبال بتكرير الألفاظ المترادفة و التصريح بما علم بطريق الا لتزام ثم ان مبنى التنزيه عما ذكرت على أنها تنافي وجوب الوجود لما فيها من شائبة الحدوث و الإمكان على ما أشرنا اليه لا على ما ذهب اليه المشايخ من أن معنى العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤة و معنى الجوهر ما يتركب عنه غيره و معنى الجسم ما يتركب هو عن غيره بدليل قولهم هذا أجسم من ذلك و أن الواجب لو تركب فأجزاءه إما أن تتصف بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب أو لا فيلزم النقص و الحدوث أيضا و إما أن يكون على جميع الصور و الأشكال و المقادير و الكيفيات فيلزم اجتماع الأضداد أو على بعضها و هي مستوية الأقدام في إفادة المدح و النقص و في عدم دلالة المحدثات عليه فيفتقر إلى مخصص و يدخل تحت قدرة الغير فيكون حادثا بخلاف مثل العلم و القدرة فإنها صفات كمال تدل المحدثات على ثبوتها و أضدادها صفات نقصان لا دلالة لها على ثبوتها لأنها تمسكات ضعيفة تومن عقائد الطالبين و توسع مجال الطاعنين زعما منهم أن تلك المطالب العالية مبنية على أمثال هذه الشبهة الواهية و احتج المخالف بالنصوص الظاهرة في الجهة و الجسمية و الصورة و الجوارح ....

((و الله تعالىٰ منزه عن ذلک)) : يعني أن الله سبحانه منزه عن كل ذلک لأن كل ذلک من أمارات الإمكان فافهم ، ((و احتج المخالف)) : من المجسمة و المشبهة

و الجهوية ، أقول : المثبتون بأنه سبحانه في مكان و جهة و حيز ، احتجوا بالعقل و النقل على أنه سبحانه في جهة و حيز.

براهين المجسمة والجهوية بأنه سبحانه في مكان والرد عليه

أما النقل ، ((بالنصوص الظاهرة في الجهة و الجسمية و الصورة و الجوارح)) : يعني و أما النقل فآيات تشعر بالجسمية و الجهة ، قال الله سبحانه : ﴿ و يبقى وجه ربک ﴾ ، و قوله : ﴿ يريدون وجهه ﴾ ، و قوله : ﴿ كل شيء هالک إلا وجهه ﴾ ، و قوله : ﴿ و لتصنع على عيني ﴾ ، و قوله : ﴿ و اصنع الفلک بأعيننا ﴾ ، و قوله : ﴿ لما خلقت بيدى ﴾ ، و قوله : ﴿ و السموات مطويات بيمينه ﴾ ، و قوله : ﴿ يد الله فوق أيديهم ﴾ ، و قوله : ﴿ ثم استوى على العرش ﴾ ، و قوله : ﴿ أ أمنتم من في السماء ﴾ ، و قوله : ﴿ على ما فرطت في جنب الله ﴾ ، و قوله : ﴿ فنفخنا فيه من روحنا ﴾ ، و قوله : ﴿ و جاء ربک﴾ و قوله : ﴿ يوم يكشف عن ساق ﴾ ، و غيرها من الآيات القرآنية و الأحاديث النبوية غير محصاة في هذا الباب ؛ فسمعوا في الحديث أن سبحانه خلق آدم على صورته فأثبتوا له صورة ، و جنباً ، و قعوداً ، و وجهاً زائداً على الذات ، و عينين ، و فما ، و لهاة ، و أضراسا ، و يدين ، و أصابع ، و كفاً ، و خنصراً ، و إبهاماً ، و صدراً ، و فخذاً ، و ساقين ، و رجلين ، و نزولاً ، و انتقالا ، فأخذوا بهذه الظواهر و غيرها في الأسماء و الإضافات ، فسموا الصفات تسمية مبتدعة لا دليل لهم في ذلک من النقل و لا من العقل ، و لم يلتفتوا إلى النصوص الصارفة عن الظواهر إلى المعاني الواجبة لله سبحانه ، و لا إلى إلغاء ما توجبه الظواهر من سمات الحدوث ، و لم يقنعوا أن يقولوا : صفة فعل ؛ حتى قالوا : صفة ذات . ثم لما أثبتوا أنها صفات ، قالوا : لا نحملها على ما توجبه اللغة مثل اليد على النعمة أو القدرة ، و لا المجيئ على معنى البر أو اللطف و لا الساق على الشدة و نحو ذلک ؛ بل قالوا : نحملها على ظواهرها المتعارفة و الظواهر

هو المعهود من نعوت الآدميين ، و الشيء إنما يحمل على حقيقته إذا أمكن .

قول ابن تيمية في "التدميريه" والرد عليه

قال أحمد بن تيمية في " التدميرية " بعد أن قرر ما يتعلق بالصفات المتعلقة بالخالق و المخلوق : ثم من المعلوم أن الرب سبحانه لما وصف نفسه بأنه حي عليم قادر لم يقل المسلمون : إن ظاهر هذا غير مراد لأن مفهوم ذلك في حقه مثل مفهومه في حقنا فكذلك لما وصّف نفسه أنه خلق آدم بيديه لم يوجب ذلك أن ظاهره غير مراد ، لأن مفهوم ذلك في حقه مثل مفهومه في حقنا ، هذه عبارته بحروفها ، و هي صريحة في التشبيه المساوي ؛ كما أنه جعل الاستواء على العرش مثل قوله سبحانه تستووا على ظهوره و لم يعلم هذا الرجل لقلة فهمه أن هذه الأشياء التي ذكرنا ما ، هي عند أهل اللغة أجزاء لا أوصاف ، فهي صريحة في التركيب ، و التركيب للأجسام ، فذكرك لفظ الأوصاف تلبيس و انخداع و كل أهل اللغة لايفهم من الوجه و العين و اليد و الجنب و القدم إلا الأجزاء ، و لايفهم من الإستواء بمعنى القعود و الجلوس إلا أنه هيئة وضع المتمكن في المكان ، و لا من المجيء و الإتيان و النزول إلا الحركة الخاصة بالجسم ، و أما الحياة و العلم و القدرة و الارادة و نحوها فهي صفات ذات فأين هذا من ذاك ؟ ! ، و بون بعيد بين البابين بين المشرق و المغرب ، و هي فينا ذات أمرين ، أحدهما : عرض قائم بالجسم و الله سبحانه منزه عنه و الثاني : المتعلقة بالمراد و المعلوم و المقدور و هي الموصوف بها الرب سبحانه ، و ليست مختصة بالأجسام فظهر الفرق و قد قال الحافظ أبو عيسى الترمذي عند الكلام على حديث " يمين الرحمن مَلْأيْ سحّاء " : و هذا حديث قد روته الأئمة نؤمن به ؛ كما جاء من غير أن يفسر أو يتوهم ، و هكذا قال غير واحد من الأئمة منهم الثوري ، و مالك بن أنس ، و ابن عيينة ، و ابن المبارك أنه

تروى هذه الأشياء و يؤمن بها و أين هذا من عمل ابن تيمية و ابن قيم ذكر الوجه و العين و اليد و غيرها ، و إنهما أرادا بها أجزاء الذات لا المعاني القائمة بالله سبحانه كما يقول السلف و اصطلح في الصفة على معنى يجامع الجزء على خلاف المعروف بين أهل العلم و إلا لما بقي وجه تشددهما ضد أهل الحق .

قول ابن تيمية في الأجوبة المصرية والرد عليه

و يقول ابن تيمية في " الأجوبة المصرية " : إن الله يقبض السماوات و الأرض باليد ين اللتين هما اليدان ، فماذا يجدي بعد هذا التصريح أن يسميها صفات ، و أيضاً قال ابن تيمية في " الأجوبة المصرية " : و المعروف عند أئمة أهل السنة و علماء أهل الحديث أنهم لايمتنعون عن وصف الله سبحانه بأنه يمس ماشاء من خلقه بل يرون في ذلك الآثار و يردون على من نفاه نص به المنبجي الحنبلي في جزء إثبات المماسة ، و هذا من صنوف الهذيان ، و من الظاهر جداً أن الأرض تحتوي على الأنجاس و الأرجاس ، فكيف يتصور في عقل إنسان يكون قبض الله سبحانه كقبض أحد من خلقه ؛ بحيث يستلزم ذلك القبض على الأخباث و الأرواث !! ، و هذا لما لايتصوره من يخاف مقام ربه ، و لو كان جاهلاً باستحالة الجسمية على الله سبحانه ، و الحاصل : و كل ذلك من بلايا ابن تيمية حيث لقف الروايات في هذا الصدد .

قال ابن قيم : اشهدوا في كل مجتمع وفي كل مكان أنا مجسم والرد

و أما صاحبه ابن زفيل المعروف بابن قيم فقال في كتابه " النونية " بكل وقاحة و بكل صراحة : " و اشهدوا في كل مجتمع و في كل مكان أنا مجسمة بفضل الله و يشهد بذلك معكم الثقلان " ، أقول : و هذا هو الجهل المطبق . انظر الناظر العاقل المسلم إلى تهوره و اجترائه على الله سبحانه ما له إلا

السيف ، إنه إن فكر في هذا قليلاً علم علما قاطعا أن ابن قيم بلغ في زندقته و إلحاده مبلغا لايجوز السكوت عليه و لايحسن لمؤمن أن يفضي عنه ، و لا أن يتساهل فيه ، و كيف يرضى العاقل أن يعده من العلماء و هم أمناء الله في أرضه رجالا كثير الغش لأمة محمد ﷺ كثرة يتعجب منها أئمة الإسلام ، و ليس هذا الغش في أمر من أمور الدنيا ، لو كان هذا لهان الأمر ، و لكنه غش في صميم الإسلام ؛ فليعرف ذلك المغرورون بابن قيم ، ثم ليعرفو : و العجب ما أجهل ابن قيم بلسان قومه ؛ كيف يفهم من اليد معنى الجارحة ، و من الضحك إبداء النواجذ ؛ فلايجوز لمسلم أن يعتمد عليه في نقل لا في أصول ديننا و لا في فروعه ، و هو على هذه الحالة سيئة واحدة من سيئات شيخه الكبير ابن تيمية ، ما ثبت له يثبت لشيخه بالأولى ثم بالأولى ، و لايحسبن الناظر أن ابن قيم ربما يكون تاب و أناب عن هذه العقيدة الزائغة التي احتوتها تلك القصيدة ، فإنه يرى في ترجمته من طبقات الحنابلة لابن رجب أن ابن رجب سمعها من لفظ ابن قيم عام وفاته ، و هذا من الدليل أنه استمر على هذه العقيدة الباطلة إلى أواخر عمره ، و راجع الناظر إلى " القواصم و العواصم " لابن عربي و " دفع الشبهة " لابن الجوزي ، و " الأسماء و الصفات " للبيهقي ، و قد روى القاضي أبوبكر ابن العربي في " عارضة الأحوذي " و القاضي عياض في " الشفاء " عن الإمام مالك بن أنسؓ ، أنه كان يرى قطع يد من أشار بيده إلى عضو من أعضائه عند ذكر شيء ورد في الله سبحانه ، حيث أن الإشارة إلى عضو عند ذاك تشبيه ، و كم بين المجسمة من ألف فيما يسمونه التوحيد أو السنة أو الصفات أبواباً في اليد و القدم و العين و الساعد و الإصبع و اليمين و الزراع و الكف و الجنب و الحقد و الصدر و نحوها جمعا لما تفرق في الروايات المختلفة لمختلف الرواة لهوى في أنفسهم ، و ليس تفريق المجموع و جمع المفرق في هذا الباب من شأن من يخافه سبحانه ، و ليس يخاف في اللسان العربي

المبين أن لكل كلمة مع صاحبتها شأنا ، ليس لها مع كلمة ، أخرى ، فمن جمع ما فرقه الله سبحانه في كتابه من الصفات العليا ، أو فرق ما جمعه فقد خان الله ؛ حيث جعل صفات الله سبحانه عرضة لتقولات المتقولين من أصحاب الأهواء ، و كذلک ما ورد في السنة من الصفات و الأفعال و في مواضع أغراضهم الفاسدة يجرون الأحاديث على مقتضى العرف و الحس ، و يقولون : ينزل بذاته ، و ينتقل بذاته ، و يتحرک بذاته ، و يجلس على العرش بذاته ؛ ثم يقولون : لا كما يعقل ، يغالطون بذلک من يسمع من عامي و سيئ الفهم ، و ذلک عين التناقض و مكابرة في الحس و العقل ؛ لأنه كلام متهافت ، و في كلامهم نزمة غير أننا لاننفي عنه حقيقة النزول ، و هذا كلام من لايعقل ما يقول ، و لهم من مثل هذه التناقضات ما لايحصى ، و من التناقض الواضح في دعواهم في قوله سبحانه : ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ أنه مستقر على العرش مع قولهم : في قوله سبحانه : ﴿ أ أمنتم من في السماء ﴾ أن من قال : إنه ليس في السماء فهو كافر و من المحال البين أن يكون الشيء الواحد في حيزين في آن واحد و في زمان واحد ، و من المعلوم أن " في " للظرفية ، و يلزم أنه سبحانه مظروف ، و لايخفى أن هذه زندقة مكشوفة و مروق ظاهر ، نعوذ بالله من الخذلان .

..........و بأن كل موجودين فرضا لا بد أن يكون أحدهما متصلا بالأخر مماسًا له أو منفصلاً عنه مباينا في الجهة و الله تعالىٰ ليس حالا و لا محلا للعالم فيكون مباينا للعالم في جهة فيتحيز فيكون جسما أو جزء جسم مصورا متناميا و الجواب أن ذلك و هم محض و حكم على غير المحسوس بأحكام المحسوس و الأدلة القطعية قائمة على التنزيهات ....

و أما العقل فمن وجهين : الوجه الأول : ((و بأن كل موجود ين فرضا لابد أن يكون أحدهما متصلا بالآخر مُماسّاً له)) : يعني أن بداهة العقل شاهدة بأن كل موجودين لا بد أن يكون أحدهما مساويا للآخر ؛ بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما هي الإشارة إلى الآخر كالجوهر و عرضه فإن العرض الحال في الجوهر سار فيه ؛ بحيث تكون الإشارة إلى الجوهر بعينها هي الإشارة إلى عرضه . ((أو منفصلا عنه مباينا في الجهة)) : يعني أو يكون أحدهما مباثنا عن الآخر في الجهة كالسماء و الأرض ، ((و الله تعالى ليس حالا و لا محلا للعالم ؛ فيكون مباينا للعالم في جهة ، فيتحيز ، فيكون جسما أو جزء جسم مصوراً متناميا)) : و قد سبق آنفا بطلان جميع هذه الأشياء بالأدلة القطعية العقلية . ((و الجواب أن ذلك و هم محض)) : يعني و الجواب عن الدليل العقلي أن ذلك و هم محض منشأه ثوران القوة البهيمية تارة ، و هي جان القوة الوهمية الخياليــة أخرى ، و المستدل مريض بهذا المرض . ((و حكم على غير المحسوس)) : و هو الواجب الوجود سبحانه ، ((بأحكام المحسوس)) : و هو العالم المشاهد ، و هذا من جهل الجاهلين ، و قد زل خلق كثير بمثل ذلك .

قياس الصانع على المصنوعات باطل

و كيف يقاس القادر على المقدورات و الصانع على المصنوعات ، و كيف

يستدل بصفات من يشاهد و يعاين و ذو مثل على من لايشاهد و لايعاين في الدنيا و لا نظير له و لا مثل ، فمن الجهل البين أن يطلب العبد درك ما لايدرك و أن يتصور ما لايتصور قد نزه نفسه بنفسه عن أن يدرك بالحواس أو يتصور بالعقل الحادث و القياس ، و الجواب عن الوجه الأول بمنع الحصر : فإنا لانسلم أن كل موجودين يجب أن يكون أحدهما ساريا في الآخر ، أو مبائنا له في الجهة ؛ لجواز أن يكون مبائنا له في الذات و الحقيقة لا في الجهة ، و بمنع شاهدة البداهة لاختلاف العقلاء فيه ؛ فإنه لو كان بداهة العقل شاهدة بأن كل موجودين لا بد أن يكون الأحد سارياً في الآخر أو مبائنا عنه في الجهة ؛ لما اختلف العقلاء فيه ، و الجواب عن الوجه الثاني : بأن الجسم يقتضى الحيز و الجهة بحقيقة المخصوصة فلايشاركه في اقتضاء الحيز و الجهة .

برهان الفخر الرازي في الرد على المجسمة والجهوية

أقول : و من ألطف الأدلة الجارية مجرى الإلزامات الظاهرة على المجسمة الجهوية : ما ذكره الفخر الرازي في تفسيره ؛ حيث قال : إن من قال : إنه مركب من الأعضاء و الأجزاء فإما أن يثبت الأعضاء التى ورد ذكرها في القرآن و لايزيد عليها ، و إما أن يزيد عليها ، فإن كان الأول لزمه إثبات صورة لايمكن أن يزاد عليها في القبح ؛ لأنه يلزمه إثبات وجه ؛ بحيث لايوجد منه إلا مجرد رقعة الوجه لقوله تعالى : ﴿ كل شيء هالك إلا وجهه ﴾ و يلزمه أن يثبت في تلك الرقعة عيونا كثيرة لقوله تعالى : ﴿ تجرى بأعيننا ﴾ ، و أن يثبت له جنبا واحداً لقوله تعالى : ﴿ يا حسرة على ما فرطت في جنب الله ﴾ ، و أن يثبت على ذلك الجنب أيديا كثيرة لقوله تعالى : ﴿ مما عملت أيد ينا ﴾ ، و بتقدير أن يكون له يدان ؛ فإنه يجب أن يكون كلاهما على جانب واحد لقوله عليه السلام : " و كلتا يديه يمين " ، و أن يثبت له ساقا واحداً لقوله تعالى : ﴿ يوم

يكشف عن ساق ﴾ فيكون الحاصل من هذه الصورة مجرد رقعة الوجه و يكون عليها عيون كثيرة و جنب واحد و يكون عليه أيدى كثيرة و ساق واحد ، و معلوم أن هذه الصورة أقبح الصور ؛ و لو كان هذا عبداً لم يرغب أحد في شرائه ، فكيف يقول العاقل : إن رب العالمين . موصوف بهذه الصورة ، و إن كان الثاني - و هو أن لايقتصر على الأعضاء - المذكورة في القرآن بل يزيد و ينقص على وفق التأويلات ؛ فحينئذ يبطل مذ هبهم في الحمل على مجرد الظواهر ، و لا بد له من قبول دلائل العقل ، هذا كلامه بحروفه .

قول العارف المحقق السنوسي في ضلالة الحشوية

و من ههنا قال العارف المحقق السنوسي : و التمسک في أصول العقائد بمجرد ظواهر الكتاب و السنة ، من غير بصيرة في العقل ؛ هو أصل ضلالة الحشوية فقالوا بالتشبيه و التجسيم و الجهة عملا بظاهر قوله تعالى : ﴿ على العرش استوى ﴾ ، ﴿ أ أمنتم من في السماء ﴾ ، ﴿ لما خلقت بيدى ﴾ ، و نحو ذلک ، فإن قال قائل : إن كلام الله سبحانه وكلام النبي ﷺ مؤلف من الألفاظ العربية ، و مدلولاتها معلومة لدي أهل اللغة ، فيجب الأخذ بحاق مدلول اللفظ كان ما كان ؟ قلت حينئذ لم يكن ناجيا إلا الطائفة المجسمة الظاهرية القائلة بوجوب الأخذ بجميع النصوص و ترک طريق الاستدلال راسأ مع أنه لايخفي ما في آراء هذه الطائفة الضالة من الاختلال مع سلوكهم طريقا ليس يفيد اليقين بوجه ، فإن للتخاطبات مناسبات ترد بمطابقتها ، فلا سبيل إلا إلى الاستدلال و تأويل ما يبدي بظاهره لفقاً إلى ما يفيد الكمال ، و إذا صح التأويل للبرهان في شيء صح في بقية الأشياء ؛ حيث لا فرق بين برهان و برهان و لا لفظ و لفظ . فافهم و لا تكن من الممترين الضالين .

.... فيجب أن يفوض علم النصوص إلى الله تعالى على ما هو دأب السلف...

((فيجب أن يفوض علم النصوص إلى الله تعالى علي ما هو دأب السلف)) : و هو مذهب الأئمة الأربعة و محمد بن الحسن و أبي يوسف ، قالوا : قد تثبت الروايات في هذا و نؤمن بها و لايتوهم و لايقال : كيف ؟ . قال الحافظ أبو عيسى الترمذي : هكذا روي عن مالك بن أنس و سفيان بن عيينة و عبد الله بن مبارك ، قالوا في هذه الأحاديث : " أمرّوها بلا كيف " بصفة الأمر من الإمرار أي أجروها على ظاهر ها و لاتعرضوا لها بتأويل و لاتحريف ؛ بل فوضوا الكيف إلى الله سبحانه .

قول الحافظ الذهبي يقصم ظهر ابن قيم وابن تيمية

قال الحافظ الذهبي في "كتاب العلو" : فإن أحببت يا عبد الله الإنصاف فقف مع نصوص القرآن و السنة ثم انظر إلى ما قاله الصحابة و التابعون و أئمة التفسير في هذه الآيات . و ما حكوا من مذاهب السلف إلى أن قال : فإننا على اعتقاد صحيح و عقدمتين من أن الله تعالى و تقدس اسمه لا مثل له و أن إيماننا بما ثبت من نعوته كإيماننا بذاته المقدس ، إذ الصفات تابعة للموصوف ؛ فنعقل وجود الباري و نميز ذاته المقد س عن الأشباه من غير أن نعقل الماهية ، فكذلك القول في صفاته نؤمن بها و نتعقل وجودها و نعلمها في الجملة ، من غير أن نتعقلها أو نكيفها أو نمثلها بصفات خلقه ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ، فالاستواء - كما قال مالك الإمام و جماعة - معلوم ، و الكيف مجهول ، هذا كلامه بلفظه .

و هذا يقصم ظهر ابن قيم و ابن تيمية ، و نقل عن الوليد بن مسلم قال : سألت الأوزاعي ، و مالك بن أنس ، و سفيان الثوري ، و الليث بن سعد عن الأحاديث التي فيها الصفات ، فكلهم قالوا : لي : " أمِرّوها كما جاء ت بلا تفسير " .

.... إيثاراً للطريق الأسلم أو يأول بتأويلات صحيحة على ما اختاره المتأخرون دفعا لمطاعن الجاهلين و جذبا لضبع القاصرين سلوكا للسبيل الأحكم ولايشبهه شيء ....

((إيثاراً للطريق الأسلم)) : يعني أسلم للعوام التي لاتحتمل عقولهم دقائق الكلام حتى لو سألوا عن هذه الآيات و الأخبار المتشابهة و تكلفوا في طلب تأويلها زجروه . ((أو يأول بتأويلات صحيحة على ما اختاره المتأخرون)) : اللائق بأهل العلم و النظر . يعني إما أن يفوض علم النصوص إلى الله سبحانه و هو مذهب السلف و قول من أوجب الوقف على الله في قوله : ﴿ و ما يعلم تأويله إلا الله ﴾ و إما أن تؤول و هو مذهب الخلف . و قول من عطف قوله : ﴿ و الراسخون في العلم ﴾ على الله .

التفويض مع التنزيه مذهب جمهور السلف والتأويل مع التنزيه مذهب جمهور الخلف

و الحاصل : أن التفويض مع التنزيه مذهب جمهور السلف لانتفاء الضرورة في عهدهم . و هو اختيار إمام الحرمين في " النظامية " و التأويل مع التنزيه مذهب جمهور الخلف ؛ حيث أن لهم ضرورة التأويل لكثرة الساعين في الضلال في زمنهم . و هو اختيار إمام الحرمين في " الإرشاد " . و ليس بين الفريقين خلاف حقيقي لأن كليهما منزه .

((دفعا لمطاعن الجاهلين)) : يعني لدفع تمسكات المبتدعة من الحشوية و المجسمة و المشبهة . ((و جذبا لضبع القاصرين)) : يعني قطعا بعضدهم و ترعا إلى جانب الحق و الصواب . ((و سلوكا للسبيل الأحكم)) : لأنه أقوى في دفع المخالفين و جذب القاصرين من التفويض .

الباري سبحانه لايشبهه شيء والرد على قول ابن تيمية في الكواكب الدراري

((و لايشبهه شيء)) : و إنه قد ثبت بالعقل و النقل . قال الله سبحانه : ﴿ ليس

كمثله شيء ﴾ فليس له مثل معقول و لا دلت عليه العقول . فمن المحال أن يضبطه اصطلاح . فكما أن ذاته لايشابه ذات شيء من المخلوقات كذلك ما ينسب إليه سبحانه لايشابه شيئا مما ينسب إليها . أقول : و من عادة ابن تيمية تهوين شأن التشبيه . يقول في الكواكب الدراري : ليس في كتاب الله و لا سنة رسوله و لا كلام أحد من الصحابة و التابعين و لا الأكابر من أتباع التابعين . ذم المشبهة . و نفي مذهب التشبيه و نحو ذلك . و إنما اشتهر ذم هذا من جهة الجهمية . لم يتل هذا الرجل قوله سبحانه : ﴿ ليس كمثله شيء ﴾ و قوله : ﴿ أ فمن يخلق كمن لايخلق ﴾ و هذا السخيف هو الذي يروي عن ابن راويه في موضع آخر من ذلك الكتاب من وصف الله . فشبه صفاته بصفات أحد من خلقه فهو كافر بالله العظيم . و يروي أيضاً عن نعيم بن حماد في موضع آخر و هو من أئمتهم بل يروي عن الإمام أحمد بن حنبل نفسه : لايشبهه شيء من خلقه في موضع آخر من ذلك الكتاب ، و هذا مما يدل على وقاحته البالغة و قلة دينه ، و يدل على قلة عقل الرجل من تناقضه في كتاب واحد ، و الله انتقم منه بهذا الكذب .

قول ابن تيمية في التسعينية والرد عليه

ثم انظر قول ابن تيمية في " التسعينية " : أما قول القائل الذي نطلب منه أن ينفي الجهة عن الله سبحانه و التحيز ، فليس في كلامي هذا اللفظ لأن إطلاق هذا اللفظ نفيا و إثباتا بدعة ؟ أقول : و هذه منه مغالطة فإن ما لم يثبته الشرع في الله فهو منفي قطعا ، لأن الشرع لم يسكت عما يجب اعتقاده في الله ، و قوله سبحانه : ﴿ ليس كمثله شيء ﴾ ، نص في الجهة عنه سبحانه إذ لو لم تنف عنه نفي الجهة لكانت له أمثال لاتحصى ، ثم انظر في منهاجه ، قوله : فثبت أنه في الجهة على التقديرين لتعلم كيف رماه الله بقلة الدين و قلة الحياء في آن واحد ، و قد ذكر ابن الحجر الهيثمي في " الفتاوى الحديثية " كثيراً من شواذ ابن تيمية ، و قال عنه : عبد خزله الله و أخزاه و أصمه و أعماه ، و ابن قيم يسايره في شواذه كلها حيا و ميتا ، و يقلده فيها تقليدا أعمى في الحق و الباطل ، و يظهر مبلغ تهافته و اضطرابه لمن طالع "شفاء العليل " له بتبصر ، و نونيته بتعمق ، و " نونية " ابن قيم هذه أبشع كتبه و أبعدها غورا في

الضلال و أشنعها إغراء للحشوية ضد أهل السنة ، و هي في الواقع كتاب في الشرك و الكفر و للحافظ التقي السبكي الكبير فضل مشكور و عمل مبرور في الرد على ابن قيم و شيخه في شواذهما المردية ، جزى الله علماء أصول الدين خيراً . فإن لهم فضلا جسيما في صيانة عقائد المسلمين بأدلة ناصعة مدى القرون أمام كل فرقة زائغة ضالة .

قول صاحب الدرر المضيئة في ابن تيمية

و كذلك قال صاحب "الدرر المضيئة" : قد أحدث ابن تيمية ما أحدث في أصول العقائد و نقض من دعائم الإسلام و الأركان و المعاقد بعد أن كان مستترا بتبعة الكتاب و السنة مظهراً أنه داع إلى الحق هاد إلى الجنة ؛ فخرج عن الإتباع إلى الابتداع ، و شذ عن جماعة المسلمين بمخالفة الإجماع ، و قال بما يقتضي الجسمية و التركيب في الذات المقدس ؛ و بأن الافتقار إلى الجزء ليس بمحال ، و قال بحلول الحوادث بذات الله سبحانه ، و أن القرآن محدث تكلم الله به بعد أن لم يكن ، و أنه يتكلم و يسكت ، و يحدث في ذاته الإرادات بحسب المخلوقات ، و تعدى في ذلك استلزام قدم العالم بالقول بأنه لا أول للمخلوقات ، فقال بحوادث لا أول ، فأثبت الصفة القديمة حادثة و المخلوق الحادث قديما و لم يجمع أحد هذين القولين في ملة من الملل و لا نحلة من النحل ، فلم يدخل في فرقة من الفرق الثلاث و السبعين التي افترقت عليها الأمة ، و كل ذلك دان كفراً شنيعاً مما تقل جملته بالنسبة إلى ما أحدث في الفروع ، فإن ملتقى الأصول عنه وفاهم ذلك منه هم الأقلون ، و الداعي إليه من أصحابه هم الأرذلون ، و إذ حققوا في ذلك أنكروه و أما ما أحدثه في الفروع فأمر قد عمت به البلوى و قد بث دعاته في أقطار الأرض نشر دعوته السخيفة ، و أضل بذلك جماعة من العوام و من العرب و الفلاحين و لبس عليهم . هذا كلامه بلفظه . أقول : و لم يكن بعض علماء الحق لهما إلا بغضا في الله ، شأنهم هكذا مع كل زائغ ، و من حمل ذلك على الحسد لم يعرف سيرة الرادين عليهما[١]. قال الشارح قدس سره في تفسير المشابهة :

(١) هذا الرد و النقد عليهما من العلماء الكبار لشواذهما في أصول الدين .

.... أي لايماثـله ....

شرح قول المصنف: لايماثله شيء بألطف وجه

((أي لايماثله)) : و اعلم : المثلان : هما الأمران المتساويان في جميع صفات النفس ، و هي التي لاتقرر حقيقة الذات بدونها . فالمتساويات في بعض صفات النفس أو في العرضيات ، و هي الصفات الخارجة عن حقيقة الذات ليسا بمثلين ، فزيد مثلا إنما يماثله من ساواه في جميع صفاته النفسية و هي كونه حيوانا ذا نفس ناطقة أي مفكرة بالقوة ؛ أماما ساواه في بعضها كالفرس الذي ساواه في مجرد الحيوانية فقط فليس مثلا له ، و كذا ما ساواه في الصفات العرضيات كالبياض الذي ساواه في الحدوث و صحة الرؤية و نحو ذلك فليس أيضاً مثلا له . فإذا عرفت حقيقة المثلين فقد عرفت فيما تقدم أن العالم كله منحصر في الأجرام و الأعراض ، و هي المعاني التي تقوم بالأجرام ، و لا شك أن من صفات نفس الجرم التحيز . أي أخذه قدرا من الفراغ ؛ بحيث يجوز أن يكون في ذلك القدر أو يتحرك عنه و من صفات نفسه قبول للأعراض أي للصفات الحادثة من حركة و سكون و اجتماع و افتراق و ألوان و أغراض و نحو ذلك و من صفات نفسه التخصيص ببعض الأمكنة ، و هذه الصفات كلها مستحيلة على الله سبحانه : فيلزم أن لايكون جرماً . و أما العرض فمن صفات نفسه قيامه بالجرم و من صفات نفسه وجوب العدم له في الزمان الثاني لوجوده ؛ بحيث لايبقى أصلا ، و هذا كله مستحيل على الله عز و جل ، فليس إذن بعرض لأنه يجب قيامه بنفسه على ما عرفت تفسيره فيما سبق ، و يجب له القدم و البقاء فلايقبل العدم أصلا ، و بالجملة فكل ما سواه يلزمه الحدوث ، و الافتقار إلى المخصص و يجب له الوجود ، و الغني المطلق : فيلزم إذن أن يكون الله سبحانه مبائنا لكل ما سواه أيا كان ذلك الغير جرماً أو عرضاً فلايشبهه شيء من الكائنات مطلقا .

.... أما إذا أريد بالمماثلة الاتحاد في الحقيقة فظاهر و أما إذا أريد بها كون الشيئين بحيث يسد أحدهما مسد الأخر أي يصلح كل واحد منهما لما يصلح له الأخر فلأن شيئا من الموجودات لايسده تعالى في شيء من الأوصاف فإن أوصافه من العلم و القدرة و غير ذلك أجلّ و أعلى مما في المخلوقات بحيث لا مناسبة بينهما ....

((أما إذا أريد بالمماثلة الاتحاد في الحقيقة)) : يعني في الحقيقة النوعية ، و هو أن يشترك الأمران في جميع الذاتيات ، و لايختلفان إلا بالعوارض المشخصة ، ((فظاهر)) : لان المماثلة بهذا المعنى تستلزم تعدد الواجب ، و تستلزم التركيب و ذا يستلزم الافتقار و الإمكان و الحدوث ، و أيضاً قال الحافظ سراج الدين البلقيني : إنه لا سبيل للعقول إلى العلم بحقيقة الله سبحانه و قد سبق تحقيقه .

الباري سبحانه لايوصف علمه وقدرته وسمعه وبصره بما يوصف به المخلوق

((و أما إذا أريد بها كون الشيئين بحيث يسد أحدهما مسد الآخر ، أي يصلح كل واحد منهما لما يصلح له الآخر ، فلأن شيئا من الموجودات لايسد تعالى في شيء من الأوصاف فإن أوصافه من العلم و القدرة و غير ذلك أجل و أعلى مما في المخلوقات)) : فلايكون الله سبحانه مثلهم في حياته و علمه و قدرته و إرادته و سمعه و بصره و كلامه و تكوينه ، و لايكونون مثله سبحانه .

((بحيث لا مناسبة بينهما)) : قال أرباب البصائر : ليس مثل ذاته ذات و لا مثل صفته صفة من جميع الوجوه إلا من جهة موافقة اللفظ ، و كما لايجوز أن يظهر من مخلوق صفة قديمة ، كذلك يستحيل أن يظهر من الذات الذي ليس كمثله شيء صفة حديثة ، و قالوا : كل ما هو من صفات الممكن هو مسلوب من جناب القدس ، و ليس كمثله شيء لا في الذات و لا في الصفات ولا في الأفعال فافهم .

.... قال في البداية : و إن العلم منا موجود و عرض و علم محدث و جائز الوجود و يتجدد في كل زمان فلو أثبتنا العلم صفة الله تعالىٰ لكان موجود او صفة قديمة و واجب الوجود و دائما من الأزل إلى الأبد فلايماثل علم الخلق بوجه من الوجوه هذا كلامه . فقد صرح بأن المماثلة عندنا إنما يثبت بالاشتراک في جميع الأوصاف حتى لو اختلفا في وصف واحد انتفت المماثلة و قال الشيخ أبوالمعينْ في التبصرة : إنا نجد أهل اللغة لايمتنعون من القول بأن زيدا مثل لعمرو في الفقه إذا كان يساويه فيه و يسد مسده في ذلک الباب و إن كانت بينهما مخالفة بوجوه كثيرة و ما يقوله الأشعري من انه لا مما ثلة إلا بالمساواة من جميع الوجوه فاسد ؛ لأن النبي ﷺ قال : الحنطة بالحنطة مثلا بمثل و أراد الاستواء في الكيل لا غير و إن تفاوت الوزن و عدد الحبات و الصلابة و الرخاوة ....

((قال في البداية :)) : تائيد لقوله : لا مناسبة بينهما ، ((إن العلم منا موجود)): على ما تحقق عند المحققين أنه صفة قائمة بالنفس منضمة إليها ، و هي بصفاتها الانضمامية موجودة في الخارج بوجوب وجودها شيء الاتصاف الانضمامي في ظرفه ؛ مع أنه يترتب عليه الآثار مثل التميز و الانكشاف فله وجود حاذ حذوا لوجود الخارجي ، و المتكلمون لاينكرونه ، ((و عرض و علم محدث و جائز الوجود و يتجدد في كل زمان)) هو ما ذهب إليه الشيخ من عدم بقاء الأعراض ((فلو أثبتنا العلم صفة للّه تعالى لكان موجود او صفة قديمة ، و واجب الوجود و دائما من الأزل إلى الأبد فلايماثل علم الخلق بوجه من الوجوه هذا كلامــه)) : فسبحانه لايوصف علمه و قدرته و سمعه و بصره بما يوصف به المخلوق و لا حقيقته و كذلک علوه و استواءه إذ الصفة تتبع الموصوف فإذا كانت حقيقة الموصوف ليست من جنس حقائق سائر الموصوف ؛

فكذلك حقيقة صفاته . و من المعلوم أن صفات كل موصوف تناسب ذاته و تلازم حقيقته . فمن لم يفهم من صفات الرب سبحانه الذي ليس كمثله شيء إلا ما يناسب المخلوق فقد ضل في عقله و دينه . و العلم بكيفية الصفة مسبوق بالعلم بكيفية الموصوف . فكيف يمكن أن نعلم كيفية صفة لموصوف لم نعلم كيفيته ؟ فأجهل الناس للحق من يشبه من ليس كمثله شيء بالمخلوق المصنوع في شيء من ذاته و صفاته و أفعاله . قال الله سبحانه : ﴿ سبحان ربك رب العزة عما يصفون ﴾ و في هذا غاية الحث على كثرة التنزيه و دوامه فإنه سبحانه تنزه في ذاته و صفاته عن العديل و النظير فحاصل البداية قوله سبحانه : ﴿ ليس كمثله شيء ﴾ رد لقول المشبهة الذين يشبهون الخالق بالمخلوق . و المشهور من استعمال هذا اللفظ عند علماء السنة المشهورين . أنهم لايريدون بنفي التشبيه نفي الصفات بل مرادهم أنه لايشبه المخلوق في أسمائه و صفاته و أفعاله . و صفاته كلها خلاف صفات المخلوقين . يعلم لا كعلمنا و يقدر لا كقدرتنا .

قول القاضي الشوكاني في الرد على المجسمة والمعطلة

قال القاضي الشوكاني في " التُحف في مذاهب السلف " : هذه الكلمة " ليس كمثله شيء " دلت على نفي المماثلة في كل شيء . فيدفع بهذه الآية في وجه المجسمة و تعرف به الكلام عند وصفه سبحانه بالسميع و البصير و عند ذكر السمع و البصر و اليد و الاستواء و نحو ذلك ؛ مما اشتمل عليه الكتاب و السنة . فتقرر بذلك الإثبات لتلك الصفات لا على وجه المماثلة و المشابهة للمخلوقات ؛ فيدفع به جانبي الإفراط و التفريط . و هما المبالغة في الإثبات المفضية إلى التجسيم و المبالغة في النفي المفيضة إلى التعطيل . فخرج من بين الجانبين غلو الطرفين و حقيقة مذهب السلف الصالح ؛ و هو قولهم بإثبات ما أثبته الله لنفسه من الصفات على وجه لايعلمه إلا هو فإنه القائل ليس كمثله شيء و هو السميع البصير.

اختلفوا في ان المماثلة هي الاشتراک في جميع الأوصاف أو في بعض الأوصاف

ثم لما اختلفوا في أن المماثلة هي الاشتراک في جميع الأوصاف أو في بعض الأوصاف فقال : ((فقد صرح بأن المماثلة)) : يعني بين الشيئين ، ((عندنا)) : يعني مشائخ الأشاعرة ، ((إنما يثبت بالاشتراک في جميع الأوصاف حتى لو اختلفا في وصف واحد انتفت المماثلة)) : هذا ما ذهب إليه شيخ مشائخ الأشاعرة و اختاره القاضي الشوكاني في " دستور العلماء " و قال : إن المماثلة إنما تثبت بالاشتراک في جميع الأوصاف حتى لو اختلفا في وصف لاتثبت المماثلة ، و ذهب مشائخ الحنفية الماتريدية إلى أن المماثلة هي الاشتراک بين الشيئين في بعض الأوصاف ، و من لازم الاشتراک فيهما أمران : أحدهما الاشتراک فيما يجب و يجوز و يمتنع ، و ثانيهما أن يسد كل من المثلين مسد الآخر فقال : ((و قال الشيخ أبوالمعين في التبصرة)) : أحد عظماء الحنفية صاحب " تبصر الأدلة " و " تمهيد قواعد التوحيد " و" بحر اكلام " و غيرها في التبصرة يعنى في تبصر الأدلة راداً على الأشاعرة : ((إنا نجد أهل اللغة لايمتنعون من القول بأن زيداً مثل لعمرو في الفقه)) : يعني في التدريس و الإفتاء ، ((إذا كان يساويه فيه و يسد مسده في ذلک الباب و إن كانت بينهما مخالفة بوجوه كثيرة)) : من الأوصاف البدنية و الأخلاق الروحانية و في النور اللامع للإمام الناصري ، قال سيف الحق أبوالمعين النسفي : لانقول ((و ما يقوله الأشاعرة من أنه لا مماثلة إلا بالمساواة في جميع الوجوه فاسد)) : جميع الأوصاف ؛ بل نقول يجوز أن يكون الشيء مماثلا للشيء من وجه مخالفا له من وجه فإنا نجد أهل اللغة لايمتنعون من القول بأن زيداً مثل عمرو في اللغة إذا كان مساويه فيها و إن كان بينما مخالفة كثيرة ؛ و لذا قال النبي ﷺ : الحنطة بالحنطة مثلا بمثل أراد به الاستواء في الكيل دون العدد و الصلابة و الرخاوة ((لأن النبي ﷺ قال : الحنطة بالحنطة مثلا بمثل و أراد الاستواء في الكيل لا غير ، و إن تفاوت الوزن و عدد الحبات و الصلابة و الرخاوة)) : يعني و الدليل على إرادة النبي ﷺ الاستواء في الكيل لا مطلق الاستواء .

.... و الظاهر أنه لا مخالفة لأن مراد الأشعري المساواة من جميع الوجوه فيما به المماثلة كالكيل مثلا و على هذا ينبغي ان يحمل كلام صاحب البداية أيضا و إلا فاشتراك الشيئين في جميع الأوصاف و مساواتهما من جميع الوجوه يرفع التعدد فكيف يتصور التماثل و لايخرج عن علمه و قدرته شيء لأن الجهل بالبعض و العجز عن البعض نقص و افتقار إلى مخصص ....

((و الظاهر أنه مخالفة)) : إشارة إلى التطبيق و دفع الاختلاف يعني لا خلاف في الواقع بين مذهب الشيخ و اللغة و الحديث و لا بين عبارة صاحب البداية و اللغة و الحديث ، ((لأن مراد الأشعري)) : يعني بالمساواة من جميع الوجوه ، ((المساواة من جميع الوجوه فيما به المماثلة كالكيل مثلا)) : يعني لا في الأوصاف كلها فإنه غير معقول بين الشيئين ، ((و على هذا ينبغي أن يحمل كلام صاحب البداية أيضاً و إلا)) : و إن لم يحمل و لم يصرف إليه فلايصح عبارته و مذهبه ، ((فاشتراك الشيئن في جميع الأوصاف)) : هذا ناظر إلى عبارة البداية ، ((و مساواتهما من جميع الوجوه)) : هذا ناظر إلى عبارة الشيخ ((يرفع التعدد)) : لأن من جملة الوجوه التشخص فلو اشتركا فيه ارتفع الاثنينية ، ((فكيف يتصور التماثل)) : لأنه إنما يكون بين الشيئين فافهم .

لايعزب عن علمه مثقال ذرة و الرد على الفلاسفة الدهريه ردا مشبعا

((و لايخرج عن علمه و قدرته شيء)) : فالله جل جلاله عالم بجميع الموجودات و المعدومات و الكليات و الجزئيات و لايعزب عن علمه مثقال ذرة في العلويات و السفليات و هذا هو الحق المبين . قد اتفق جمهور العقلاء على أن الله سبحانه عالم بما يجري في ملكه إلا طائفة رذيلة من سفهاء الفلاسفة : لأنه سبحانه فاعل بالاختيار في جميع الأشياء و الفاعل المختار يجب أن يعلم ما يقصد إيجاده . أما المقدمة الأولى

فلأنه لو كان موجبا بالذات لكان أثره لازما لوجوده فيكون قديما أزليا و إلا لكان صدوره في وقت دون وقت ترجيحا من غير مرجح فيلزم قدم العالم ، و أيضاً لو كان موجبا بالذات لزم من دوامه دوام معلوله ، و من دوام معلوله دوام معلول معلوله ، فيلزم دوام جميع الآثار الصادرة عنه ، و هو محال عند جميع العقول ، فإن الضرورة تشد بتغير جميع الموجودات الممكنة تغيراً لاشک فيه . و أما المقدمة الثانية فلأن الاختيار لايتحقق إلا مع العلم فإن القاصد إلى إيجاد الشيء إنما يقصد إلى إيجاده بعد علمه و هذا ضروري لا شک فيه ، و لأنا بينا : أنه سبحانه عالم مطلقا فلا محالة أن يكون عالما بجميع الأشياء من الموجودات و المعدومات لايعزب عن علمه مثقال ذرة في العلويات و السفليات من الكليات و الجزئيات فتأمل . و لاتكن من الممترين .

((لأن الجهل بالبعض و العجز بالبعض نقص)) : و هو محال في جناب الحق قال الله سبحانه : ﴿ الملک القدوس ﴾ و القدوس من أسمائه سمى نفسه بذلک ليرشدک إلى تقدسه فالقدوس هو المنزه من النقائص و العيوب .

وقول الحافظ عز الدين بن عبد السلام

قال الشيخ[١] المحدث الحافظ الحجة " عز الدين بن عبد السلام " : و أسمائه مندرجة في أربع كلمات ، الكلمة الأولى قوله : " سبحان الله " معناها في كلام العرب التنزيه و السلب ؛ فهي مشتملة على سلب النقص و العيب عن ذات الله و صفاته فما كان من أسمائه سلبيا فهو مندرج تحت هذه الكلمة كالقدوس و هو طاهر من كل عيب . و الكلمة الثانية " الحمدلله " و هي مشتملة على إثبات ضروب الكمال لذاته و صفاته فما كان من أسمائه متضمنا للإثبات كالعليم و القدير و السميع و البصير فهو مندرج تحت الكلمة الثانية ، فقد نفينا بقولنا " سبحان " كل عيب عقلناه و كل نقص فهمناه

(١) طالع هذا في الطبقات الشافعية للسبکی ٥/٨٦

و أثبتنا بالحمد لله كل كمال عرفناه ، و كل جلال أدركناه انتهى كلامه الشريف بحروفه . فلا وجه إلا القول بأحد الأقوال إما أن يقال : الباري سبحانه لايعلم شيئا البتة ، و هذا من المحال الشنيع عند جميع العقلاء من أبناء آدم ، و إما أن يقال : يعلم بعض الأشياء دون بعض و هذا الذي لايليق بكمال الجلال لأن نسبة الله سبحانه إلى جميع الأشياء على السواء فيكون علمه بالبعض دون البعض ترجيح بلامرجح ، لو اختص عالميته بالحض دون البعض لكان اختصاص ذلك البعض بشيء أوجب اختصاص علمه به فيكون كماله مفتقراً و محتاجاً إلى الغير فيكون ناقصا بذاته ، و إما أن يقال يعلم جميع الأشياء و المعلومات من الكليات و الجزئيات و هذا هو الحق و الصواب و به نعتقد ، فتدبر.

لايخرج عن قدرة الباري سبحانه شيء من مخلوقاته

و لايخرج عن قدرته شيء يعني من مخلوقاته و مصنوعاته ، و أما الواجبات و الممتنعات فمستثناة عن المقدورية عقلا و إجماعا فلايدخل تحت القدرة لعدم صلوحها للمقدورية فالله سبحانه قادر على جميع المقدورات ، و أن جميع الحادثات واقعة بقدرة الله سبحانه ، و ذلك لأن جميع المقدورات مساوية في المقدورية لأن المصحح للمقدورية الإمكان إذ لو رفعناه لبقي ، إما الوجوب أو الامتناع ، و مما يمتنعان من المقدورية و الإمكان مفهوم مشترك بين جميع الممكنات ؛ فوجب استواء جميع الممكنات في المقدورية و نسبة ذاته إلى كل المقدورات في اقتضاء القادرية واحدة ؛ لأنها تقتضيها مطلقا فوجب كونه سبحانه قادرا على جميع المقدورات من الإبداع و الإنشاء و الإعدام ، و هذا على الحقيقة لايكون إلا الله سبحانه أبدع المكونات العلويات و السفليات الجليات و الخفيات أبدعها بقدرة ، و رتبها على اختلاف الأطوار بحكمة فكل ما برز فهو مقهور الوجود بكن ، و كل ما انعدم فهو مقهور العدم بكن و لا شريك

له في الخلق و التدبير " لأن العجز عن البعض نقص " و كل نقص و عيب محال في جنابه و قد سبق آنفا دليله ، و أيضا أنه سبحانه لو لم يكن قادرا على جميع المصنوعات كان عاجزا عن بعضها بالضرورة فلايكون إلٰها قادراً واجباً ((و افتقار إلى مخصص)) : و ذلک لأن المقدورات لما تساوت في المقدورية و اقتفى ذاته القادرية ، فلو اختصت قادريته بالبعض دون البعض لافتقرت إلى مخصص فيكون الله سبحانه في كماله مفتقراً إلى الغير ، ناقصا بذاته ، و الله سبحانه منزه عن الافتقار ، قال الله سبحانه : ﴿ الملک القدوس ﴾ فالملک من أسمائه ، و قال : ﴿ عند مليک مقتدر ﴾ و هو صفة مبالغة في الملک فالملک هو المستغنی عن كل شيء و يفتقر إليه كل شيء و نافذ حكمه في مملكته طوعاً أو كرهاً ، فترى الملوک الجبابرة مع جبروتهم يخضعون و يتذللون له جل جلا له و لهذا تتمات ليس هذا المقام مقامها .

.... مع أن النصوص القطعية ناطقة بعموم العلم و شمول القدرة فهو بكل شيء عليم و على كل شيء قدير لا كما يزعم الفلاسفة من أنه لايعلم الجزئيات ولا يقدر على أكثر من واحد ....

((مع أن النصوص القطعية)) : من الآية القرآنية . ((ناطقة بعموم العلم و شمول القدرة)) : قال الله سبحانه :

هو بكل شيء عليم والبرهان عليه

((فهو بكل شيء عليم)) : من الواجبات كذاته و صفاته و الجائزات كذوات المخلوقات و صفاتها و أفعالها و بعثة الأنبياء و المستحيلات كالشريک و الولد . فيعلم أنه لا شريک له و لا ولد و لا صاحبة و لايعلم ثبوت ذلک و إلا انقلب العلم جهلا لأن اعتقاد ثبوت المحال جهل . و ليس في قولنا : إنه لايعلم ثبوت ذلک نفي للعلم من أصله : حتى يلزم منه محال و لاتقصير للعلم بإخراج بعض متعلقاته حتى يكون محالا أيضا بل هي نفي تسمية الجهل علماً لأن العلم ينكشف به الأمر على ما هو عليه فهو تابع للمعلوم فلايدخل فيه شيء مما ليس بحق بأن يصيره حقا لأن كون غير الحق حقا هو عين الجهل . و لايخرج عنه شيء بوجه الحق و إلا كان قصوراً في العلم بإخراج بعض متعلقاته ؛ فيلزم الجهل . و حاصله : أن العلم يتعلق بكل أمر على الوجه اللائق و نفي تعلقه بالوجه غير اللائق تنزيه لاتنقيص و كمال لا محال . و إذا علمت أن العلم يتبع المعلوم ؛ تعلم أن الله سبحانه يعلم الشيء على ما هو عليه فيعلم الحق أنه الحق و يعلم الباطل أنه باطل و يعلم الواجب أنه لاينتفي . و المستحيل أنه لايثبت و الممكن أنه ممكن و جميع ما يتطرق إليه من أوجه الجواز . و يعلم أن الواقع منها الشيء الفلاني . و أن غيره لايقع و يعلم أنه متصف بكمالات لا نهاية لها و يعلم أنه ليس متصفا بأضدادها . فتأمل .

وهو على كل شيء قدير والبرهان عليه

((و على كل شيء قدير)) : إذ يستحيل عليه سبحانه العجز عن ممكن ما أي ممكن جرماً كان أو عرضاً أو غيرهما فيشمل قدرته جميع الممكنات مثل خلق السماء و الأرض و الجنة و النار و إيجاد مثل هذا العالم بل أحسن منه .

و لهذا اعترض البقاعي على الغزالي في قوله : " ليس في الإمكان أبدع مما كان بأن فيه نسبة العجز إليه سبحانه و غاية الاعتذار بأن المراد أنه لايمكن أن يوجد أبدع من هذا العالم لعدم تعلق قدرة الله و إرادته بإيجاده و لو شاء و أراد أوجد أبدع منه " ، فليس في كلامه ما يقتضي نسبة العجز إليه فلايتوهم ما توهمه البقاعي .

اعتراض البقاعي على الغزالي و غاية الاعتذار عنه

و من ههنا يظهر بطلان قول من قال بامتناع مثل سيدنا و نبينا محمد ﷺ عقلا للأخبار الدالة على أن الله تعالى لايخلق بعده نبياً و هو خاتم النبيين ، و وجه البطلان : أن نبينا و رسولنا محمداً ﷺ ممكن و مثل الممكن ممكن كما يشعر به قولهم : إن القادر على الشيء قادر على مثله كما في شرح المواقف و غيره من الكتب الكلامية ؛ فلابد أن يكون مثله ممكناً ، و الممكن لايخرج عن الإمكان بعلم أو خبر و قد عرفت أن قدرته سبحانه واحدة عامة التعلق بجميع الممكنات ، إذ لو اختصت ببعضها دون بعض لافتقرت إلى مخصص فتكون حادثة و هو محال على الله سبحانه ، فلو اتصف بالعجز عن ممكن ما لانتفي عموم الواجب للقدرة بل و يلزم عليه نفي القدرة أصلا لاستحالة اجتماع الضدين و هما القدرة و العجز . إن قلت : إن القدرة على تقدير اتصافه بالعجز عن ممكن متعلقة بشيء غير الشيء الذى تعلق به العجز و هذا لايوجب اجتماع الضدين ؟ قلت : العلة في تعلق القدرة بالممكنات الإمكان و حينئذ فهي تتعلق بكل شيء ممكن فثبوت العجز عن ممكن

يلزم عليه اجتماع الضدين العجز و القدرة ، و إذا ثبت العجز ارتفعت القدرة ، و الحاصل : أن هذا المعجوز عنه ممكن ، و كل ممكن تتعلق به القدرة ينتج هذا المعجوز عنه مقدور عليه و هذا يلزم عليه اجتماع القدرة و ضدها .

وبطلان قول من قال بامتناع مثل سيدنا محمد ﷺ

و بعد هذا لاتبقى مسئلة إمكان النظير محل النزاع بين مشائخنا[١] الماتريدية أصلا، و سئل بعضهم عمن قال : لايقدر الله سبحانه على أن يخرجني من مملكته هل يكفر أولا : فأجاب بأنه لايكفر لأن خروجه من مملكته تعالى مستحيل لعدم إمكان وجود مملكته لغيره ليخرجه إليها ، و القدرة لاتتعلق بالمستحيل فلا خير في ذلك كما لا خير في أن يقال : لايقدر الله تعالى على أن يتخذ ولداً أو زوجةً ، و من المقرر أن العجز إنما يتعلق بما تتعلق به القدرة و هو المكنات ، و حيلئذ فلايوصف الله سبحانه بالعجز لعدم تعلق قدرته بالواجبات كذاته و صفاته و المستحيلات كولد أو شريک لأن الواجبات و المستحيلات ليستا متعلقتين بالعجز ، فافهم . و بالله التوفيق و منه الوصول إلى التحقيق .

وبعد هذا التدقيق لاتبقى مسئلة إمكان النظير محل نزاع بين العلامة الشهيد وبين افضل المحققين فضل حق الخير آبادي

((لا كما يزعم الفلاسفة من أنه لايعلم الجزئيات)) : و ضل من زعم من الفلاسفة أنه سبحانه يعلم الجزئيات على وجه الكلي لا الجزئي ، قالوا : إن للعالم محدثاً مبدعا أزلياً واجباً بذاته عالما بجميع معلوماته على نعت أسباب الكلية ، و هو أن يعلم الجزئي بماله من معاني الكلية دون تعلقه بزمان معين ، صرح به نظام الملک في رسالة العلم ، و احتجوا بأن الجزئيات في معرض التغير فالعلم بها أيضاً كذلک لأنه تابع للمعلوم و مثال له ، فإذا كان المعلوم متغيرا كان مثاله و حكايته متغيراً لكونه

(١) لشيخ مشائخنا إسماعيل الشهيد العلامة والشيخ فضل حق الخير آبادي .

مطابقاً له . و إلا لم يكن علما - يعني- احتجوا بأمور فاسدة : منها : أن ذلك يؤدي إلى محال و تغـير العلم . فإن الجزئيات زمانية تتغـير بتغـير الزمـان و الأحوال . و العلم تابع للمعلومـات في الثـبات و التغـير . فيلزم تغـير علمه . و العـلم قائم بذاتـه فتـكون محـلا للحوادث . و الجواب : أن التغـير إنما وقع في الإضـافية أن العلم إما التـعلق أو معنى ذو تعلق . و على التقديرين لايقع التغـير إلا في التـعلق و التغـير في النسب لايوجب التغـير في الذات و لا في شيء من الصفات كما في المعية وهـذا مثل رجل قام عن يمين الأسطـوانة . ثم عن يسارها . ثم أمامـها . ثم خلفـها . فالـرجل هو الذي يتـغـير و الأسطوانة بحالـها . فالله سبحانه عالم بما كنا عليه أمس . و بما نحن عليه الآن . و بما نكون عليه غداً . و ليس هذا جزأ عن تغير علمه بل التغير جار على أحوالها . و هو سبحانه عالم في جميع الأحـوال على حد واحد .

و أيضاً إن الواجب الوجود خالق المخلوقات كلها و قادر على إيجادها . و إذا تقرر ذلك لم يختص علمه في تعلقه بمعلوم دون معلوم لوجوب قدمه المنافي للتخصيص . فثبت أنه يعلم الكليات لأنها معلومات . و الجزئيات لأنها معلومات أيضاً . و العجب أن الواجب الوجود يريد لإيجاد الجزئيات . و الإرادة للشيء المعين إثباتا و نفياً مشروطة بالعلم بذلك المراد الجزئي .

زعمت الفلاسفة الدهرية أنه سبحانه يعلم الجزئيات على وجه الكل و الرد عليه

و قد أجاب عنه الشارح في شرح المقاصد عند إثبات إدراك بعض الجزئيات للميت راداً على الفلاسفة - و هذا يقصم ظهر الفلاسفة - . يقول : و لما كان إدراك الجزئيات مشروطاً عند الفلاسفة بحصول الصورة في الآلات فعند مفارقة النفس و بطلان الآلات لاتبقى مدركة للجزئيات ضرورة انتفاء المشروط بانتفاء الشرط . و عندنا لما لم تكن الآلات شرطا في إدراك الجزئيات . إما لأنه ليس بحصول الصورة لا في النفس و لا في الحس . و إما لأنه لايمتنع ارتسام صورة الجزئي في النفس . بل الظاهر من قواعد الإسلام أنه يكون للنفس بعد المفارقة إستدراكات متجددة

جزئية و إطلاع على بعض جزئيات الأحوال للأحياء ، لاسيما الذين ما بينهم و بين الميت تعارف في الدنيا ، و لهذا ينتفع بزيارة القبور و الاستغاثة بنفوس الأخيار من الأموات في استنزال الخيرات و استدفاع الملمات .

جواب الشارح عن قول الفلاسفة وهذا كاف لذي الأذهان

قلت : و هذا كاف لذي الأذهان من البراهين العقلية إلا لمن هو مريض القلب بمرض الفلسفة ، و قد ذكر الحجة في تهافت مخالفة الفلاسفة لما عليه أهل الحق في نحو عشرين مسئلة ، و أكفرهم بثلاث : منها : " قدم العالم " ، أقول : و اتبعهم في هذا ابن تيمية و ابن قيم و يقولان بكل صراحة و بكل وقاحة بين المسلمين : " الحوادث لا أول لها في جانب الماضي " ، أقول : و هذا خطأ فاحش ، و منها : إنكار الحشر الجسماني ، و منها : مسئلة العلم بالجزئيات هي المكفرات عنده ، و أن قول ابن رُشْدٍ الحفيد في " تهافت التهافت " و " مناهج الأدلة " ، و قول الفخر في " المطالب العالية " ، و قول الدواني في " شرح العضدية " مما يشير اهتمام الباحث الناظر بتلك المسائل ، و هذه الرسالة اللطيفة ليست مقامها ، فتأمل و لا تكن من الغافلين .

قالوا: قال أرسطو: الواجب الوجود واحد من وجه فلن يصدر عنه إلا واحد وهذا كفر مصرح

((و لايقدر على أكثر من واحد)) : قالوا : قال أرسطو : إنه جل جلاله واحد من كل وجه فلن يصدر عن الواحد من كل وجه إلا واحد ، أقول : و هذا القول كفر مصرح مجرد عند جماهير أهل الحق ، و لا قائل بهذا مطلقا بين الفرق المسلمين من أهل الأديان السماوية الذين علموا من الدين بالضرورة .

رد الشيخ المدقق في الفتوحات على هذا القول

قال الشيخ المدقق في " الفتوحات " راداً على هذا القول : كل خط يخرج من النقطة للمحيط مساو لصاحبه ، و ينتهي إلى نقطة المحيط ، و النقطة في ذاتها ما تزيد

مع كثرة الخطوط الخارجة منها إلى المحيط . فقد صدرت الكثرة عن الواحد العين ، و لم يتكثر هو في ذاته . فبطل قول من قال : لايصدر عن الواحد ، إلا الواحد .

أقول : و ما صح قط أنه قال هذه المقالة و كيف يقولها عاقل فضلا عن هذا الحكيم العظيم

أقول : و ما صح قط أنه قال هذه المقالة ، و كيف يقولها عاقل فضلا عن الفاضل ، و فضلا عن المعلم الأول أرسطوا الحكيم العظيم . ثم لو صح أنه قالها لكانت دعوى لا برهان عليها ، و خطأ محض و غلط فاحش لايجب اتباعه عليها ، و هو يقول في مواضع من مصنفاته : اختلف أفلاطون و الحق ، و كلاهما إلينا حبيب غير أن الحق أحب إلينا - فانظر العاقل - و إذا اختلف أفلاطون و الحق ، فغير نكير و لا بديع أن يختلف أرسطو أو الحق ، و ما عصم إنسان من الخطأ سوى الأنبياء ، و الأسف كل الأسف ! و المتأخرون من فلاسفة الإسلام قد سلكوا كلهم طريقة أرسطو في جميع ما ذهب إليه ، و انفرد به عن شيخه و مؤدبه سوى كلمات يسيرة ، ربما رأوا فيها رأي أفلاطون ، و المتقدمين و اتبعوه أيضاً في هذه المسئلة الاعتقادية الخطيرة ، و وقعوا معه في هذه الزندقة و الضلالة ، و نبذوا كتاب الله العظيم وراء ظهورهم ، و لم يخافوا يوم الحساب مع أن العقليات لاتقليد فيها مطلقا بالاتفاق .

احتالوا في صدور الكثرة بحيل و الرد عليها أحسن الرد

ثم احتالوا في صدور الكثرة بحيل تدل على عظيم حيرتهم و جهلهم بهذا الباب ، و ذلك أنهم قالوا : إن واجب الوجود لايكون إلا واحداً من جميع الوجوه لاتعدد فيه و الواحد من كل وجه ينشأ عنه بطريق العلة واحد ، و ذلك الذي صدر عن الله عز و جل بطريق العلة سموه بالعقل الأول ، ثم إن هذا العقل له جهة إمكان من حيث أن الغير أثر فيه و جهة وجوب من حيث أنه لا أول له لكون علته كذلك ؛ فنشأ عنه من الجهة الأولى بطريق التعليل فلك أول ، و نشأ عنه من الجهة الثانية بطريق التعليل أيضاً

عقل ثان مدبر لذلك الفلك ، ثم إن العقل الثاني له جهتان أيضاً فلشأ عنه من هاتين الجهتين عقل ثالث و فلك ثان ، و هكذا إلى فلك القمر فتكاملت العقول عشرة ، و الأفلاك تسعة ، و العقل العاشر المدبر لفلك القمر يفيض الكون و الفساد على ما تحت ذلك الفلك من العنصريات ، و أنواعها قديمة أثر فيها بالتعليل ، و أشخاصها حادثة ، و ذلك لأنهم يقولون : العالم إما مجردات أو ماديات ، فالمجردات منها : ما هو قديم كالعقول العشرة و النفوس الفلكية ، و منها : ما هو حادث كالنفوس البشرية ، و أما الماديات فالفلكية قديمة بموادها و صورها و أعراضها : من الشكل و اللون و الضوء و لو حركتها ، و أما شخص الحركة فحادث ، و أما العنصريات فإنها قديمة بالنوع ؛ أي أنواعها قديمة و أفرادها حادثة ، و المراد بالقدم القدم الزماني ، و هو عدم الأولوية لا الذاتي ، و هو عدم تأثير الغير و الحدوث كذلك ، و هذا غاية أفكارهم ، و هذه كلها واهيات ومهميات ظنيات خيالات ، بل ترهات باطلة لا برهان مقبول ، و دليل معقول عند عامة العلماء عليها ، و أين قيمة أفكارهم و أنظارهم بين نظام الربوبية ؟ ، بل الفلاسفة عن تعقل أحكام الألوهية بمعزل ، أو لم يعلموا من غفلتهم و جهلهم أن الباري سبحانه قادر على جميع المخلوقات !! ؛ لأن المقتضى لقدرته هو الذات و المصحح للمقدورية هو الإمكان فإذا ثبت قدرته في البعض ثبت في الكل إذ لا فرق بين ممكن و ممكن ، و لأن الإمكان مشترك بين الممكنات و لا بد للممكن على تقدير وجوده من الاستناد إلى الواجب ، و قد ثبت أنه فاعل بالاختيار فيكون قادرا عليه مع أن العجز عن البعض نقص ، فتأمل و لاتغفل .

وبه اندفع الخلاف قطعافي مسئلة إمكان النظير

وبه اندفع الخلاف قطعا و يقيناً في مسئلة إمكان النظير بين العلامة الشهيد الدهلوي وبين أفضل المحققين فضل حق الخير آبادى .

..... و الدهرية أنه لايعلم ذاته ....

قالت الدهرية: الواجب الوجود لايعلم ذاته والرد على هذا الكفر

((و الدهرية أنه لايعلم ذاته)) : و هذا كفر مجرد بلا شک ، و هذا مذهب جعفر بن حرب من القدرية الدهرية ، أصناف منهم أنكروا الخالق و البعث و الإعادة ، و منهم أقروا بالخالق و يسندون الحوادث إلى الدهر ، و هم الذين اخبر عنهم القرآن الحكيم ﴿ و قالوا و ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت و نحيا و ما يهلكنا إلا الدهر ﴾ ، و منهم فرقة عطلت الباري سبحانه عن الصفات أي نفتها عنه ، و هو المراد ههنا فاستُدِلّ عليهم بضروريات فكرية و آيات قرآنية فطرية ، في كم آية و كم سورة ﴿ أو لم ينظروا في ملكوت السموات و الأرض ﴾ و قال : ﴿ أو لم ينظروا ما خلق الله ﴾ و قال : ﴿ يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم ﴾ .

احتجوا بأن العلم، لايخلو، والجواب عن هذا الهذيان

و احتجوا بأن العلم لايخلو إما أن يكون صفة كمال أو صفة نقصان ، فإن كان صفة كمال كان الذات ناقصاً في نفسه كاملا بغيره ، و إن كان صفة نقصان وجب تنزيه الذات عنه أقول : و الجواب عن هذا الهذيان : أن النقصان إنما يكون لو كان صفة الكمال ناشئة عن الغير ، أما إذا كانت ناشئة عن الذات فذلک عين كمال الذات بل كمال الذات كونه مقتضيا لصفات الكمال و الذي عليه ذو الألباب ، و هو أنه سبحانه يعلم بعلمه علمه كما يعلم به ذاته و سائر صفاته و جميع مصنوعاته ، و إن صفة العلم تتعلق بذاتها و بغيرها إذ كل صفة تتعلق و ليست من صفات التأثير لايستحيل تعلقها بذاتها و بغيرها . و احتجوا في المشهور عنهم بأن العلم نسبة و النسبة لاتكون إلا بين المنتسبين و نسبة شيء إلى نفسه محال ، و الجواب عن هذا الهذيان - أولا -: منع أنه نسبة بل صفة ذات إضافة ، و عليه المحققون - و ثانياً -: أنه يكفي التغاير و لو اعتبارا ، و من تأمل في النظام البديع علم قطعا و يقيناً أن مبدعه أبدعه عالما بذاته كما عالما به و عالما بصدوره ، و لم يفهموا من غوايتهم و حماقتهم أن الفاعل

للمصنوعات بخلقه بالاختيار، يجب أن يكون متصفا بالعلم و القدرة : لأن الإرادة - و هي الاختيار - مشروطة بالعلم بالمراد ، و وجود المشروط بدون شرطه محال و لأن المختار للشيء إن كان غير قادر عليه تعذر عليه صدور مختاره و مراده ، و لما شوهدت المصنوعات صدرت عن فاعلها المختار من غير تعذر، علم قطعاً أنه قادر على إيجادها و عالم بها ، و إذا كان عالما بها كان عالما بنفسه و بذاته بالأولى ، فإنكار علمه بذاته العلي كفر.

قال جعفر بن حرب : إنه سبحانه محال أن يعلم نفسه والرد على هذا الهذيان

و قال جعفر بن حرب من القدرية : إنه سبحانه محال أن يعلم نفسه لأنه يؤدي إلى أن يكون العالم و المعلوم واحدا و محال أن يعلم غيره كما يقال : محال أن يقدر على الموجود من حيث هو موجود . أقول راداً على هذه الغفلة : فإن عاقلا ما لايتكلم بمثل هذا الكلام الغير المعقول ، هذا الكلام ليس من قبيل كلام العقلاء ، بل ليس من قبيل كلام بني آدم ، و لسنا من رجال ابن حرب ، فنطلب لكلامه وجهاً ، بل و ليس له وجه أصلا و راساً .

التقسيم الضابط في هذا المقام

أقول : و التقسيم الضابط في هذا المقام ما أورده الشارح في شرح المقاصد : أن الكافر اسم لمن لا إيمان له ، فإن أظهر الإيمان خص باسم المنافق ، و إن ظهر كفره بعد الإسلام خص باسم المرتد لرجوعه عن الإسلام ، و إن قال بإلهين أو أكثر خص باسم المشرك لإثباته الشريك في الألوهية ، و إن كان متدينا ببعض الأديان و الكتب المنسوخة خص باسم الكتابي : كاليهود و النصارى ، و إن كان يقول بقدم الدهر و إسناد الحوادث إليه خص باسم الدهري ، و إن كان لايثبت الباري تعالىٰ خص باسم المعطل ، و إن كان مع اعترافه بنبوة النبي ﷺ و إظهاره شعائر يبطن عقائد هي كفر بالاتفاق خص باسم الزنديق ، و هي في الأصل منسوب إلى " الزند " اسم كتاب " أظهر مزدك " في أيام قباد ، و زعم أنه تأويل كتاب المجوس الذي جاء به " زرادشت " الذي يزعمون أنه نبيهم ، هذا كلامه بلفظه فافهم .

.... و النظام انه لايقدر على خلق الجهل و القبح و البلخي أنه لايقدر على مثل مقدور العبد و عامة المعتزلة أنه لايقدر على نفس مقدور العبد ....

مذاهب المعتزلة وأدلتهم والجواب عن هذياناتهم ، التمهيد الانيق الواجب حفظه

((و النظام)) : قائد النظامية : و هو إبراهيم بن سيار بن هاني ، قد طالع كثيرا من كتب الفلاسفة و خلط كلامهم بكلام المعتزلة و انفرد عن أصحابه بمسائل منها : أنه قال : ((أنه لايقدر على خلق الجهل و القبح)) : قال النظام : إن الله سبحانه لايوصف بالقدرة على الشرور و الفسادات و المعاصي و ليست هي مقدورة للباري سبحانه خلافا لأصحابه فإنهم قضوا بأنه قادر عليها لكنه لايفعلها لأنها قبيحة و مذهب النظام أن القبح إذا كان صفة ذاتية للقبيح و هو المانع من الإضافة إليه فعلا ففي تجويز وقوع القبيح منه قبح أيضاً ؛ فيجب أن يكون مانعا ففاعل العدل لايوصف بالقدرة على الظلم ، و على نقيض هذه المقالة قالت " المزدارية " أصحاب عيسى بن صبيح المكنى بأبي موسى الملقب بالمزدار ، و قد تلمذ بشر المعتمر و أخذ العلم منه و تزهد و يسمى راهب المعتزلة و إنما انفرد عن أصحابه بمسائل منها : قال المزدار رأس المزدارية راهب المعتزلة و زاهدهم : إن الله سبحانه يقدر على أن يكذب و يظلم ، و لو كذب و ظلم كان إلها كاذبا ظالماً ، و كلا القولين جهل و جنون محض ، و مكابرة للحواس و العقول ، و إنكارهم ما يعرف بالحواس و ضرورة من عموم العلم و شمول القدرة ، و احتج النظام أنه لو قدر الواجب الوجود على الفعل القبيح لكانت قدرته عليه إما مع العلم بقبحه أو بدونه ، الأول سفه ، و الثاني جهل ، و أيضاً أنه لو قدر على خلق الجهل و الظلم و القبح وجب أن يكون جاهلا و ظالما و

قبيحاً لأن خالق الجهل يكون جاهلا . أقول : و كل واحد من أدلته جهل و هذيان ، و الجواب عن الأول : أنه لاقبح بالإضافة إلى الواجب الوجود ، و كيف يتصور و الكل ملكه !! ، فله سبحانه أن يتصرف فيه على أى وجه شاء ، قال الله سبحانه : ﴿ فعال لما يريد ﴾ و قال : ﴿ و على كل شيء قدير ﴾ و قال : ﴿ إن الله لايظلم مثقال ذرة ﴾ . و قال : ﴿ و ما ربک بظلام للعبيد ﴾ . و الجواب عن الثاني : إنا لانسلم أن خالق الجهل يكون جاهلا ، و هكذا نعم الموصوف بالجهل و المتصف به يكون جاهلا ، و الحاصل : النظام المسكين تكلم بالعربية من غير أن يعقلها على وجهها ، فتدبر.

((و البلخي أنه لايقدر على مثل مقدور العبد)) : مثل الصوم و الصلوة واحتج على ذلک بأنه لو قدر على مثل مقدور العبد ، لزم أن يكون العبد مماثلا له سبحانه ، و قد ثبت بالأدلة الواضحة أنه لايماثله شيء من المصنوعات . و الجواب عنه : أنه ممنوع أنه يلزم من ذلک أن يكون العبد مماثلا له سبحانه في القدرة و القوة ، و لم يعلم من غفلته أن قدرة الله سبحانه قديمة أزلية أبدية و قدرة العبد حادثة زائلة غير دائمة ، فلايكون مماثلا له بوجه من الوجوه ، و لا شک أن كل مثلين لا بد أن يجب لأحدهما ما يجب للآخر ، و يستحيل عليه ما استحال عليه و يجوز له ما جاز عليه لما علم من وجوب استواء المثلين في كل ما يجب و يجوز و يستحيل ، و قد عرفت بالبرهان القاطع أن كل ما سوى الله تعالى يجب له الحدوث ، فلو ماثل شيئا مما سواه لوجب له سبحانه الحدوث ما وجب لذلک الشيء ، و بالجملة لو ماثل شيئا من الحوادث لوجب له القدم لألوهيته و الحدوث لفرض مماثلته للحوادث ، و ذلک جمع بين متنافين ضرورة فافهم .

((و عامة المعتزلة أنه لايقدر على نفس مقدور العبد)) : مثل تحريک اليد و الرجل و الرأس ، و تمسكوا على ذلک بأن مقدور الواحد لايدخل تحت

القدرتين قدرة الله سبحانه و قدرة العبد ، و الجواب عن هذا الشغب : بأنه يجوز أن يدخل المقدور الواحد تحت القدرتين بجهتين مختلفتين ، فإن مقدور الواحد يدخل تحت قدره الله سبحانه خلقا و إيجاداً و تحت قدرة العبد كسبا لا خلقا لأنه لا خالق إلا هو . أقول : هذه الأقوال و أمثالها إنما يقولها من يقولها من شيوخ القدرية .

و أما أهل السنة المثبتون للقدر فليس فيهم من يقول بذلک ، أقول : هذه الحكايات و أمثالها دائرة بين أمرين إما أن تكون كذبا محضا ممن افتراها و إما أن تكون قد وقعت لجاهل معذور ليس بصاحب قول و لا مذهب ، و أدنى العامة أعقل منه و أفقه .

و على التقديرين لايضر ذلک أهل السنة شيئا ما ، و لأنه من المعلوم لذي علم و عقل و فهم أنه ليس من العلماء المعروفين بالسنة من يقول مثل هذا الهذيان . نعوذ بالله من الخذلان .

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ

التحميدات والتمجيدات

و الواجب في حق الله جل جلاله إجمالا هو اتصافه بكل كمال ، و الواجب في حق الله جل جلاله تفصيلا عشرون صفة ، و ذلك لأن صفات الله سبحانه الواجبة له لاتنحصر في هذه العشرين ، إذ كمالاته تعالى لا نهاية لها لكن العجز عن معرفة ما لم ينصب عليه دليل عقلي و لا نقلي لانؤاخذ به بفضل الله سبحانه ، و هي الوجود و القدم و البقاء و مخالفته للحوادث و قيامه بنفسه و الوحدانية و القدرة و الإرادة و العلم و الحياة و السمع و البصر و الكلام و كونه تعالى قادراً و مريداً و عالما و حيا و سميعاً و بصيراً و متكلما .

و الجائز في حق الله سبحانه هو فعل كل ممكن أو تركه ، و الدليل على ذلك المشاهدة بالعيون ؛ لأنا نشاهد الممكنات وجدت و انعدمت ، فلو كانت واجبة لما انعدمت ، و لو كانت مستحيلة لما وجدت ، و قال الله سبحانه : ﴿ و ربك يخلق ما يشاء و يختار ﴾ و معنى الوجود أن ذات الله سبحانه موجود و الدليل على ذلك وجود هذه المخلوقات لأنه لو لم يكن موجودا لكان معدوماً و لو كان معدوما لم يوجد شيء من هذه المخلوقات .

اختلفوا في الوجود صفة أم لا و يسأتي تحقيقه

و في عد الوجود صفة على مذهب الشيخ الأشعري تسامح ، لأنه عنده عين الذات و ليس بزائد عليه ، و الذات ليس بصفة لكن لما كان الوجود يوصف به الذات في اللفظ فيقال : ذات الله موجود صح أن يعد صفة على الجملة ، و أما على مذهب من جعل الوجود زائداً كالإمام الفخر فعده من الصفات صحيح لاتسامح فيه ، و منهم من جعله زائداً على الذات في الحادث دون القديم و هو مذهب فلاسفة و معنى القدم إنما هو عبارة عن سلب العدم السابق على الوجود ، و إن شئت قلت : هو عبارة عن عدم الأولية للوجود .

معنى القدم في حقه سبحانه عدم افتتاح الوجود والدليل عليه

و إن شئت قلت : هو عبارة عن عدم افتتاح الوجود ، هذا معنى القدم في حقه سبحانه باعتبار ذاته و صفاته ، و الدليل على ذلك وجود هذه المخلوقات لأنه لو لم يكن قديما أزلياً لكان حادثا و لو كان حادثا لم يوجد شيء من المخلوقات ، قال الله سبحانه : ﴿ هو الأول ﴾ ، معناه لا أول لوجوده و معنى البقاء إنما هو عبارة عن سلب العدم اللاحق للوجود ، إن شئت قلت : هو عبارة عن عدم الآخرية للوجود ، و الدليل على ذلك وجود هذه المخلوقات لأنه لو لم يكن باقيا لكان فانياً و لو كان فانيا لم يوجد شيء من هذه المخلوقات ، قال الله سبحانه : ﴿ هو الآخر ﴾ و قال : ﴿ و يبقى وجه ربك ﴾ أي ذاته العلي ، و معنى مخالفته للحوادث أي لايماثله شيء منها مطلقا لا في الذات و لا في الصفات و لا في الأفعال ، و الدليل على ذلك وجود هذه المخلوقات لأنه لو لم يكن مخالفا للحوادث لكان مماثلا لهم و لو كان مماثلا لهم لم يوجد شيء من هذه المخلوقات ، قال الله سبحانه : ﴿ ليس كمثله شيء و هو السميع البصير ﴾ فأول هذه الآية تنزيه و آخرها إثبات ، فصدرها يرد على المجسمة و أضرابهم و عجزها[1] يرد على المعطلة النافين لجميع الصفات ، و حكمة تقديم التنزيه في الآية ؛ و إن كان من باب تقديم السلب على الإثبات أنه لو بدأ بالسمع و البصر لوقع في ذهن السامع أن سمع سبحانه و بصره مشابهان لسمع المخلوقات و بصرهم فيكون سمعه بأذن و بصره بحدقة، و إن كلا منهما إنما يتعلق ببعض الموجودات و ذلك لأن المألوف للسامع أن السمع بأذن و البصر بحدقة ، و أن السمع و البصر يتعلقان ببعض الموجودات فبدأ في الآية بالتنزيه يستفاد منه نفي التشبيه مطلقا حتى في السمع و البصر ، فافهم .

(١) عجز: مؤخر الشيئ أو الإست .

معنى قيام الواجب سلب الافتقار إلى شيء من الاشياء والدليل عليه

و معنى قيامه بنفسه : أي لايفتقر إلى محل و مخصص أنه مما يجب له سبحانه أن يقوم بنفسه و بذاته ، و معنى قيامه بنفسه : سلب الافتقار إلى شيء من الأشياء ، فلايفتقر إلى محل ذات سوى ذاته يوجد فيه كما توجد الصفة في الموصوف ؛ لأن ذلک لايكون إلا للصفات و هو ذات موصوف بصفة و كذلك لايحتاج إلى مخصص فاعل يخصصه بالوجود لا في ذاته و لا في صفة من صفاته لوجوب القدم و البقاء لذاته و لجميع صفاته ، و ليس ذاته كسائر الذوات التي لاتفتقر إلى محل أيضا كالأجرام مثلا لأن هذه و إن كانت مستغنية عن المحل أي عن ذات يقوم بها قيام الصفة بالموصوف ؛ فهي مفتقرة ابتداء و دواما افتقارا ضروريا لازما إلى مخصص فاعل و هو الله سبحانه ، فإذن القيام بالنفس هو عبارة عن الغني المطلق قال الله سبحانه : ﴿ ياأيها الناس أنتم الفقراء إلى الله و الله هو الغني الحميد ﴾ و قال : ﴿ الله الصمد لم يلد و لم يولد و لم يكن له كفوا أحد ﴾ فأثبت بقوله : ﴿ الله الصمد ﴾ افتقار كل ما سوا إليه ، إذ الصمد هو الذي يصمد إليه في الحوائج و لا شک أن كل ما سواه صامد إليه مفتقر إليه ابتداء و دواماً بلسان حاله أو بلسان مقاله أو بهما معاً ، و أثبت بقوله : ﴿ لم يلد و لم يولد ﴾ وجوب استغنائه عن المؤثر و الأثر فلا حاجة إلى المؤثر و لا علة لوجوده ، و إليه الإشارة : بقوله و لم يولد ، أي لم يتولد وجوده عن شيء ، لا سبب لوجوده لوجوب قدمه و بقائه و لا حاجة له إلى الأثر ، و هو ما أوجد من الحوادث و لا غرض له سبحانه في شيء منها : تعالى عن الأغراض و لا معين له في شيء منها ، بل هو فاعل بمحض الاختيار بلا واسطة و لا معالجة و لا علة ، و إليه الإشارة بقوله : لم يتولد وجود شيء عن ذاته العلي بأن يكون بعضاً منه أو ناشئا عنه باستعانة لمن يزاوجه على ذلک أو ثم غرض يحمل على ذلک كما هو شأن الزوجين و نحوهما ؛ بالنسبة للولد و نحوه في جميع ما ذكر إذ لو كان الله سبحانه كک لزم أن يماثل الحوادث ، كيف ! هو تبارک و تعالى ليس لـه كفواً أحد فلا والد إذن و لا صاحبة و لا ولد و لا مماثلة بينه و بين

الحوادث بوجه من الوجوه فتبارك الله رب العالمين .

الوحدانية في حقه سبحانه تشتمل على ثلاثة أوجه

و معنى الوحدانية أي : لا ثاني له في ذاته و لا في صفاته و لا في أفعاله ، يعني أن الوحدانية في حقه تشتمل على ثلاثة أوجه : أحدها : نفي الكثرة في ذاته و يسمى الكم المتصل ، الثاني : نفي النظير له في آلة أو في صفة من صفاته و يسمى الكم المنفصل ، الثالث : انفراده بالإيجاد و التدبير العام بلا واسطة و لا معالجة ، فلامؤثر سواه في أثر ما عموماً ، و الحاصل : أن الله سبحانه منفي عنه الكم المتصل في الذات و هو تركب ذاته من أجزاء ، و الكم المنفصل في الذات و هو أن يكون هناك ذات مماثل لذاته ، و الكم المتصل في الصفات و هو تعدد كل صفة من صفاته كأن يكون له علمان و قدرتان الخ ، و الكم المنفصل في الصفات و هو أن يكون هناك لغيره من الحوادث صفات كصفاته كأن يكون لغيره قدرة مثل قدرته ، و منفي عنه أيضاً أن يكون غيره مشاركا له في فعل من الأفعال قال الله سبحانه : ﴿ ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه ﴾ الآية استدلال على ثبوت الوجه الأول و هو نفي الكثرة في ذاته إذ لو كان مركبا كان كل جزء إلها فيكون أربابا لا ربا واحداً ، و على ثبوت بعض الوجه الثاني و هو نفي النظير له في ذاته لأن قوله لا إله إلا هو ، نظير كلمة الشهادة في الدلالة على نفي النظير في الذات .

ثم إن قوله : خالق كل شيء ، أي ماعدا ذاته و صفاته فإنهما غير مخلوقين له فهو عام أريد به الخصوص أو أن الشيء بمعنى المشيء و المشيء هو المراد ، و الإرادة إنما تتعلق بالممكنات و قال الله سبحانه : ﴿ له ملك السموات و الأرض ﴾ استدلال على انفراده سبحانه بالإيجاد و ذلك لأن المراد بالملك التصرف أي التصرف في السماوات و الأرض و ما فيهما مملوك له سبحانه ، و لايكون مالكا للتصرف فيهما إلا إذا كان منفرداً بإيجادهما و إيجاد ما فيهما من ذوات و صفات و أفعال ، فلو كان لأحد تأثير في أثر ما لم يكن الله جل جلاله مالكا للتصرف فيهما لكن التالي باطل .

الاستدلال على انفراد واجب الوجود بالايجاد والبرهان عليه

قال الله سبحانه : ﴿ و الله خلقكم و ما تعلمون ﴾ استدلال على انفراده بالإيجاد سواء كانت " ما " مصدرية أو موصولة بمعنى " الذي " ، و جعلها مصدرية أولى لأنه لايحوج إلى تقدير عائد بخلاف جعلها موصولة ؛ فإنه يحوج لتقدير العائد ، و المعنى على تقدير جعلها مصدرية : و الله خلقكم و خلق عملكم ، و الحجة لنا فيه ظاهرة ، فليس العبد يخلق أفعاله ، و المراد بالعمل : الحاصل بالمصدر و هو الحركات و السكنات لا المعنى المصدري و هو الإيقاع أعني مقارنة القدرة الحادثة للحركات لأنه أمر اعتباري لايتعلق به الخلق ، بل هو متجدد بنفسه بعد عدم ، و المعنى على تقدير جعلها موصولة : و الله خلقكم و خلق الذي تعملونه أي و خلق العمل الذي تعملونه ، و المراد به المعنى الحاصل بالمصدر فرجع المعنى على الموصولية للمعنى الأول الكائن على جعلها مصدرية .

و معنى كونه سبحانه قادراً : أنه سبحانه قادر على كل شيء ممكن و دليله دليل القدرة ، و معنى كونه مريدًا : أنه سبحانه مريد لكل شيء ممكن و دليله دليل الإرادة ، و معنى كونه سبحانه عالمًا : أنه سبحانه عالم بكل شيء و دليله دليل العلم ، و معنى كونه سبحانه حياً : أنه سبحانه حي لايموت أبداً ، و دليله دليل الحياة ، و معنى كونه سبحانه سميعاً : أنه سبحانه سميع لكل شيء ، و دليله دليل السمع ، و معنى كونه سبحانه بصيرًا : أنه سبحانه بصير بكل شيء ، و دليله دليل البصر ، و معنى كونه متكلما : أنه سبحانه متكلم بغير حروف و أصوات ، و دليله دليل الكلام ، إنما سميت هذه الصفات معنوية ؛ لأن الاتصاف بها فرع الاتصاف بالسبع صفات المعاني ، فإن اتصاف محل من المحال بكونه عالما أو قادرا مثلا لايصح إلا إذا قام به العلم أو القدرة ، و قس على هذا و سيأتي التفصيل عليها في موضعه و محله .

.... و له صفات لما ثبت من أنه تعالى عالم قادر حي الى غير ذلک و معلوم ان كلا من ذلک يدل على معنى زائد على مفهوم الـواجب ....

المعتزلة والفلاسفة ينفون الصفات فقال راداً عليهم: وله صفات

و لما كانت المعتزلة و الفلاسفة ينفون الصفات و أهل السنة و المشبهة و الكرامية يثبتونها فقال راداً على المعتزلة و الفلاسفة : ((و له صفات)) : يعني و له سبحانه صفات زائدة على ذاته العلي و حقيقته ، و من الناس من يقول : إن البحث في مثل هذا خطأ عظيم لأنا لانعلم حقيقة الموصوف و هو الله سبحانه و لانعلم حقيقة صفة من صفاته حتى نحكم بأن صفاتها عينها أو غيرها ، و قد ندم أشياخ من عظماء مشائخنا على الخوض في ذلک و هو الإمام الفخر الرازي ، و المتنازعون في ذلک هم أهل السنة و المعتزلة و الفلاسفة .

مذهب أهل السنة أن صفات الله غير ذاته و زائدة على حقيقته و تمسكوا بوجوه ثلثة

فأهل السنة على أن صفات الله غير ذاته و زائدة على حقيقته و تمسكوا بوجوه ثلثة ، الوجه الأول : فقال بأنه ((لما ثبت)) : بالأدلة السمعية و العقلية ((من أنه تعالى عالم قادر حي إلى غير ذلک)) : من أنه سميع بصير و مريد و متكلم و مكون ((و معلوم أن كلا من ذلک يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب)) : و تعقب . أقول : هذا إنما يدل على زيادة مفهوم الصفات على مفهوم الذات و لكن لايدل على زيادة حقيقة الصفات على حقيقة الذات فافهم . و الوجه الثاني فقال :

.... و ليس الكل ألفاظ مترادفة و إن صدق المشتق على الشيء يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق له فتثبت له صفة العلم و القدرة و الحياة و غير ذلك لا كما يزعم المعتزلة أنه عالم لا علم له و قادر لا قدرة إلى غير ذلك فإنه محال ظاهر ....

((و ليس الكل ألفاظ مترادفة)) : و هذا ظاهر جداً لأن مفهوم كل واحد منها يباين مفهوم الآخر إذ المفهوم من العالم ، هو المتصف بالعلم و المفهوم من القادر ، هو المتصف بالقدرة من المعلوم العلم غير القدرة . و الوجه الثالث : فقال : ((و إن صدق المشتق)) : يعني و معلوم إن صدق المشتق ((على الشيء يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق له)) : فالعالم مثلا يستدعى ثبوت علم له لاستحالة ثبوت المشتق من غير ثبوت مبدأ الاشتقاق ، أقول : و فيه بان إطلاق المشتق عليه لايدل إلا على مجرد ثبوت مأخذه له و أما أنه أمر وجودي زائد عليه فلا ، بل يكفي أن يكون ذلك الوصف أمرا اعتباريا فتأمل . ((فتثبت له)) : تفريع على الدليل السابق ، ((صفة العلم و القدرة و الحياة و غير ذلك)) : من صفة السمع و البصر و الكلام و الإرادة ، و هذه السبع صفات المعاني و هي علل للصفات المعنوية ، و الصفات المعنوية لازمة لصفات المعاني : فكونه قادراً لازم للصفة من صفات المعاني و هي القدرة و كونه مريداً لازم للإرادة القائمة بذاته . و الحاصل : أن اتصاف محل بالمعاني يوجب اتصافه بالمعنوية الأولى ملزومة و الثانية لازمة ، و مرادنا بالتعليل التلازم ؛ فمعنى كون المعاني عللا للمعنوية أن المعاني ملزومة للمعنوية ، و المعنوية لازمة لها و ليس المراد بكون المعاني عللا في المعنوية أنها أوجدتها فتفكر .

((لا كما يزعم المعتزلة أنه عالم لا علم له و قادر لا قدرة له إلى غير ذلك)) : نحو مريد لا إرادة له و سميع لا سمع له و بصير لا بصر له و متكلم لا كلام له ، ((فإنه محال ظاهر)) : لأنهم نفوا مع الفلاسفة جميع الصفات الواجبة له سبحانه من العلم و القدرة و الإرادة و غيرها و ذلك كفر أصرح .

.... بمنزلة قولنا : أسود لا سواد له ....

((بمنزلة قولنا : أسود لا سواد له)) : و هذا لايخفي ألا ترى أن الأسود عبارة عن الشيء له السواد فكيف يصح النفي ؟ .

فإن قلت : المعتزلة ينفون المعاني ، و الراجح عدم كفرهم فما الفرق بينهما ، قلت المعتزلة إنما ينفون زيادة المعاني على الذات مع اعترافهم بثبوت أحكامها و هي المعنوية بخلاف الفلاسفة فإنهم ينفون المعاني و أحكامها ، فيلزمهم ثبوت أضدادها فالمعتزلة يقولون : إنه عالم بذاته ، و الفلاسفة يقولون : إنه لا علم له أصلا لا بالذات و لا زائد عليه ، و هذه المقالة - و هي نفيهم الصفات - إحدى المقالات الثلاث التي كفرت بها الفلاسفة ، و الثانية نفي المعاد الجسماني و إثبات المعاد الروحاني ، و الثالثة أن النبوة مكتسبة و زاد بعضهم رابعة و هي إنكارهم تعلق علم الله بالجزئيات ، و أراد بالفلاسفة كل من كان على عقائدهم الفاسدة ممن كان قبل الإسلام أو بعده ، ثم الذي نفاه الفلاسفة من الصفات الوجودية ، و أما السلبية فيقولون بها .

الفرق بين قول قدماء الفلاسفة ومتأخريهم

إن قلت : هذا الكلام يقتضي أن الفلاسفة لايثبتون العلم و هو مخالف لما اشتهر من قولهم : إن الله سبحانه يعلم الكليات و لم يعلم الجزئيات ؟ قلت لا مخالفة و ذلك لأن قدماء الفلاسفة الدهرية ينفون العلم و يقولون : إن واجب الوجود موجب و الموجب لايحتاج في تأثيره إلى شعور بأثره كاقتضاء ذات الشمس الإضاء ة عند من يعتقد أن ذاتها علة لذلك و لاتحتاج لشعور ، و أما متأخروهم كفلاسفة الإسلام الذين حقنوا دماءهم بإظهار الإسلام كالشيخ الرئيس و المعلم الثاني الفارابي و نظائرهم : فيثبتون علمه بالكليات دون الجزئيات لتغيرها فيتغير العلم بها و الواجب لايتغير ، و لأن الجزئي تنطبع صورته في النفس و الصورة مركبة و لاينطبع المركب إلا في المركب و الواجب لذاته غير مركب ، قد سبق الرد على هذا الشغب فتدبر.

.... و قد نطقت النصوص بثبوت علمه و قدرته و غيرهما و دل صدور الأفعال المتقنة على وجود علمه و قدرته ....

((و قد نطقت النصوص)) : من الآيات القرآنية و الأحاديث النبوية ، ((بثبوت علمه و قدرته و غيرهما)) : قال الله سبحانه : ﴿ و هو بكل شيء علم ﴾ ، و قال : ﴿يعلم السر و أخفى ﴾ ، و قال : ﴿ إن الله قد أحاط بكل شيء علما ﴾ و قال : ﴿ و ما تسقط من ورقة إلا يعلمها ﴾ ، و قال : ﴿ و لا حبة في ظلمات الارض و لا رطب و لا يابس إلا في كتاب مبين ﴾ ، فقد تبين أن علمه سبحانه قد أحاط بجميع الأشياء الكلية الجزئية و العلوية و السفلية ، و أيضاً لما دلت الأدلة العقلية و البراهين القطعية على كمال علمه و كمال قدرته .

صدور الأفعال المتقنة دليل على وجود علمه و قدرته

فقال : ((و دل صدور الأفعال المتقنة على وجود علمه و قدرته)) : و ذلک من تأمل في صدور المصنوعات و أحوالها و لا سيما في تشريح الأعضاء و منافعها و هيئة الأفلاک و حركاتها ؛ علم بالضرورة حكمة مبدعها ، و توضيحه : فإن من تأمل في الآفاق و الأنفس و تفكر في آياتها من ارتباط العلويات و دوران الأفلاک ، و أوضاعها و سيران الكواكب و أحوالـها ، و مقادير الحركات و انضباطها ، و تنضيد الخلقة و تسديد الفطرة ، و ما يرتب الله سبحانه من إتمام التدابير ، و انضاء التقادير ، و خلقة الحيوان ، و تركيب مفاصلها ، و ما ينوط به من مصالحها ؛ ما عرفه من الاتفاق بها و تحصيل كماله الممكن يقويها اختياراً و طبعاً ما يناسب بحاله شخصا و نوعا قائلا : ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى ، ربنا . ما خلقت هذا باطلا ، وجد من دقائق الحكمة و بدائع الفطرة ما لايحيط بتفاصلها الدفاتر و الأقلام و يعجز عن تصورها العقول و الأفهام ، فإن هذه الأفعال مع ما فيها من دقائق الحكمة و منافع الخلقة ، تدل أن صانعه عالم قادر حي تام العلم كامل القدرة و بامر الحكمة . و بالله التوفيق .

.... لا على مجرد تسميته عالما و قادرا و ليس النزاع في العلم و القدرة التي هي من جملة الكيفيات و الملكات لما صرح به مشائخنا من أن الله تعالى حي و له حياة أزلية ليست بعرض و لا مستحيل البقاء و الله تعالى عالم و له علم ازلي شامل ليس بعرض و لا مستحيل البقاء و لا ضروري و لا مكتسب و كذا في سائر الصفات ....

((لا على مجرد تسميته عالماً و قادراً)) : بلاوجود العلم و القدرة في الحقيقة ، ((و ليس النزاع)) : إشارة إلى رد ما قاله بعض الأفاضل إن الخلاف بين أهل السنة و المعتزلة و الفلاسفة ((في العلم و القدرة التي هي من جملة الكيفيات و الملكات)) : فإن أهل السنة قائلون بالعلم و القدرة كذلك في الباري سبحانه ، و المعتزلة و الفلاسفة لايقولون بها ، و حاصله : أن ليس الخلاف في العلم و القدرة المذكورين فإن العلماء اتفقوا على أنه سبحانه لايتصف بالعلم و القدرة بهذا المعنى فإن العلم و القدرة بهذا المعنى منفي عن ذات الله سبحانه بالاتفاق تدبر.

((لما صرح به)) : تعليل لقوله و ليس النزاع ((مشائخنا من أن الله تعالى حي و له حياة أزلية ليست بعرض و لا مستحيل البقاء و الله تعالى عالم و له علم أزلي)) و بهذا المعنى بطل أن يكون علمه ملكة لأن الملكة صفة وجودية دائمة باقية تحصل للنفس بعد عدمها بالحذاقة و المهارة ، ((شامل)) : بجميع الأشياء من العلويات و السفليات و الكليات و الجزئيات ، ((و ليس بعرض)) : و بهذا بطل أن يكون علمه من أنواع الكيفيات ، ((و لا مستحيل البقاء)) : بل واجب البقاء ، ((و لا ضروري و لا مكتسب)) : لأن الضرورة و النظارة من صفات علم المخلوقات ، ((و كذا في سائرالصفات)) : من القدرة و الإرادة .

.... بل النزاع في أنه كما ان للعالم منا علما هو عرض قائم به زائد عليه حادث فهل للصانع العالم علم هو صفة ازلية قائمة به زائدة عليه و كذا جميع الصفات فأنكره الفلاسفة و المعتزلة و زعموا أن صفاته عين ذاته بمعنى أن ذاته يسمى باعتبار التعلق بالمعلومات عالما و بالمقدورات قادرا إلى غير ذلك فلايلزم تكثر في الذات و لاتعدد في القدماء و الواجبات و الجواب ما سبق من أن المستحيل تعدد الذوات القديمة و هو غير لازم و يلزمكم كون العلم مثلا قدرة و حيوة و عالما و حيا و قادرا و صانعا للعالم و معبودا للخلق و كون الواجب غير قائم بذاته ....

((بل النزاع)) : صرف عن قوله و ليس النزاع في العلم إلى آخره ، ((في أنه كما أن للعالم منا علما و هو عرض قائم به زائد عليه حادث فهل للصانع العالم علم هو صفة أزلية قائمة به زائدة عليه)) : فالتشبيه في مجرد القيام و الزيادة و الاتصاف الحقيقي .

الفلاسفة والمعتزلة زعموا أن صفاته عين ذاته واحتجوا على ذلك بوجوه والجواب عنها بوجوه

((و كذا جميع الصفات)) : الحقيقية لا الإضافية و السلبية فإنها زائدة اتفاقا ، ((فأنكره الفلاسفة و المعتزلة و زعموا أن صفاته عين ذاته)) : يقولون : إنه سبحانه قادر بذاته و عالم بذاته يعني من غير قدرة و علم زائدتين على ذاته و حقيقته ، و ذهبوا إلى أن تلك الصفات هي نفس الذات حقيقة و تغيرها بتغير الاعتبارات ، و إليه أشار

بقوله : ((بمعنى أن ذاته يسمى باعتبار التعلق بالمعلومات عالما و بالمقدورات قادراً إلى غير ذلک)) : يعني فمن حيث كون الذات مبدء الانكشاف يسمى علما ، و من حيث كونه مبدء التأثير قدرة ، و من حيث كونه عاقلا لنفسه و لسائر الموجودات عالما لا علما و هكذا ، و بهذا يكون تغاير الذات مع الصفات ، و الصفات بعضها مع بعض بالاعتبار ، و احتجوا على ذلک بجملة براهين : منها : لو قامت بذاته صفة لكان ذاته مقتضياً لها فيكون قابلا و فاعلا معا و هو محال ، و منها : و لو قامت بذاته صفة فلاتخلو إما أن تكون قديمة أو حادثة فإن كانت قديمة لزم كثرة القدماء و القول بكثرة القدماء كفر بالإجماع ألا ترى أنه سبحانه كفر النصارى بتثليثهم ، و قال تعالى : ﴿ لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة ﴾ ، و تثليثهم هو إثباتهم الأقانيم الثلاثة ، أقنوم الأب - و هو الوجود - و أقنوم الابن - و هو الكلمة - أي العلم و أقنوم روح القدس - و هو الحياة - و الذات واحد متصف بهذه الصفات الثلاثة و إذا كان مثبتٌ للقُدَماء الثلاثة كافرا فما ظنک بمن أثبت ثمانية عند القائلين بأن التكوين صفة زائدة على القدرة أو سبعة عند عدم القائلين بالتكوين و قدمه ، و لزم التركيب في ذاته لأنه يشارک الصفة في قدمه و يتميز عنها بخصوصية و إن كانت حادثة لزم قيام الحوادث بذاته ، و هو محال . و منها : إن كل واحد من عالمية الله سبحانه و قادريته واجبة ، و الواجب بوجوبه يستغني عن العلة فلاتعلل العالمية بالعلم و القادرية بالقدرة ، و منها : لو زاد علمه و قدرته على الذات لا احتاج في أن يعلم و يقدر إلى الغير و هو محال و اللازم لأنه محال أن يكون في أنه عالم و قادر محتاجا إلى الغير .

بيان الملازمة : أنه لو زاد علمه و قدرته لا احتاج في أن يعلم و يقدر إلى العلم و القدرة ، و العلم و القدرة غير الذات ، فيكون محتاجا إلى الغير و الأجوبة عنها بوجوه ، و الجواب عن الأول : أن الواحد يجوز أن يكون قابلا أو فاعلا ، و من

المعلوم أنه سبحانه هو الوجود الخاص الذي يلزمه الوجود المطلق ، ففيه جهتان فيجوز أن يكون قابلا بإحدى الجهتين ، و فاعلا بالجهة الأخرى ، و الجواب عن الثاني : بأنا نختار أن الصفة القائمة بذاته قديمة أزلية ، قوله : يلزم كثرة القدماء قلنا : مسلم قوله و القول بها كفر بالإجماع ، قلنا ممنوع ، لأن القول بالذوات القديمة كفر دون القول بالصفات القديمة ، و النصارى و إن سموا ما أثبتوه صفات ؛ إلا أنهم قائلون بكونها ذوات في الحقيقة ، لأنهم قالوا بانتقال أقنوم الكلمة أعني : العلم إلى بدن عيسى عليه السلام و المستقل بالانتقال هو الذات ؛ فثبت أنهم قائلون بالذوات القديمة ؛ فلهذا كفرهم الله سبحانه ، و أما قوله : و لزم التركيب في ذاته فممنوع قوله لأن ذاته تشارك الصفة في قدمه مسلم ، و كذا قوله : يتميز عنا بخصوصية و لكن لايلزم من التشارک في القدم و التميز بالخصوصية التركيب في نفس الذات ، فإن القدم عدمي لأنه عبارة عن عدم المسبوقية بالعدم أو بالغير فلايلزم التركيب في الذات من الاشتراک في القدم الذي هو عدمي ، و الجواب عن الثالث بأن العالمية إنما لاتعلل إذا كانت واجبة بذاتها و أما إذا كانت واجبة بالغير فتعلل ، و العالمية واجبة بالعلم الذي هو واجب لاقتضاء الذات له فلاتكون العالمية واجبة بذاتها ليمتنع التعليل . و الجواب عن الرابع بأن ذاته اقتضى صفتين - هما العلم و القدرة - موجبتين للتعلقات العلمية و الإيجادية بهما يكون الذات عالما قادراً ، فإن أردتم بالاحتياج إلى الغير هذا المعنى فلانسلم استحالته ، و إن أردتم بالاحتياج غير هذا المعنى فبينوه أولا حتى نتصور و نتكلم عليه ؛ فافهم و الفرق دقيق .

يقولون: لايلزم على مذهب الفلاسفة والمعتزلة تكثر في الذات لاتعدد القدماء والواجبات، والجواب عنه بوجهين

((فلايلزم تكثر في الذات و لاتعدد في القدماء و الواجبات)) : يعني لايلزم على ما ذهب إليه الفلاسفة و المعتزلة : تكثر في الذات و لاتعدد في القدماء و الواجبات ، و

غيرها من الاستحالات ، أن الصفات لو كانت غير الذات للزم استكمال الذات بالغير و يكون الذات بقطع النظر عنه ناقصاً بخلاف ما ذهب إليه الجماعة ، ((و الجواب ما سبق من أن المستحيل تعدد الذوات القديمة و هو غير لازم)) : و قد قالت الجماعة في الجواب عن ذلک كله إنه كان يرد لو قلنا : إن الصفة مغائرة الذات تمام المغائرة و مستقلة عنها مع أنها ليست عندنا غير الذات ، و كمالها ناش عن كمال الذات ؛ فلايقال : يلزم الاستكمال بالغير أو احتياجه في ثبوت الكمال له إلى الغير و لا استحالة في وجود قدماء سوى الذات ما دامت غير مستقلة عنها ، و المستحيل تعدد الذوات المستقلة كما لزم النصارى ، و منع الجماعة أن تكون صفاته عين ذاته .

قالواالزاماعلى الفلاسفةوالمعتزلة:ويلزمكم الخ

و لذا قالوا إلزاما على المعتزلة و الفلاسفة : ((و يلزمكم كون العلم مثلا قدرة و حيوة)) : بأنه يلزم عليهم أولا أن تكون الصفات متحدة ، ((و عالما و حيا و قادرا و صانعا للعالم و معبودا للخلق)) : و ثانيا : أن يصح اتصافها لما يتصف به الذات لأنه إذا كانت الصفات عين الذات فالذات لا اختلاف فيها فعلى تقدير كونها عين الذات كان كل واحد منها عين الآخر و ثالثا ، ((و كون الواجب غير قائم بذاته)) : لأن الصفات غير قائمة بذاتها فإذا كان الله سبحانه عين الصفات ؛ وجب أن لايكون قائما بذاته ، و فيه نظر ، لهم أن يقولوا : إن ما صدق عليه العلم و كذا سائر الصفات في شانه سبحانه قائم بذاته ؛ لأنه عين ذاته بخلاف ما يصدق عليه العلم في شاننا ؛ فإنه غير قائم بذاته لكونه مغايراً لذاتنا و يجوز أن يكون للعلم أفراد بعضها قائم بذاته و بعضها بغيره بأن يكون مقولا بالتشكيک .

.... إلى غير ذلك من المحالات ، أزلية لا كما يزعم الكرامية من أن له صفات لكنها حادثة ....

((إلى غير ذلك من المحالات)) : و رابعا : أن لايصح حملها عليه لأن الشيء لايحمل على نفسه (مع صحة الحمل) ، أقول : و خامسا أن لايفتقر العقل في إثباتنا للذات إلى برهان لأن كون الشيء نفسه ضروري مع أن ثبوتها للذات نظري قطعاً ، و يندفع عن الفريقين بأن تلك المحالات إنما تلزم القائل بالعينية لو كان مراده بها أن مفهوم الذات و الصفة شيء واحد و ليس كذلك ، و إنما مراده أن ليس هناك أمور وجودية زائدة على الذات ، و لايمنع أن تكون الصفات أموراً اعتبارية بينها و بين الذات تمايز و تغاير ، و كذلك بينها و بنفسها و هذا غاية الاعتذار و هذا كاف في دفع تلك المحالات . و الله تعالى أعلم و علمه أتم .

((أزلية)) : قال الشارح قدس سره : ((لا كما يزعم الكرامية)) : أقول و لا كما زعم أبوالعباس أحمد بن تيمية و لا كما صاحبه ابن قيم ؛ فإنهما تابعا الكرامية في تلك الضلالة ، ((من أن له صفات لكنها حادثة)) : و الكرامية و هم طوائف يبلغ عدد هم اثنتى عشرة فرقة ، و أصولها ستة و من مذ هبهم جميعا : قيام كثير من الحوادث بذات الله سبحانه ، و زعموا أن في ذاته سبحانه حوادث كثيرة مثل الأخبار عن الأمور الماضية و الآتية ، و من أصلهم أن الحوادث التي تحدث في ذاته واجبة البقاء ؛ حتى يستحيل عدمها . أقول راداً عليهم : و استحالة عدم ما يحدث لايقول به عاقل فضلا عن الفاضل بل هذا شغب و غفلة و جنون و جهل و ابن تيمية تابع الكرامية في ذالک كله قد سبق .

قول الحافظ ابن طولون في ابن تيمية

قال الحافظ ابن طولون : و أما مقالاته في أصول الدين ، فمنها : إن الله سبحانه محل للحوادث ، و منها : إن القرآن محدث في ذاته ، في الدرة المضيئه قال ابن تيمية بحلول الحوادث بذات الله و أن القرآن محدث تكلم الله به بعد أن لم يكن و أنه يتكلم و يسكت و يحدث في ذاته ارادت بحسب المخلوقات ، و ابن قيم من أتبع الناس لابن تيمية في سخافاته يلهج بقيام الافعال الحادثة في مواضع عديدة من كتابه أعنى النونيه و ينطق بلوازم الجسمية التشبيه بكل صراحة .

واحتج الكرامية بوجهين والجواب عن الوجهين اقول: الصفات على ثلثة أقسام فافهم على بطلان قول الكرامية وجوه دقيقة

و احتجوا من وجهين : الوجه الأول : أنه سبحانه لم يكن فاعل العالم ضرورة كون العالم محدثا ثم صارفا علاله ، و الفاعلية صفة ثبوتيته فهذا يقتضي قيام هذه الصفة الحادثة بذات الله سبحانه . الوجه الثاني : أن الصفات القديمة يصح قيامها بذاته لمطلق كونها صفات أو معاني لا لكونها قديمة ؛ فإن القدم لكونه عدميا ، لأنه عبارة عن عدم المسبوقية بالغير لا مدخل له في صحة اتصاف الذات بالصفات القديمة فإن صحة الإتصاف أمر وجودي و الأمر العدمي لايكون جزءاً من الأمر المقتضى للأمر الوجودي ، و الحوادث تشارك الصفات القديمة في كونها صفات و معاني .

فيصح قيام الصفات الحادثة بذاته لمشاركتها الصفات القديمة فيما هو المقتضي لصحة القيام ، أقول : و الجواب عن الأول : بأن التغير في الإضافة و التعلق لا في الصفة ؛ لأن كونها فاعلا للعالم إضافة و تعلق عرض للقدرة بعد

أن لم يكن عارضاً .

و الجواب عن الثاني : أن المصحح لقيام تلك الصفة القديمة حقائقها المخصوصة لم لايجوز أن تكون تلك الصفات مخالفة لهذه الصفات بأعيانها و حقائقها المخصوصة ؛ أو لعل القدم شرط لصحة الاتصاف ، و القدم و إن كان عدميا يجوز أن يكون شرطا ؛ لأن العدمي يجوز أن يكون شرطا للأمر الوجودي ، أو لعل الحدوث مانع من صحة الاتصاف ، أقول : إن الصفات على ثلاثة أقسام ، أحدها : صفات حقيقية عارية عن الإضافات مثل نفس العلم و القدرة و الإرادة .

و ثانيها : الصفات الحقيقية التي تلزمها الإضافة مثل تعلق العلم و تعلق القدرة و تعلق الإرادة ، و ذلک لأن العلم صفة حقيقية تلزمها إضافة مخصوصة إلى المعلوم ، و القدرة : صفة حقيقية و لها تعلق خاص بالمقدور ، و ذلک التعلق إضافة مخصوصة بين القدرة و المقدور ، و ثالثها : الإضافات المحضة و النسب المحضة لا وجود لها في الأعيان إذا دريت هذا فأقول : أما وقوع التغير في الإضافات فلا خلاص عنه ، و أما وقوع التغير في الصفات الحقيقية فالكرامية و ابن تيمية و أشياعه يثبتونه .

و سائر الطوائف ينكرونه ، فظهر الفرق في هذا الباب بين مذهب الكرامية و ابن تيمية و مذهب غيرهم و الذي على بطلان قول الكرامية وجوه . الوجه الأول : أن تغير صفاته يوجب انفعال ذاته ، و ذلک لأن المقتضى لصفاته ذاته و تغير الموجب دال على تغير موجبه . الوجه الثاني : أن كل ما يصح اتصافه به فهو صفة كمال وفاقا فلو خلا عنها كان ناقصا و هو محال باتفاق الناس . الوجه الثالث : لو صح اتصافه بمحدث لصح اتصافه به أزلا ، إذ لو قبل ذاته صفة محدثة ؛ لكان ذلک القبول من لوازم ذاته أو منتهيا إلى قابلية لازمة دفعا

للتسلسل ، و ذلک لأنه لو لم يکن قبول الذات تلک الصفة المحدثة من لوازم ذاته او منتهيا إلى قابلية لازمة لکان قبول الذات تلک الصفة المحدثة عارضا ؛ فيکون الذات قابلا لتلک القابلية فإن انتهى إلى قابلية أخرى لازمة فهو المطلوب و إن لم ينتهه إلى قابلية لازمة لزم الدور أو التسلسل ، و مما محالان ؛ فلاتنفک تلک القابلية عن الذات فصح اتصافه سبحانه بالصفة المحدثة أزلا ، و صحة اتصاف الذات بالصفة متوقفة على صحة وجود الصفة لأن اتصاف الذات بالصفة نسبة بين الذات و الصفة ، و النسبة متوقفة على وجود المنسبين فصحة اتصاف الذات بالصفة متوقفة على صحة وجود الصفة ؛ فإن صحة الموقوف متوقفة على صحة وجود الموقوف عليه ، فيصح وجود الحادث في الأزل و هو محال لأن الأزل عبارة عن نفي الأولية ، و الحدوث عبارة على ثبوت الأولية ، و الجمع بينهما محال . و الوجه الرابع : المقتضى للصفة الحادثة إن كان ذاته شيئا من لوازم ذاته لزم ترجيح أحد الجائزين بلا مرجح لأن نسبة الذات و لوازمه إلى حدوث الحادث في ذلک الوقت ؛ أو قبله على السواء فكما جاز حدوثه في ذلک الوقت جاز حدوثه قبله فحدوثه في ذلک الوقت ترجيح لأحد الجائزين بلا مرجح و إن كان المقتضي للصفة الحادثة وَصفا آخر محدثا فننقل الكلام في مقتضى ذلک الوصف الحادث ، و يلزم التسلسل و إن كان المقتضي للصفة الحادثة شيئا غير ذاته و غير شيء من لوازمه و غير وصف آخر محدث كان الواجب مفتقراً في صفته الحادثة إلى سبب منفصل ، و کل واحد من هذه الأقسام محال فافهم .فإنه دقيق .

.... لاستحالة قيام الحوادث بذاته قائمة بذاته ضرورة أنه لا معنى لصفة الشيء إلا ما يقوم به لا كما يزعم المعتزلة من أنه متكلم بكلام هو قائم بغيره لكن مرادهم نفي كون الكلام صفة له لا إثبات كونه صفة له غير قائم بذاته و لما تمسكت المعتزلة ....

اتفقت فرق المسلمين على أن الباري سبحانه منزه أن تقوم به الحوادث

((لاستحالة قيام الحوادث بذاته)) : علة لقوله : لا كما زعمت يعني تعليل للنفي ، أقول : و من مهنا اتفقت فرق المسلمين سوى الكرامية و المجسمة على أن الله سبحانه منزه من أن تقوم به الحوادث ، و أن تحل به الحوادث ، و أن يحل في شيء من الحوادث ؛ بل ذلك مما علم من الدين بالضرورة .

و كرامية خراسان فتكفيرهم واجب

و لذا قال الإمام " أبو منصور عبد القاهر " في أصول الدين : و أما جسمية خراسان من الكرامية فتكفيرهم واجب لقولهم : بأن الله له حد و نهاية من جهة السفل و منها يماس عرشه ، و لقولهم : بأن الله سبحانه محل الحوادث ، و إنما يرى الشيء برؤية تحدث فيه و يدرك ما يسمعه بإدراك يحدث فيه و لو لا حدوث الإدراك فيه لم يكن مدركا لصوت و لا مدركا لمرئي و قد أفسدوا بإجازة حلول الحوادث في ذات الله سبحانه لأنفسهم ، دلالة الموحدين على حدوث الأجسام بحلول الحوادث ، و قال الأستاذ عبد القاهر البغدادي في " كتاب الأسماء و الصفات " : إن الأشعري و أكثر المتكلمين قالوا : بتكفير كل مبتدع كانت بدعته كفرا أو أدت إلى كفر كمن زعم أن لمعبوده صورة أو أن له حداً و نهاية أو أنه يجوز عليه الحركة و السكون ، و لا إشكال لذي لب في تكفير مجسمة خراسان في قولهم : إنه تعالى جسم له حد و

نهاية من تحته ، و أنه مماس لعرشه ، و أنه محل الحوادث ، و أنه يحدث فيه قوله و إرادته و هذا مذهب ابن تيمية و أتباعه .

قول الحافظ تقي الدين السبكي في الرد على ابن تيمية و ابن زفيل

و لذا قال الحافظ تقي الدين السبكي راداً على ابن تيمية و ابن قيم : فالذي التزمه من قيام الحوادث بذات الرب لاينجيه بل يرديه ، و هذا آفة التخليط و التطفل على العلوم و عدم الأخذ عن الشيوخ هذا كلام بلفظه في " السيف الثقيل ". فافهم .

((قائمة بذاته)) : يعني بذاته سبحانه لا بذواتها و أن الشارح شاهد عليه البداهة ، فقال : ((ضرورة أنه لا معنى لصفة الشيء إلا ما يقوم به)) : يعني بذلك الشيء وإلا لم يكن صفة .

رد المعتزلة على الجماعة و الجواب عنه

((لا كما يزعم المعتزلة من أنه متكلم بكلام هو قائم بغيره)) : يعني ليس بقائم بذاته بل يخلقه زعماً منهم أن الكلام النفسي باطل و اللفظي الحادث لايقوم بذاته ، و لما كان لقائل أن يقول : إنه قالوا بكونه صفة له ، و مع ذلك كيف ينكرون قيامه به ، لأن ما يقولون بكونه صفة له يقولون بقيامه به ، فعلى هذا كلام المصنف لايصلح رداً عليهم ؟ دفعه بقوله : ((لكن مرادهم نفي كون الكلام صفة له لا إثبات كونه صفة له غير قائمة بذاته)) : لأن ضرورة العقل شاهدة بأن قيام صفةالشيء بالشيء ، و الآخر سفسطة ، ((و لما تمسكت المعتزلة)) : تمهيداً لما سيقوله المصنفّ ، و بيان لوجه إيراد القدرية على الجماعة . قلت : هذا الإيراد لايدفع في الواقع بتجديد هذا الاصطلاح يعني على هذا المعنى للغير فإن التعدد غير متوقف عليه بل يكفي له مجرد الزيادة في الذات و الوجود . نعم! إنما النافي له ما قالوا : إن المحال تعدد ذوات قديمة لا صفات قديمة .

.... بأن في إثبات الصفات إبطال التوحيد لما أنها موجودات قديمة مغايرة لذات الله تعالىٰ فيلزم قدم غير الله تعالىٰ و تعدد القدماء بل تعدد الواجب لذاته على ما وقعت الإشارة إليه في كلام المتقدمين و التصريح به في كلام المتأخرين من أن واجب الوجود بالذات هو الله تعالى و صفاته و قد كفرت النصارى بإثبات ثلثة من القدماء فما بال الثمانية أو أكثر أشار إلى الجواب بقوله : و هي لا هو و لا غيره يعني أن صفات الله تعالى ليست عين الذات و لا غير الذات فلايلزم قدم الغير و لاتكثر القدماء و النصارى و إن لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن لزمهم ذلك ....

((بأن في إثبات الصفات)) : يعني في إثبـات الزائدة على الذات ، ((إبطال التوحيد لما أنها موجودات)) : لأن الكلام في الصفات الوجودية ((قديمة مغائرة لذات الله تعالى)) : لأنها زائدة عند الجماعة ، ((فيلزم قدم غير الله و تعدد القدماء بل تعدد الواجب لذاته على ما وقعت الإشارة إليه في كلام المتقدمين)) : يعني قالوا : الواجب و القديم مترادفان ، ((و التصريح به)) : يعني بتعدد الواجب ، ((في كلام المتأخرين)) : يعني الإمام حميد الدين الضرير و أتباعه ، ((من أن الواجب الوجود بالذات هو الله تعالى و صفاته)) : يعني و صفاته أيضاً واجبة بالذات ، ((و قد كفرت النصارى بإثبات ثلثـة)) : قـال الله سبحانـه : ﴿ لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلثة ﴾ ((من القدماء)) : يعني الوجود و العلم و الحياة ، ((فما بال الثمانية !)) : يعني ما حال إثبات ثمانية (و هي الحياة و العلم و القدرة و الإرادة و السمع و البصر و الكلام و التكوين) و المعنى القائل بالثمانية أولى بالتكفير ، ((أو أكثر)) : و هو مذهب علماء ما وراء النهر من الماتريدية قد زيفه الشارح فيما سيأتي قال و فيه تكثير

القدماء جداً و إن لم يكن متغائرة . ذهبوا إلى أن التخليق و الترزيق و التصوير و الإحياء و الإماتة و الإبقاء و الإفناء و نحوها صفات مستقلة علحدة ليست مندرجة في التكوين ((أشار إلى الجواب بقوله : و هي لا هو و لا غيره)) : قال شيخ مشائخ الأشاعرة الشيخ أبو الحسن الأشعري : الباري سبحانه عالم بعلم قادر بقدرة ، حي بحياة ، مريد بإرادة ، متكلم بكلام ، سميع بسمع ، بصير ببصر، و هذه صفات أزلية قائمة بذاته العلي لايقال : هي هو و لا غيره ، و لا لا هو و لا لا غير.

الصفات ليست عين الذات و أنها ليست غيرها

((يعني أن صفات الله تعالى ليست عين الذات)) : و هو مذهب الفلاسفة و المعتزلة ، ((و لا غير الذات)) : و هو مذهب الكرامية و غيرها ، ((فلايلزم قدم الغير و لاتكثر القدماء)) : تفريع على عدم المغائرة ، أما أنها ليست عين الذات فلأنها لو كانت عين الذات يلزم اتحاد الذات و الوصف القائم به في الحقيقة ، و يلزم الترادف بين الذات و الوصف ، و يلزم أن لايصح حمله عليه لأن الشيء لايحمل على نفسه مع صحة الحمل بالاتفاق ، و غيرها من الاستحالات ، و أما أنها ليست غيرها فلأن الصفات لو كانت غيرها لاتخلو إما أن تكون قائمة بنفسها أو قائمة بغيرها و كل واحد منهما ظاهر البطلان فلاتكون غير ذاته .

و لما كان لقائل أن يقول : القول بالقدماء الغير المتغائرة إن لم يكن كفرا لم يكفر النصارى ؛ لأنهم لم يصرحوا بتغائر القدماء الثلاثة حقيقة ؟ دفعه بقوله : ، ((و النصارى و إن لم يصرحوا بالقدماء المتغائرة لكن لزمهم ذلك)) : يعني لزم على النصارى القدماء المتغائرة و إن لم يصرحوا بأن الاقانيم ذوات مستقلة .

.... لأنهم أثبتوا الأقانيم الثلثة هي الوجود و العلم و الحياة و سموها الأب و الإبن و روح القدس و زعموا أن أقنوم العلم قد انتقل إلى بدن عيسىٰ عليه السلام فجوزوا الانفكاک و الانتقال فكانت ذوات متغايرة ....

البحث في الأقانيم الثلاثة وهذا البحث دقيق

((لأنهم أثبتوا الأقانيم الثلاثة هي الوجود و العلم و الحياة)) : يقولون : إن الذات المقدس نفس هذه الصفات الثلاثة . ((و سموها الأب)) : يعني و سموا الوجود الأب . ((و الإبن)) : يعني سموا العلم الابن . ((و روح القدس)) : يعني و سموا الحياة روح القدس . ((و زعموا أن أقنوم العلم قد انتقل إلى بدن عيسىٰ عليه السلام فجوزوا الانفكاک و الانتقال)) : يعني انفصال العلم و انتقالـه إلى بدن عيسى عليه السلام . ((فكانت)) : يعني الأقانيم الثلاثة . ((ذوات متغايرة)) : لأن الانتقال إنما هو من صفات الذوات فكيف نكون مثلهم ! . و هم قائلون بألوهية عيسى عليه السلام الذي هو أقنوم العلم . و جسم من الأجسام . و هذا كاف لكفرهم . و التعجب من عقلائهم و من تبعهم أنهم يبطلون حكم العقل و البداهة . و ينبذون البراهين العقلية وراء ظهورهم ! .

أقنوم الابن إذا حل بجسم عيسى فلا يخلو إما أن يكون باقيا في ذات الله أيضا أو لا

فلأن أقنوم الابن إذا حل في جسم عيسى فلايخلو إما أن يكون باقيا في ذات الله أيضاً أو لا . فإن كان الأول لزم أن يكون الحال الشخصي في محلين ؛ و إن كان الثاني لزم أن يكون الذات خاليا عنه فينتفي لأن انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل . و إن كان ذلک الاتحاد بدون الحلول فنقول : إن أقنوم الابن إذا اتحد بالمسيح فهما في حال

الاتحاد إن كانا موجودين فهما اثنان لا واحد فلا اتحاد . و ان عدما و حصل ثالث فهو أيضاً لايكون اتحادا بل عدم الشيء و حصول شيء ثالث . و إن بقي أحدهما و عدم الآخر فالمعدوم يستحيل أن يتحد بالموجود لأنه يستحيل أن يقال المعدوم بعينه هو الموجود ؛ فظهر أن الاتحاد محال ، و الاتحاد يبطل حكم الحس و العقل معاً . و الحق أنهم قد ضلوا في هذه العقيدة ضلالا بيناً و لايميزون بين الجوهر اللاهوتي و الناسوتي بل يعتقدون ألوهية المسيح باعتبار الجوهر الناسوتي ، و يخبطون خبطاً عظيماً ، و يقولون : التثليث الحقيقي و التوحيد الحقيقي يمكن اجتما عهما في شيء واحد شخصي في زمان واحد ، أقول : و هذا لايقوله أحد من آحاد بني آدم - نعوذ بالله من الخذلان - و هذا القدر كاف في الرد على هؤلاء الجهال و الضلال و لكن نفصل هذا المقام تفصيلا .

تحريفات النصارى في الرد على المسلمين والجواب عنها

قالت النصارى في الإنجيل : لو علم المسلمون مرادنا بالأب و الإبن و روح القدس لماذا أنكروا علينا فإن مرادنا بالأب (الذات) و بالابن (النطق) الذي هو قائم بذلك الذات و بروح القدس (الحياة) (الثلاثة إله واحد) ، و هذه الثلاثة يعتقدها المسلمون ، و نحن لم ننطق ذلک من قبل أنفسنا ؛ بل في الإنجيل قال عيسى عليه السلام : " إذهبوا إلى سائر الأمم و عمدوهم باسم الأب و الابن و روح القدس " . و في أول القرآن بسم الله الرحمن الرحيم فاقتصر على هذه الثلاثة الأب و الابن و روح القدس ، و نريد بقولنا المسيح ابن مولود من الله سبحانه بلا حدث قبل الدهور ، و أنه لم يزل نطقا و لم يزل الله سبحانه ناطقاً ثم أرسل الله سبحانه نطقه من غير مفارقة الأب الوالد له كما يرسل الشمس ضوئها من غير مفارقة القرص الوالد له ، و كما يرسل الإنسان كلامه إلى غيره من غير مفارقة العقل الوالد له ، فتجسم النطق إنسانا من روح القدس و من مريم ، و ولد منها بالطبيعة البشرية لا بالإلهية ، فإذا قلنا :

المسيح ابن الله سبحانه لا نريد بنوة بشرية و إن له ولداً من صاحبه ، و قد أثبت القرآن الولد بمعنى النطق قال الله سبحانه : ﴿ و والد و ما ولد ﴾ و سبب تجسم كلمة الله سبحانه إنسانا أن الله سبحانه لايخاطب إلا بحجاب ، لأن اللطائف لاتظهر إلا في الكثائف و تظهر في الإنسان لأنه أشرف خلقه كما خاطب موسى من شجرة ففعل المعجز بلاموته و أظهر المعجز بناسوته ، و الفعلان للمسيح كما تقول زيد ميت بجسده باق بنفسه ، و لذلك صلب الناسوت دون اللاموت ، و كذلك سمى القرآن عيسى روح الله و كلمته و اسمه عيسى ؛ فيكون الخالق واحدا و هو الأب و نطقه و حياته ، و لايلزم من تعددها تعدد الخالقين و الجواب عن هذه التخريقات و التحريفات ، أما قولهم نريد بالأب الذات و بالابن النطق و بروح القدس الحياة فلا كفر فيه و إنما الإطلاق منكر ، و أما ما اعتمد عليه من نص الإنجيل فإن إنجيلهم ليس شيئا يعتمد عليه و لا هو مضبوط النقل و لا مضبوط العين و لايوثق منه بشيء في الدين ، و أما ما في القرآن من " بسم الله الرحمن الرحيم " فتفسيرهم له غلط و تحريف كما فعلوا في إنجيلهم لأن الله سبحانه عندنا في البسملة معناه الذات الموصوف بصفات الكمال و نعوت الجلال ، و الرحمن و الرحيم وصفان له سبحانه باعتبار الخير و الإحسان الصادرين عن قدرته فإن صفات الله منها سلبية و منها ثبوتية قائمة بذاته ، و هي سبعة : العلم و القدرة و الإرادة و الحياة و السمع و البصر و الكلام ، و منها فعلية خارجية عن ذاته سبحانه يستحيل قيامها به نحو الرزق و الخلق و الهبات و الإحسان ، فتسميته الرزاق الوهاب الخالق المحسن باعتبار أفعاله لا باعتبار صفة قديمة قائمة بذاته ؛ فالرحمن معناه المحسن في الدنيا و الآخرة لخلقه بفضله و الرحيم معناه المحسن في الآخرة خاصة لخلقه بفضله ، و أما النطق و الحياة فلا مدخل لهما في الرحمن الرحيم ، بل هو تحريف منهم للقرآن، و إذا بطل المستند من الإنجيل و القرآن حرم هذا الإطلاق فإن النصارى عصاة بهذا الإطلاق .

وقولهم: ونريد ببنوة المسيح وولادته من الله سبحانه الخ، قلت: هذا كلام غير معقول

و قولهم : و نريد ببنوة المسيح و ولادته من الله سبحانه بلا حدث أنه لم يزل نطقاً و لم يزل الله ناطقاً ، قلت : هذا كلام غير معقول ليس هذا كلام العقلاء أصلا و رأساً لايذهب إليه ذهن الذاهن و لا عقل العاقل إلا على وجه لايبقى لدين النصرانية أثر ، و تحقيقه : أن النطق صفة قائمة بذات الله سبحانه و قد سلموا ذلك ؛ فهو من المعاني لا من الأجسام بل هو كالعلم و الحياة و الإرادة ، فأرادوا أن عيسى المتجسد أنه لم يزل هذه الصفة المعنوية ، فهو من باب قلب الحقائق الذي يستحيل وقوعه في زمن من الأزمان فضلا عن كونه لم يزل كذلك ، كما يستحيل أن السواد يكون بياضا و العلم يكون طعما و الرائحة لوناً ، كذا يستحيل أن يكون النطق إنساناً فهذا التفسير غير معقول و لا متصور . و إن أرادوا أنه لم يزل نطقاً يعني لم يزل الله سبحانه يخبر عن وجود عيسى في أزله فهو صحيح مقصود ، لأن خبر الله تعالى يتعلق بجميع الأشياء الموجودات ، و المعدومات الماضيات ، و الحاضرات و المستقبلات ؛ لكن هذا التفسير لايبقى معه لدين النصرانية وجود ، فإن خبر الله كما يتعلق بوجود عيسى يتعلق بوجود كل واحد من اليهود و النصارى و غيرهم في الأزل ، و لم يزل كل واحد من اليهود و النصارى نطقاً بهذا التفسير ؛ فينبغي أن يكون كل واحد من اليهود و النصارى ابن الله سبحانه و لا مزية لعيسى على واحد من اليهود و النصارى في ذلك ؛ بل و لا أحد من حشرات الأرض و إن أرادوا تفسيرا ثالثا ؛ فقولوه و بينوه فإنه غير معقول من قولهم : لم يزل المسيح نقطاً ؛ فظهر أن أحد الأمرين لازم و هو إما إبطال مذهب النصارى أو يكون كلامهم غير معقول فضلا عن إقامة الدليل عليه فإنهم لايتكلمون بكلام إلا مثل هذا لايتحصل منه شيء .

قولهم: ثم أرسل الله نطقا من غير مفارقة قلت هذا غلط محض وخطأ محض وخطأ فاحش

و قولهم : ثم أرسل الله نطقاً من غير مفارقة قلت : هذا غلط محض و خطأ فاحش و عدم بصيرة ، فإن إرسال الشيء اتصاله بغيره المباين له و هو غير معقول في كل صفة من صفات النطق و غيره ، فيستحيل إرسال الألوان و الطعوم و الروائح و الظنون إلا مع انتقال محلها ، أما بمفردها فمحال ببداهة العقل ، و من شك في ذلك فليس بعاقل و محل هذا النطق يستحيل عليه الحركة و الانتقال و الاتصال و الانفصال ، فإنه ليس بجسم باتفاق أهل الحق ، و أما إرسال الشمس لضوئها ؛ فليس معناه أن الصفة القائمة بالشمس اتصلت بالغير هذا لايقوله بنوا آدم بل الله سبحانه يخلق الأنوار و الأضواء في أجرام الهواء الكائن بين السماء و الأرض ، فالضوء الحاصل في كل جزء من الهواء غير الضوء الحاصل في الجزء الآخر و غير الضوء القائم بجرم الشمس ، فههنا صفات عديدة و موصوفات كثيرة لم يرسل منها صفة واحدة ، بل كل صفة لازمة لمحلها لم تفارقه أصلا ، و إن أرادوا أن الله سبحانه خلق في عيسى نطقا بما طلبه الله سبحانه من العباد أو بغيره ، فكذلك سائر الأنبياء ؛ بل العلماء خلق الله سبحانه في نفوسهم الإخبار عن أحكامه ، فإن كان المسيح بهذا ابناً ، فالعلماء كلهم كذلك ، و إلا فلا أحد من خلق الله ابناً ، و هو الحق ، و أما إرسال الإنسان كلامه لغيره عن فكره ؛ فذلك إما بالكتابة فالمرسل حينئذ أجسام و رقوم سود في أجسام بيض ، و نطقه القائم بنفسه لم يرسله ؛ بل أرسل ما يدل عليه ، و إما أن يوصي من يخبره بمقاصده مشافهة ؛ فهو صوت صدر على لسانه سمعه رسوله ، فقال ذلك الرسول أصواتاً آخر لذلك الغير ، و الأصوات من خواص الإنسان ؛ فعلم أن هذا التمثيل غير مطابق لدعواهم ، بل جهل بالحقائق و أحكامها و ما هي عليه .

قولهم: فتجسم النطق إنسانا من روح القدس ومن مريم، قلت: هذا موضع الخبط والجهل والكفر وعدم الإنسانية

و قولهم : فتجسم النطق إنساناً من روح القدس ، و من مريم ، قلت : هذا موضع الخبط و الجهل و الكفر و عدم الإنسانية بالكلية ؛ كيف يتخيل عاقل من أولاد آدم أن النطق يصير جسماً و كيف يتخيل عاقل أن المعاني تنقلب أجساماً مع أن المعاني مفتقرة للمحال لذاتها ! ، و الأجسام مستغنية عن المحال لذاتها : فكيف ينقلب المفتقر لذاته مستغنيا لذاته ! ، و ذلك كانقلاب الممكن واجبا بذاته ، و الزوج فرداً ، و الفرد زوجاً ، و السواد بياضاً ؛ فإن النصارى يجوزون هذا كله ، و ليس لهم من العقول ما يدركون به هذه الأحكام و هو الظن بهم سقطت مكالمتهم لأن الكلام مع البهائم عبث و سفه ، و إن كانوا يعقلونها ، فينبغي لهم أن يرجعوا عن قول تجسم النطق الرباني في عيسى بن مريم واعترفوا ببطلان البنوة المبنية عليه ، و إن عيسى فيه وجهان ، و اعتباران ، و هو من وجه إله ، و من وجه إنسان فالآفات و الصلب ترد على الوجه الإنسان و يصير هذا الكلام كله كفراً و خبطاً و جنوناً ؛ لأن المبني على الأصل الفاسد فاسد .

قولهم: القرآن أثبت هذه البنوة بقوله ﴿ووالد وما ولد﴾ قلت: هذا افتراء محض على الله

و قولهم : إن القرآن الكريم أثبت هذه البنوة بقوله سبحانه : ﴿ و والد و ما ولد ﴾ . قلت : هذا افتراء محض على الله سبحانه و على كتابه و على المسلمين إنما قسم الله سبحانه بآدم و ذريته فليس للنصارى الزنادق أن يسلطوا بالتحريف على كتابنا كما تسلطوا على كتابهم .

قالوا: وسبب تجسم الكلمة أن اللطيف لا يظهر في الكثيف أقول: هذا من الجهل المطبق

و قولهم : و سبب تجسم الكلمة أن اللطيف لايظهر إلا في الكثيف كما خاطب الله سبحانه موسى عليه السلام من الشجرة . قلت : هذا أيضاً من الجهالات النصرانية . و لم قالوا : إن اللطيف لايظهر إلا في الكثيف ؟ بل يجوز أن يخلق الله سبحانه لنا علماً ضرورياً لكل لطيف على ما هو عليه من غير أن يحل ذلك اللطيف في غيره و لايتحد بسواه . كما أن الخلق يعلمون وجود الله سبحانه و صفاته بدلالة صنعه عليه قبل ما يدعونه من الاتحاد الحادث في زمن عيسى عليه السلام . و لم يتخذ الكلام لموسى بالشجرة ؛ بل سمع كلام الله . و هو قائم بذاته و قد تقدم استحالة مفارقة الصفة للموصوف ؛ فكيف ينتقل كلام الله سبحانه إلى الشجرة حتى يسمعه موسى عليه السلام . فهذا أيضاً من الافتراء على قصة موسى عليه السلام . و من أين للنصارى عقل يفهمون به أفعال الأنبياء في دقائق الملكوت . و عجائب أسرار الربوبية ؟ مع أنهم جهلوا أحكام المعاني و جوزوا عليها أن تكون أجساما . و لذلك عدلت عن بيان كيفية سماع موسى عليه السلام لكلام الله سبحانه . و هو قائم بذاته بغير حرف و لا صوت .

وقولهم: الله وكلمته وروحه إله واحد، والرد على هذا الكفر

و قولهم : الله و كلمته و روحه إله واحد ؛ فلايلزمنا القول بثلثة آلهة ؛ كما تقول : الإنسان و عقله و حياته ثلثة . و هو إنسان واحد . قلنا : و يلزمهم . لأنهم قالوا : الكلمة انتقلت للمسيح ؛ فاستحق للعبادة لأجل ما انتقل له من الكلمة . و الله سبحانه يستحق العبادة لذاته من غير أن ينتقل له من غيره شيء . و الروح القدس الذي هو الحياة . و نحن ننكر عليهم هذا الإطلاق أيضاً . فإنهم يقولون في صلاتهم و الروح القدس مساوى لك في الكرامة و لايفضلون أحد الثلاثة على الآخر . فالثلاثة عندهم مستوية مستحقة للعبادة . فهم ثلاثة آلهة بالضرورة فلا معنى لقولهم : إن ذلك

لايلزمنا ، و إنما لايلزمهم ذلک إذا قالوا : المسيح لايستحق العبادة و لا نعبده و من عبده كفر ، و لا شک أن النصارى لغلبة الجهل عليهم لايفهمون معنى الإله و لا أي شيء هو الموجب لاستحقاق العبودية ؛ فلذلک عبدوا ثلثة آلهة ، و هم لايشعرون ؛ فينبغي لهذه الطائفة النصرانية أن تبکي و تنوح على فقد العقل قبل أن تبکي على فقد الدين ؛ فإذا وهبها الله سبحانه عقلا سألت عن حقيقة الإلهية تعلمها بحدودها و شروطها و خصوص ماهيتها ، و ما يجب للآلهية و ما يستحيل عليها ، و أي شيء إذا فقد لايكون المحل مع هذه إلها ، و إذا علمت هذه الأمور كلها علمها المسلون استيقظت من سکر جهلها و ظهر لها أنها تعبد ثلثة آلهة ، و أن المتعين أن لايعبد إلا إله واحد ، و من المعلوم أن العاقل المطلع من النصارى على العلوم الإسلامية إذا أنصف من نفسه و ترک التعصب لايسعه إلا تصديق ما قلنا .

علوم النصارى الأفرنج اليوم و سائر البلاد الأورباوية فهي فنون ضائع

و أما علوم النصارى الأفرنج اليوم و سائر البلاد الأورباوية فهي فنون ضائعة أكبوا على تحصيلها و في الاشتغال بها ، و ليست من الدين في شيء ، و أظن أن مخترعيهم المشهورين لو سألناهم عن الديانات و النبوات و الکتب المنزلة المقدسة ، و أحكام الصوم ، و الصلوة ، و بقية التعبدات التي في دين النصرانية ؛ لما نطقوا بشيء ؛ بل يأخذهم الضحک على عقل السائل ، هذا إذا فرضنا أنهم باقون على النصرانية بعد توغلهم في الفنون الصناعية ؛ فلم يكن حظهم من دينهم سوى الاسم و التبعية ؛ فتأمل الفرق بين الاثنين و البون الذي بين الدينين ، هؤلاء المسلمون ضبطوا كل شيء و النصارى أهملوا كل شيء ، و مع ذلک يعتقدون أنهم على شيء ، و لم يظهر من ولد آدم لهم شبيه فيما هم عليه من خلط الكفر و الجنون . و لقد أطنب الكلام في هذا المقام ، فإنه قد غفل عنه أقوام بعد أقوام .

.... و لقائل أن يمنع توقف التعدد و التكثر على التغاير بمعنى جواز الانفكاك للقطع بأن مراتب الأعداد من الواحد و الإثنين و الثلثة إلى غير ذلك متعددة متكثرة مع أن البعض جزء من البعض و الجزء لايغائر الكل و ايضاً لايتصور نزاع من اهل السنة في كثرة الصفات و تعددها متغائرة كانت أو غير متغائرة فالأولى أن يقال المستحيل تعدد ذوات قديمة لا ذات و صفات و أن لايجترأ على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها بل يقال هي واجبة لا لغيرها بل لما ليس عينها و لا غيرها أعني ذات الله تعالى و تقدس و يكون هذا مراد من قال واجب الوجود لذاته هو الله تعالى و صفاته يعني أنها واجبة لذات الواجب تعالى و تقدس ....

((و لقائل)) : يعني و لقائل أن يقول من جانب القدرية في رد هذا الجواب الذي أورده المصنفّ من أهل الجماعة : ((أن يمنع توقف التعدد و التكثر على التغاير بمعنى جواز الانفكاك)) : يعني يقول : لانسلم أن التعدد لايوجد بدون صحة الانفكاك يعني صحة انفكاك كل واحد من المتعدد و المتكثر عن الآخر . ((للقطع بأن مراتب الأعداد من الواحد و الاثنين و الثلاثة إلى غير ذلك)) : يعني مما لايتناهى ((متعددة و متكثرة)) بمعنى جواز الانفكاك ((مع أن البعض جزء من البعض و الجزء لايغائر الكل)) : لأن الجزء من حيث أنه جزء لاينفصل عن كله ، و إن جاز الانفصال بالنسبة إلى حقيقته و ذاته و هكذا الكل من حيث أنه كل لاينفك عن جزئه فلا أن لايتعدد و لايتكاثر مع أنهما متعددان و متكثران ؛ فلايكون التعدد و التكثر موقوفا على التغائر بمعنى إمكان الانفكاك . فلايتم جواب المصنف . ((و أيضاً لايتصور نزاع من أهل السنة)) : رد آخر لجواب المصنف من أهل السنة القائلين بالزيادة . ((في كثرة الصفات و تعددها)) : يعني لما اعترفوا بالصفات السبعة أو الثمانية و جبهم الاعتراف بأن الصفات متعددة و متكثرة عندهم . ((متغائرة كانت أو غير متغائرة)) : فلاحاجة إلى تجديد هذا الاصطلاح تجنباً عن لزوم تعدد القدماء .

الاحتجاج بعدم الغيرية على عدم تعدد القدماء غير صحيح

و حاصله : أن الاحتجاج بعدم الغيرة على عدم تعدد القدماء غير صحيح ، و هذا الاصطلاح لدفع الشهبة غير واف ، لأن القدماء التي فيها النزاع ههنا ، هي الصفات فاحتيال نفي تعددها و تكثرها و لو بتجديد اصطلاح على معنى الغير ؛ يعود إلى نفي تعدد الصفات ، فلو قلنا بنفي تعدد الصفات رجع الأمر إما إلى اتحادها بالذات ؛ فهو مذهب القدرية و الفلاسفة ؛ أو إلى أن الواحدة جامعة للصفات كلها مثل الوجوب فهو نفي للباق على مذهبهم فتفكر.

((فالأولى)) : يعني في الواجب من جانب أهل السنة ، ((أن يقال : المستحيل تعدد ذوات قديمة)) : يعني المستحيل تعدد الذوات المستقلة الأزلية ، ((لا ذات و صفات)) : يعني لا استحالة في وجود قدماء سوى الذات ما دامت غير مستقلة عنه و عند الشارح قدس سره ، هذا الجواب أفضل من جواب المصنف لعدم ورود المنع المذكور عليه ، و لايبعد أن يجاب : أن المحال هو تعدد القدماء بالقدم الذاتي ، أما الصفات فهي قديمة بالزمان لا بالذات و فيه ما فيه فتفكر. ((و أن لايجترأ على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها)) : و ذلك لأن القول بتعدد الواجب لذاته جرءة عظيمة هذا دفع للشبهة التي وقعت من قول القدرية ، و هو بل تعدد الواجب لذاته إلى آخر ((بل يقال : هي)) : يعني الصفات العلية ، ((واجبة لا لغيرها بل لما ليس عينها و لا غيرها)) : يعني هي واجبة الثبوت لشيء ليس ذلك الشيء عين تلك الصفات حقيقة ، و قوله : ((أعني ذات الله و تقدس)) : بيان كلمة ما في " لما " ((و يكون هذا)) : يعني قوله هي واجبة لا لغيرها إلى آخره ((مراد من)) : و هو الإمام حميد الدين الضريرّ ((قال : الواجب الوجود لذاته هو الله و تعالىٰ و صفاته)) : و قد سبق و وقع ذكره ((يعني أنها واجبة لذات الواجب تعالى و تقدس)) : يعني الصفات العلية واجبة الثبوت لذات الواجب الوجود .

.... و أما في نفسها فهي ممكنة و لا استحالة في قدم الممكن إذا كان قائما بذات القديم واجبا به غير منفصل عنه فليس كل قديم إلهاً حتى يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة لكن ينبغى أن يقال : إن الله تعالى قديم بذاته موصوف بصفاته و لايطلق القول بالقدماء لئلا يذهب الوهم إلى أن كلا منها قائم بذاته موصوف بصفات الألوهية و لصعوبة هذا المقام ذهبت المعتزلة و الفلاسفة إلى نفي الصفات و الكرامية إلى نفي قدمها و الأشاعرة إلى نفي غيريتها و عينيتها ....

((و أما في نفسها فهي ممكنة)) : لأنها مفتقرة في وجودها و تحققها إلى ذات الواجب سبحانه ، لا أنها واجبة بذوات أنفسها هذا غاية الأعذار من هذا القول ، و لما كان لمانع أن يمنع أن إمكان الصفات بذواتها و وجوبها بذات الله سبحانه ينافي قول المشائخ " كل ممكن حادث " لأن الصفات إذا كانت واجبة بذات الله سبحانه كانت قديمة ، و القدم ينافي الحدوث فأجابه بقوله : ((و لا استحالة في قدم الممكن إذا كان قائماً بذات القديم)) : يعني يكون وصفاً له و تابعاً له ، ((واجبا به)) : يكون ذاته موجباً لصفاته و إن كان فاعلا مختاراً في جميع أفعاله ، ((غير منفصل عنه)) : بل قائماً به منضماً إليه .

حاصل الجواب: قدم الممكن يستحيل إذا كان صادرا عن الواجب الوجود بالإرادة والإختيار

و حاصله : أن قدم الممكن إنما يستحيل إذا كان صادراً عن الواجب الوجود بالإرادة و الاختيار ، و الصفات العلية استنادها إلى الذات على سبيل الايجاب ، و كل ما صدر عن الواجب بالايجاب ؛ فهو قديم .

رد بعض الافاضل والجواب عنه وقول الفاضل اللاهوري

ورد عليه بعض الأفاضل أن هذا قول بما ذهب إليه الفلاسفة : " إن الواجب الوجود فاعل بالإيجاب " و الإيجاب صفة نقص فكيف يوصف به بالنظر إلى صفاته العلية ، و الجواب عنه : أن الواجب و إن لم يكن موجبا لصفاته ؛ فلزم العجز و الجهل ؛ فالإيجاب في الصفات كمال قطعاً ، و أما الأفعال فالكمال فيها إطلاق التصرف ؛ فلا محيص عن الإيجاب في باب الصفات ، و لا ضير في قبوله و لا اعتبار لسذاجة خالصة في المشائخ السبقة تجنباً عن التدقيق ، و بناء الكلام على أصول غامضة ، قال الفاضل اللاهوري : و لايخفى عليک أن القول بمخالفة هذه الكلية أهون من القول بعدم إمكانها لأنه يستلزم تعدد الواجب لذاته بخلاف انتقاض تلک الكلية ، و لذا خصصه المحققون ، و قالوا بأن كل ممكن مسبوق بالقصد و الاختيار حادث ((فليس كل قديم إلهاً)) : تفريع على قوله : لا استحالة في قدم الممكن ((حتى يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة)) : فبضرورة العقل أن القول بتعدد القدماء لاينافي التوحيد ، نعم إذا كانت ذوات واجبات غير ممكنات ، ((لكن ينبغى أن يقال :)) : هذه مشورة من عنايته احتياطاً و حزماً ، ((إن الله تعالى قديم بذاته موصوف بصفاته)) : يعني قديم بصفاته ، ((و لايطلق القول بالقدماء)) : يعني لايقال : صفات الله قديمة ، ((لئلا يذهب الوهم إلى أن كلا منها)) : يعني من كل واحد من الصفات ، ((قائم بذاته)) : فتوهم منه تعدد الواجب الوجود ، ((موصوف بصفات الألوهية)) : و هذه المشورة بالنظر إلى العامة ، و أما بالنظر إلى الخاصة فلا حرج في هذا الإطلاق عليهم ، ((و لصعوبة هذا المقام)) : يعني البحث في أن الصفات هي عين الذات أو زائدة على الثاني ، هي واجبة أو ممكنة .

الاختلاف في عينية الصفات وغيريتها واختيار الشيخ المدقق في الفتوحات

((ذهبت المعتزلة و الفلاسفة)) : أقول : و كذا الرافضة ((إلى نفي الصفات)) : يعني إلى أن الصفات العلية عين ذاته لا زائدة على ذاته ، ((و الكرامية إلى نفي قدمها)) : تجنباً عن تعدد القدماء ((و الأشاعرة)) : يعني أهل السنة من الأشعرية و الماتريدية ، ((إلى نفي غيريتها و عينيتها)) : أقول : هذا مذهب قدمائهم ، و أما المتأخرون فقد اختلفوا فمنهم ذهبوا إلى التوقف ، و منهم ذهبوا إلى أنها غير الذات ، و أنها ممكنة صادرة بالإيجاب ، و منعوا بطلان تعدد القدماء المتغائرة القائمة بذاته العلي ، و منهم ذهبوا إلى العينية ، و إليه ذهب المجدد في أحد قوليه في " المعارف الدينية " و إليه ذهب الشيخ المدقق في " الفتوحات المكية " قال من يقول : إنها غير الذات وقع في قياس الخلق في زيادة الصفة على الذات ؛ فما زاد هذا على الذين قالوا : إن الله فقير و نحن أغنياء إلا بحسن العبارة فقط فإنه جعل كمال الذات لايكون إلا بغير ، فنعوذ بالله أن نكون من الجاهلين .

قول العارف الجامي في الدرة الفاخرة

و قال العارف الجامي في " الدرة الفاخرة " : قال الشيخ : قوم ذهبوا إلى نفي الصفات و ذوق الأنبياء بخلافه ، و قوم أثبتوها ، و حكموا بمغايرتها للذات حق المغايرة و ذلك كفر محض و شرك بحت ، و قال بعض أصحاب الزهد : من صار إلى إثبات الذات و لم يثبت الصفات كان جاهلا مبتدعا ، و من صار إلى إثبات صفات مغايرة للذات حق المغايرة ؛ فهم ثنوي كافر و مع كفره جاهل ، و قال أيضاً : ذواتنا ناقصة ، و إنما يكملها الصفات ، و أما ذات الله سبحانه فهو كامل لايحتاج في شيء إلى شيء ، و

كل ما يحتاج في شيء إلى شيء فهو ناقص ، و النقصان لايليق بالواجب تعالى ، فذاته كاف للكل في الكل ، فهو بالنسبة إلى المعلومات علم ، و بالنسبة إلى المقدورات قدرة ، و بالنسبة إلى المرادات إرادة ، فهو واحد ليس فيها اثنينة بوجه من الوجوه ، و هذا يعني مذهب عينية الصفات اختاره شيخ مشائخنا خاتم المحدثين الشيخ عبد العزيز الدهلوي ، قال الشيخ في " ميزان العقائد " : و صفاته عين ذاته ، و أوضحه بأبلغ وجه و أوكده في " شرح الميزان " و هو اختيار أبيه المحدث الحافظ الحجة صاحب " الحجة الله البالغة و البدور البازغة " .

وصاحب العبقات يسعى بكل قواه في إثبات العينية تبعا لعمه وتبعا لجده وراجع كلام المجدد إلى كلام جده والرد عليه

و " صاحب العبقات " يسعى بكل قواه في " العبقات " في إثبات العينية تبعاً لعمه و تبعاً لجده ، و راجع كلام المجدد إلى كلام جده و عمه ، يقول : اللاهوت علمه عين ذاته باتفاق جهابذة أهل النظر و الاستدلال و أئمة أرباب الفناء و الاضمحلال ، و كلام الإمام الرباني نص على العينية في مواضع عديدة ، و القول بالزيادة منه إشارة إلى صدور العالم العقلي ، و هو العلم بمعنى المعلوم و الكلام مهنا في العلم بمعنى مبدء الانكشاف .

قال صاحب العبقات: إن قول المجدد بزيادة الصفات مؤول ومذهبه عينية الصفات، أقول: هذا منه الظن وليس كما ظن

أقول : و حاصل كلامه هذا : إن قول المجدد بزيادة الصفات مؤول ، و مذهبه عينية الصفات ، أقول : و هذا منه ظن و ليس كما ظن : بل مذهب المجدد زيادة الصفات على الذات نص عليه في مواضع من المعارف الدينية ورد على الصوفية رداً مشبعاً ، يقول في موضع من المعارف من بحث الفناء باللغة الفارسية تعريبه : أن

هؤلاء يعني أرباب الزهد لما لم يروا الصفات حكموا بأن الصفات عين الذات ، ثم يقول في ذيله باللغة العربية البليغة : و لو أن هؤلاء البعض عرجوا عن هذا المقام ، و خرج شهودهم عن مزايا الصفات علموا الأمر على ما هو عليه ، و عرفوا أن الحكم على السنة بوجود للصفات الزائدة على الذات صحيح مطابق للواقع مقتبس عن مشكوة النبوة ، ثم قال في موضع آخر من المعارف راداً عليهم رداً بليغاً : و العجب من جرأتهم إنما اعتمدوا على مجرد كشفهم و يخطؤون الاعتقاد الذي عليه إجماع لأهل السنة ، و يقولون : إن أهل هذا الاعتقاد ثنوي و كافر ، هذا كلامه الشريف بحروفه .

مذهب الإمام الرباني أن الصفات زائدة على الذات والقول بزيادة الصفات ليس كفرا

و بهذا تبين أن مذهب الإمام الرباني : أن الصفات زائدة على الذات و بهذا تبين أيضاً أن القول بزيادة الصفات ليس كفراً ؛ بل مطابقاً للواقع و مقتبسا من مشكوة النبوة ، و هذا كاف للعاقل غاية الكفاية ، ثم يقول صاحب العقبات : ثم إن أهل النظر قد برهنوا على العينية ، و لم يتيسر بعد لمن خالفهم من إبطالها ما يعتد به ، أقول : و قد أبطلنا براهين العينية بالأدلة الواضحة فانظر أيها العاقل المنصف ! ، و الحق أحق بالاتباع و إن لم يساعده الناس ، ثم أقول : و هذا كله بالنظر إلى بادئ الرأي ، و أما بالنظر الدقيق فلا صعوبة في أن صفاته مبادي قديمة بذاته باقتضاء ذاته ، و أنه لا استحالة في وجود مبادي الإضافات بدون المتعلقات ، و لا استحالة في تعدد القدماء إذ لم تكن ذوات مستقلة و لا استحالة في صدور الصفات إيجاباً تجنباً عن النقص ، نعم ! من زعم أن التعلقات أيضاً قديمة أزلية ، و إنما الحادث هي المتعلقات فقد خبط خبطا عشواً ، و ركب متن عمياء أو لم يعلم ان التعلق و الإضافة المحضة لايتصور و جودها و تحققها بدون المضافين . فافهم .

.... فإن قيل هذا في الظاهر رفع للنقيضين و في الحقيقة جمع بينهما لأن المفهوم من الشيء إن لم يكن هو المفهوم من الآخر فهو غيره و إلا فعينه و لايصور بينهما واسطة قلنا قد فسروا الغيرية بكون الموجودين بحيث يقدر و يتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر أي يمكن الانفكاك بينهما ....

((فإن قيل)) : إن قال القائل في رد جواب المصنفْ : ((هذا)) : يعني قول المصنف لا هو و لا غيره ((في الظاهر رفع للنقيضين)) : يعني العينية و اللاعينية و الغيرية و اللاغيرية ، ((و في الحقيقة جمع بينهما)) : يعني بين النقيضين ، و ذلك لأن نفي الغيرية بقوله : لا غيره صريحاً مثلا إثبات العينية ضمنا ، إذ من المعلوم أن نفي أحد النقيضين يستلزم ثبوت الآخر ، و إثبات العينية ضمنا مع نفي العينية صريحاً بقوله : لا هو جمع بين النقيضين العينية و اللاعينية ، و هكذا نفي العينية صريحاً بقوله : لا هو جمع بينهما ، يعني نفي العينية صريحاً إثبات الغيرية ضمناً مع نفي الغيرية صريحاً بقوله : لا غيره جمع بين النقيضين الغيرية و اللاغيرية و استدل القائل على تنوير دعواه ، ((لأن المفهوم من الشيء)) : أي شيء كان ، ((إن لم يكن هو المفهوم من الآخر فهو غيره)) : و حاصله : أن الشيء بالنسبة إلى شيء آخر إن لم يكن مفهومه مفهوم الآخر فهما شيئان غيران ((و إلا)) : يعني و إن كان المفهوم من الشيء هو المفهوم من الآخر ((فعينه)) : فالعينان هما الشيئان اللذان أن يكون مفهومهما واحداً ، ((و لايتصور بينهما واسطة)) : و العقل قاطع بنفي الواسطة و هذا تناقض ظاهر فافهم و تأمل . ((قلنا :)) : هذا الاعتراض مبني على تفسير الغيرين بما ذكر ، و هو المعنى المشهور ، و ليس معنى الغيرين عند أهل السنة ذلك ؛ فإنهم ((قد فسروا الغيرية بكون الموجودين بحيث يقدر و يتصور وجود أحدهما)) : يعني أحد الموجودين ، ((مع عدم الآخر)) : قال الشارح قدس سره : ((أي يمكن الانفكاك بينهما)) : معناه أن يكون الشيئان بحيث يمكن الانفكاك بينهما .

.... و العينية باتحاد المفهوم بلا تفاوت أصلا فلايكونان نقيضين بل يتصور بينهما واسطة بأن يكون الشيء بحيث لايكون مفهومه مفهوم الآخر و لايوجد بدونه كالجزء مع الكل و الصفة مع الذات و بعض الصفات مع البعض فإن ذات الله تعالى و صفاته أزلية و العدم على الأزلي محال و الواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها و بقاؤها بدونه إذ هو منها فعدمها عدمه ....

((و العينية)) : و قد فسروا العينية ((باتحاد المفهوم بلا تفاوت أصلاً)) : يعني أن يكون الشيئان متحدين بلا تفاوت أصلا و رأساً ((فلا يكونان)) : يعني العينية و الغيرية ((نقيضين بل يتصور بينهما واسطة)) : يعني العينية و الغيرية بهذا المعنى لا بد بينهما من واسطة قطعاً ((بأن يكون الشيء بحيث لا يكون مفهومه مفهوم الآخر)) : فلايكون عينه ((و لايوجد بدونه)) : فلايكون غيره ((كالجزء مع الكل)) : فإن مفهوم الجزء ليس مفهوم الكل بعينه فلايكونان عينين ، و لايجوز الانفصال بينهما فلايكونان غيرين ، ((و الصفة مع الذات)) : يعني أن ذات الله سبحانه موجود قديم و صفاته موجودة قديمة لايتصور وجود ذاته دون صفاته و لا وجود صفاته دون ذاته ، ((و بعض الصفات مع البعض)) : يعني و بعض الصفات القديمة مثلا إن العلم لايوجد بدون صفات الحياة ، و كذا القدرة لاتوجد بدونها ، ((فإن ذات الله تعالىٰ و صفاته أزلية و العدم على الأزلي محال)) : لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه ؛ فلايتصور و لايتعقل وجود أحدهما بدون الآخر ، ((و الواحد من العشرة)) : مثال الجزء و الكل ، و كان مقتضى التركيب تقدمه و قدم بيان الصفات لأنه المقصود ، ((يستحيل بقاؤه)) : يعني بقاء الواحد ((بدونها)) : يعني بدون العشرة ((و بقاؤها)) : يعني يستحيل بقاء العشرة ، ((بدونه)) : يعني بدون الواحد ((إذ هو)) : يعني الواحد ((منها)) : يعني من العشرة ((فعدمها)) : يعني عدم العشرة ((عدمه)) : يعني عدم الواحد .

.... و وجودها وجوده بخلاف الصفات المحدثة فإن قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور فتكون غير الذات كذا ذكره المشائخ و فيه نظر لأنهم إن أرادوا به صحة الانفكاك من الجانبين انتقض بالعالم مع الصانع و العرض مع المحل اذ لايتصور وجود العالم مع عدم الصانع ....

((و وجودها)) : يعني وجود العشرة ، ((وجوده)) : يعني وجود الواحد ((بخلاف الصفات المحدثة)) : يعني بخلاف صفات المخلوقات و المصنوعات ، ((فإن قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة)) : القائمة بذلك الذات ((متصور)): ممكن ، إذ يجوز عدمها مع بقاء الذات ، و إنما قيد الصفة بالتعين لما أن الذات الموجود لابد له من الصفة في الجملة لأن خلوا لذات عن سائر الصفات ممنوع ، و إذا أمكن وجود الذات بدون تلك الصفات فتكون تلك الصفات غير الذات لإمكان الانفكاك ((فتكون)) : يعني الصفات .

((غير الذات)) : لإمكان الانفصال ، ((كذا ذكره المشائخ)) : المتقدمون في إثبات الواسطة ، ((و فيه)) : يعني في تفسير الغيرية بإمكان الانفكاك ، ((نظر)): من جانب المعتزلة على الجماعة ، ((لأنهم إن أرادوا به)) : يعني أمل السنة و الجماعة ((صحة الانفكاك من الجانبين)) : يعني كل واحد من الطرفين ، ((انتقض)) : يعني تفسير الغيرية ((بالعالم مع الصانع)) : حاصله : إن أرادوا إمكان الانفكاك بينهما من الجانبين ، لزم أن يكون العالم غير الصانع ((و)) : كذا ((العرض مع المحل)) : لأن الانفكاك بينهما ليس إلا من جانب واحد و هو الله سبحانه أو المحل مع القطع بالمغايرة في ذلك ((إذ لايتصور وجود العالم مع عدم الصانع)) : لأن بقائه موقوف على بقائه ، فالعالم لاينفك عن الصانع فالانفكاك من جانب الصانع وحده .

.... لاستحالة عدمه و لا وجود العرض كالسواد مثلا بدون المحل و هو ظاهر مع القطع بالمغايرة اتفاقا و إن اكتفوا بجانب واحد لزمت المغايرة بين الجزء و الكل و كذا بين الذات و الصفة للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل و الذات بدون الصفة ....

((لاستحالة عدمه)) : يعني الصانع الواجب الوجود ((و لا وجود العرض كالسواد مثلا بدون المحل)) : فلايكون تفسيره الغيرية بهذا المعنى جامعاً لأفراده ، ((و هو ظاهر)) : كما لايخفى ((مع القطع بالمغايرة)) : بين العالم و الصانع و العرض مع المحل ((اتفاقا)) : بين أهل السنة و المعتزلة ، و أجاب عنه بعض العلام أن المراد بإمكان الانفكاك ما يعم الإمكان في الوجود أو في الحيز ، و العالم و إن كان لاينفك عن الواجب الوجود بحسب الوجود : فهو منفك عنه بحسب الحيز ، و كذلك العرض مع المحل : فإن حيز العرض هو المحل و حيز المحل هو مكانه ، و يكفي في الانفكاك بين الشيئين بحسب الحيز أن يكون أحدهما موجوداً في حيز و الآخر في حيز آخر فلايقال : إن العرض لايمكن انفكاكه عن المحل بحسب الحيز ، ((و إن اكتفوا بجانب واحد)) : يعني إن أرادوا به صحة الانفكاك من جانب واحد ((لزمت المغايرة بين الجزء و الكل)) : كالواحد من العشرة ، ((و كذا بين الذات و الصفات للقطع بجواز وجود الجزء)) : من حقيقته و ذاته ، ((بدون الكل)) : و إن لم يوجد الكل بدون الجزء ((و الذات بدون الصفة)) : و ان لم توجد الصفات بدون الذات فلم يكن التفسير مانعاً ، و لما قال أهل السنة : إن لزوم المغايرة بين الذات و الصفات على الشق الثاني و إن كان جائزاً ، و لكن لزوم ذلك في الكل و الجزء ليس بجائز ، فإن وصف الإضافة ملحوظ ، و هو أن الواحد من العشرة من حيث هو واحد منها لايوجد بدونها مثل الكل بدون الجزء ، فأجاب عنه الشارح من جانب المعتزلة بقوله :

.... و ما ذكر من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ظاهر الفساد و لايقال المراد إمكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر و لو بالفرض و إن كان محالا و العالم قد يتصور موجودا ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع بخلاف الجزء مع الكل فإنه كما يمتنع وجود العشرة بدون الواحد يمتنع وجود الواحد من العشرة ....

((و ما ذكر من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ظاهر الفساد)) : و سيأتي بطلان اعتبار الإضافة التي اعتبروها في بيان الاستحالة ، و لما أجاب بعض العلام عن النظر باختيار الشق الأول : فأراد الشارح إبطاله فقال : ((و لايقال)) : في الجواب عن جانب الجماعة ، ((المراد)) : يعني بإمكان الانفكاك من الجانبين ((إمكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر)) : يعني أن الجماعة لم يريدوا بهذا التعريف صحة وجود كل واحد منهما بدون الآخر ، بل أرادوا به إمكان تصور كل واحد منهما بدون الآخر سواء صح وجود كل واحد منهما بدون الاخر أولا ، ((و لو بالفرض)) : يعني وجود كل واحد منهما بدون الآخر أو لو كان عدم الآخر بالفرض ، ((و إن كان محالاً)) : يعني و إن كان المفروض محالًا ((و العالم قد يتصور موجوداً ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع)) : فعلم أن وجوده متصور بدونه ، يعني فقد أمكن تصور وجود العالم مع عدم وجود الصانع ، و بهذا ثبت الجواب عن قوله : و لايتصور وجود العالم مع عدم وجود الصانع .

و لما كان لقائل أن يقول : إذا كان العالم قديتصور موجوداً ثم يطلب بالبرهان وجود الصانع فيلزم أن يتصور وجود الجزء ثم يطلب بالبرهان وجود الكل فأجاب عنه بقوله : ((بخلاف الجزء مع الكل)) : فإنه لايمكن تصور وجود أحدهما مع عدم الآخر ، ((فإنه كمايمتنع وجود العشرة بدون الواحد يمتنع وجود الواحد من العشرة)) : يعني من حيث هو واحد من العشرة .

.... بدون العشرة ؛ إذ لو وجد لما كان واحدا من العشرة ، و الحاصل : أن وصف الإضافة معتبر و امتناع الانفكاك حينئذٍ ظاهر لأنا نقول قد صرحوا بعدم المغايرة بين الصفات بناء على أنها لايتصور عدمها لكونها أزلية مع القطع بأنه يتصور وجود البعض كالعلم مثلا ثم يطلب إثبات البعض الآخر فعلم أنهم لم يريدوا هذا المعنى...

((بدون العشرة إذ لو وجد لما كان واحداً من العشرة)) : بل يكون واحداً مطلقاً فعلى هذا لايمكن تصور وجود العشرة بدون الواحد و لايمكن وجود الواحد بدون العشرة ، فلايثبت بينهما التغائر أصلا و رأساً ، و هذا الاعتبار في الذات مع الصفة إذا لو حظ الذات ذاتاً للصفة ، ((و الحاصل : أن وصف الإضافة معتبر)) : في هذا التلازم يعني أن الواحد واحد من العشرة من حيث أنه واحد من العشرة لايوجد بدون العشرة ، و إضافة الصفة مع الموصوف بهذا الاعتبار ، ((و امتناع الانفكاك حينئذ)) : يعني عند اعتبار الإضافة ((ظاهر)) : إذ ضرورة العقل شاهدة بأن لايمكن تصور وجود أحد المضافين مع عدم الآخر ، فثبت المغايرة بين العالم و الصانع و تنفي بين الجزء و الكل ((لأنا نقول)) في الجواب : لايتم أن يحمل مرادهم بالانفكاك على تصوره و إن كان غير ممكن لأنهم ((قد صرحوا بعدم المغايرة بين الصفات)) : يعني أنهم قد صرحوا بما يمنع من ذلك ؛ حيث قالوا بعدم المغايرة بين الصفات القديمة ((بناء على أنها لايتصور عدمها لكونها أزلية)) : و العدم على الأزلي ممنوع .

((مع القطع)) : يعني مع قطع المغايرة ، ((بأنه يتصور وجود البعض)) : بدون البعض ((كالعلم مثلا ثم يطلب إثبات البعض الآخر)) : مثل الحياة و القدرة و الإرادة و غيرها فثبت تصور وجود بعضها مع عدم بعض آخر ، ((فعلم أنهم لم يريدوا هذا المعنى)) : يعني إمكان تصور وجود كل واحد منهما مع عدم الآخر و إلا لزم تغاير الصفات .

.... مع أنه لا يستقيم في العرض مع المحل و لو اعتبر وصف الإضافة لزم عدم المغايرة بين كل متضايفين كالأب و الابن و الأخوين و كالعلة و المعلول بل بين الغيرين لأن الغيرية من الأسماء الإضافية و لا قائل بذلک فإن قيل : لم لايجوز أن يكون مرادهم أنها لا هو بحسب المفهوم و لا غيره بحسب الوجود كما هو حكم سائر المحمولات بالنسبة إلى موضوعاتها فإنه يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود ليصح الحمل و التغاير بحسب المفهوم ليفيد كما في قولنا : الإنسان كاتب بخلاف قولنا : الإنسان حجر فإنه لايصح و قولنا : الإنسان إنسان فإنه لايفيد ؟ قلنا : لأن هذا إنما يصح في مثل العالم و القادر بالنسبة إلى الذات لا في مثل العلم و القدرة مع أن الكلام فيه ....

((مع أنه)) : يعني هذا المعنى و إن كان يستقيم في مسئلة العالم مع الصانع لكنه ((لايستقيم في العرض مع المحل)) : لأن تصور العرض مع عدم المحل غير مستقيم ، ((و لو اعتبر وصف الإضافة)) : رد لقولهم : إن وصف الإضافة معتبر ، ((لزم عدم المغايرة بين كل متضائفين)) : مما كل اثنين بينهما نسبة معقولة بالقياس إلى نسبة أخرى ((كالأب و الابن)) : فإنه ممنوع تصور وجود كل واحد منهما مع عدم الآخر فيلزم أن لايكون غيرين و هذا فاسد وفاقاً . ((و كالأخوين و كالعلة و المعلول بل بين الغيرين)) : يعني بل يثبت عدم المغايرة بين الغيرين ، ((لأن الغيرية من الأسماء الإضافية)) : لأنه لايطلق على الشيء إلا بالقياس إلى شيء آخر ، ((و لا قائل بذلک)) : يعني بعدم المغايرة بين المتضائفين لاسيما بين الغيرين .

قوله: لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود والرد على هذا القول

((فإن قيل)) : جواب آخر لكلام المصنفْ بحيث لايرد عليـــه ما أورده من النقوض ، ((لم لايجوز أن يكون مرادهم)) : يعني مراد الأشاعرة بقولهم الصفات لا هو ولا غيره ((أنها)) : يعني الصفات ((لا هو بحسب المفهوم)) : لأن مفهوم الذات مغائر لمفهوم الصفات ، ((و لا غيره بحسب الوجود)) : يعني في الخارج ((كما هو حكم سائر المحمولات بالنسبة إلى موضوعاتها)) : يعني التغاير بحسب المفهوم و الاتحاد بحسب الذات و الوجود . و حاصله : أن نفي العينية راجع إلى نفي الترادف و سلب الإتحاد في المفهوم ، و نفي الغيرية عائد إلى سلب تعدد الوجود و الذات : فيؤول أن مفهومها مغائر عن مفهوم الواجب الوجود ، و وجودها و ذاتها و مصداقها عين وجود واجب الوجود و ذاته و مصداقه ، و العجب على هذا ! لايبقى معنى زيادة الصفات ، إذ معناها أنها قائمة بذاته و الشيئان المتحدان ذاتاً و وجوداً لايمكن قيام أحدهما بالآخر، و أنه في الواقع عين مذهب العينية .

((فإنه يشترط الاتحاد بينهما)) : يعني بين الموضوع و المحمول ((بحسب الوجود ليصح الحمل)) : فإن المتبائنين لايتصادقان ((و التغاير بحسب المفهوم ليفيد)) : إشارة إلى أنه شرط الإفادة لا شرط الصحة ، و صحته أيضًا موقوفة عليه ((كما في قولنا : الإنسان كاتب)) : فإنهما متحدان وجوداً و متغائران مفهوماً ((بخلاف قولنا : الإنسان حجر فإنه لايصح)) : لتخلف شرطه و هو تباين الوجودين ((و قولنا : الإنسان إنسان فإنه لايفيد)) : لاتحاد المفهومين ؟ ((قلنا لأن هذا)) : يعني الاتحاد بحسب الوجود و التباين بحسب المفهوم ، ((إنما يصح في مثل العالم و القادر بالنسبة إلى الذات)) : يعني أن هذا الجواب إنما يجري في المشتقات المحمولة مواطاة ، و ليست صفات خالصة ؛ بل مأخوذة و ملحوظة مع الذات الموصوف و لا خلاف فيها لأن عينيتها ظاهرة مصداقاً ((لا في مثل العلم و القدرة)) : يعني لايجري في المبادي التي هي

الصفات الحقيقية ، و هي غير محمولة ، ((مع أن الكلام فيه)) : يعني في العلم و القدرة يعني الاختلاف بين الفريقين في المبادي دون المشتقات ؛ فإن الأشعري يثبتها ، و المعتزلة ينفونها ، و يزعمون أنه يلزم من إثباتها تعدد القدماء ، و الأشعري يجيب عن ذلك بنفي التعدد بناء على أنها لا هو و لا غيره .

مسئلة زيادة الصفات و عدم زيادتها ليست من الاصول التي يتعلق بها التكفير و الرد على هذا القول

و اعلم ! قالوا : إن مسئلة زيادة الصفات و عدم زيادتها ليست من الأصول التي يتعلق بها تكفير أحد الطرفين ، و ذلك لأنه لايلزم من القول بزيادتها و قدمها القول بقدم العالم ، و أيضاً لايلزم من القول بعدم زيادتها مخالفة النصوص القاطعة الدالة على كونه سبحانه عالماً قادراً مريداً سميعاً بصيراً ، و أيضاً لايلزم من نفي زيادة الصفات نفي الصفات ؛ ليكون كفراً لأن حاصل نفي الزيادة نفي الصفات الحقيقية الزائدة على الذات ، لا نفي مطلق الصفات ؛ و لو كانت اعتبارية هي عين الذات بالمعنى السابق ، فما قال في المواقف : من أن المعتزلة كفرت في ستة أمور ، منها نفي الصفات ففيه نظر لايخفى إلا أن يحمل على التهديد و التنفير عن مذهبهم ، أقول : هذا إذا كان النفي و الإثبات على الوجه الذي قدرناه ، و أما إذا كان المراد بالنفي نفيها بالكلية ، فكيف لايكون كفراً و إنكاراً عن النصوص القاطعة الدالة على ثبوت الصفات من الإثبات إثباتها مغايرة و متغائرة ، يعني إن كان إثباتها زائداً على الذات مغائرا لها و متغايرة في أنفسها ، فهو جعل كمالات الواجب عرضية ضعيفة مستفادة من الحقائق الإمكانية ، و جعلها مغائرة للذات حق المغايرة ، فأي بأس أعظم من هذا و أغرق في الضلالة و أعمق في الجهالة .

.... و لا في الأجزاء الغير المحمولة كالواحد من العشرة و اليد من زيد و ذكر في التبصرة أن كون الواحد من العشرة و اليد من زيد غيره مما لم يقل به أحد من المتكلمين سوى جعفر بن حارث و قد خالف في ذلك جميع المعتزلة وَعُدَّ ذلك من جهالاته و هذا لأن العشرة اسم لجميع الأفراد متناول لكل فرد مع أغياره فلو كان الواحد غيرها لصار غير نفسه لأنه من العشرة و أن تكون العشرة بدونه ....

((و لا في الأجزاء الغير المحمولة)) : يعني لايجري فيها هذا الجواب لعدم العينية في الوجود . ((كالواحد من العشرة و اليد من زيد)) : لايقال الواحد عشرة و اليد زيد. ((و ذكر)) : يعني سيف الحق أبو المعين الميموني النسفي . ((في التبصرة)) : في تبصرة الأدلة دليل على أن الأجزاء الغير المحمولة لاتعد غير الكل فلايعد الواحد من العشرة غير العشرة . ((أن كون الواحد من العشرة و اليد من زيد غيره مما لم يقل به أحد من المتكلمين)) : من أهل السنة و الجماعة و جمهور المعتزلة . ((سوى جعفر بن حارث و قد خالف في ذلك)) : يعني فيكون الواحد غير العشرة ((جميع المعتزلة)) : و خرجه بهذا الغفلة عن مذهب قومه ((وَ عُدَّ ذلك)) : يعني هذه المخالفة ((من جهالاته)) : لخلافه العرف و اللغة و العقل ((و هذا)) : يعني بيان الجهالة و الغفلة و الحماقة . ((لأن العشرة إسم لجميع الأفراد متناول لكل فرد مع أغياره)) : يعني من الوحدات . ((فلو كان الواحد غيرها لصار غير نفسه لأنه من العشرة)) : لأن نفسه بعض تلك الوحدات فلو كان غير جميع الوحدات لكان غير نفسه و هذا محال ؛ لأنه سلب الشيء عن نفسه و الواجب ثبوت الشيء لنفسه . ((و أن تكون العشرة بدونه)) : أن مفتوحة ناصبة معطوفة على قوله : "لصار" بحسب المعنى يعني لزم أن يوجد العشرة بدونه .

.... و كذا لو كان يد زيد غيره لكان اليد غير نفسها هذا كلامه و لايخفى ما فيه و هي أي صفاته الأزلية : العلم و هي صفة أزلية تنكشف المعلومات عند تعلقها بها ....

((و كذا لو كان يد زيد غيره)) : يعني مثل ما قلنا في واحد من العشرة ((لكان اليد غير نفسها)) : لأن زيدا إسم لكل عضو مع أغياره . ((هذا كلامه)) : يعني كلام أبي المعين في تبصرة الأدلة . ((و لايخفى ما فيه)) : إشارة إلى الرد على التبصرة . و حاصله : أن مغايرة الشيء للشيء لايجب مغايرته لكل من أجزائه ، فإنه مغائر للمجموع من حيث المجموع . و قد يكون حكمه مغائراً عن حكم الكل الإفرادي و لعل الشارح قدس سره إلى هذا أشار بقوله : و لايخفى ما فيه ، و الله أعلم بمراد العباد .

ذهبت طائفة من الباطنية إلى أن لا يطلق على الباري من الأوصاف إلا ما طريقه السلب والرد على هذا الباطل

و لما ذهب جماهير الباطنية و بعض الفلاسفة إلى إنكار جميع الصفات حتى قالوا : كل ما يجوز إطلاقه على الخلائق لايجوز إطلاقه على الله سبحانه ، و ذهب طائفة منهما إلى أنه لايطلق على الحق سبحانه من الأوصاف و الأسماء إلا ما طريقه السلب دون الإيجاب ؛ فقالوا : لانقول : إنه موجود بل نقول : إنه ليس بمعدوم ، و لانقول: إنه حي عالم قدير ؛ و لكن نقول : ليس بميت و لا جاهل و لا عاجز و اتفق الباطنية على هذا " الضرارية " أصحاب ضرار بن عمرو خصيص الفرد . و اتفاقهما في التعطيل إنهما قالا : الباري سبحانه عالم قادر على معنى أنه ليس بجاهل و ليس بعاجز و شبهة الباطنية و الفلاسفة أن التشابه منفي في العقل بين الصانع و المصنوع ، و اتصف المصنوع بكونه حياً

عالماً قادراً سميعاً بصيراً ؛ فلايوصف الباري سبحانه بهذه الصفات نفياً للمشابهة ؛ حتى امتنع بعضهم عن تسميته ذاتاً و شيئاً و موجوداً ، أقول راداً عليهم : إن المماثلة لو ثبتت بالإطلاق على الشيء لتماثلت المتضادات و كان الشهد مثلا للسم و السواد مثلا للبياض ؛ من حيث الوجود ، و قد جاءت الآيات القرآنية بثبوت تلك الصفات للباري سبحانه ، فقال المصنف راداً عليهم : ((و هي)) : قال الشارح قدس سره : ((أي صفاته الأزلية : العلم)) : قال الشارح قدس سره : ((و هي صفة أزلية)) : المراد بالعلم صفة حقيقية ذاتية ثبوتية قديمة قائمة بذاته سبحانه يعلم بها الأشياء إجمـــالا و تفصيلا من غير سبق خفاء ، و الدليل على ذلك وجود هذه المخلوقات ؛ لأنه لو لم يكن متصفا بالعلم لكان متصفاً بالجهل و ما في معناه ؛ و لو كان متصفاً بالجهل و ما في معناه لم يوجد شيء من هذه المخلوقات ، و قال الله سبحانه : ﴿ و إن الله قد أحاط بكل شيء علما ﴾ .

علمه سبحانه يتعلق بالأشياء كلها موجودها و معدومها و هذا بحث دقيق

((تنكشف المعلومات عند تعلقها بها)) : يعني علمه سبحانه يتعلق بالأشياء كلها معدومها و موجودها و واجبها و ممكنها و محالها و كلياتها و جزئياتها ، فمتعلقات علمه سبحانه غير متناهية قال الله سبحانه : ﴿ أحاط بكل شيء علما ﴾ و في موضع : ﴿ و أحصى كل شيء عددا ﴾ و في موضع : ﴿يعلم السر و أخفى ﴾ و في موضع : ﴿ يعلم خائنة الأعين و ما تخفي الصدور ﴾ و في موضع : ﴿ ألا يعلم من خلق و هو اللطيف الخبير ﴾ ، فهو عالم بجميع المعلومات الموجودات و المعدومات ؛ فإن الموجود ينقسم إلى نوعين : قديم و

حادث . أما القديم فهو ذاته و صفاته . و أما الحادث فهو جميع من عداه من الكليات و الجزئيات ؛ فإنا نعتقد جزما أن الله سبحانه عالم بكل شيء و لايعزب عن علمه شيء ، و في ذلك قال بعض الأفاضل : و قد سألت عن ذلك اليهود و النصارى و المجوس ؛ فكلهم قالوا : لايعزب عن علم ربنا شيء ؛ فما أدرى أين هؤلاء الذين قالوا : إن الله سبحانه لايعلم الجزئيات و لها تعلقان الأول في الأزل بجميع الأزليات و المتجددات ، و يتعلق بالأخيرة على وجه كلي من غير نظر لزمانها ، و هذا التعلق غير متناه بالفعل ضرورة عدم تناهي متعلقه و هو جميع ما يمكن وجوده ، و الثاني : فيما لايزال و هو خاص بالمتجددات باعتبار أزمنتها المتجددة و هو متناه بالفعل لتناهي متعلقه ؛ و إن كان لايناهي بالقوة لعدم انقطاع المتجددات . و أنكر الفلاسفة هذا التعلق ؛ لأنه يلزم من تغير المتجددات تغير ذات واجب الوجود من صفة إلى صفة و هو محال ، ورد بأن الصفة واحدة و إنما التغير في التعلقات و هي إضافات بين العلم و المعلوم ، و لايلزم من تغير الإضافة تغير المضاف على أن بعضهم قد حقق أن علم الباري سبحانه واحد في الأزل ، و فيما لايزال و ليس هناك إلا تعلق أزلي ، و كان يحتاج إلى تغير التعلقات لو كان الباري سبحانه ممن يطرأ عليه الغفلة ؛ فعلمه بالمتجدد في الأزل مستمر إلى حين وجوده و لا حاجة إلى تغير تعلقه ، و عليه شبهة للفلاسفة في إنكار العلم بالمتجددات أصلاً و رأساً ، و هذا المذهب هو القريب من العقل . أما مذهب الجمهور ففيه إثبات أن الباري سبحانه لايعلم الجزئيات في الأزل إلا على وجه كلي من غير تقيد بزمانها ، و هو مذهب فلسفي يستلزم نسبة الجهل إليه سبحانه ، و لبقية الطوائف مذاهب في العلم ظاهرة البطلان ، فمنهم من قال : لايعلم ذاته ، و منهم القائل بأنه لايتعلق علمه بغير المتناهي إلى غير ذلك من هذيانات و الهفوات و الترهات ، و هذا من أعجب ما في الوجود . و الدليل على ثبوت صفة العلم له سبحانه ما نشاهده في هذا العالم من الأحكام و الانتظام لايتصور إلا من عالم به فافهم هذه مسئلة حارت فيها العقول .

.... و القدرة و هي صفة أزلية تؤثر في المقدرات عند تعلقها بها .....

((و القدرة)) : و هي صفة حقيقية ذاتية وجودية قديمة قائمة بذاته سبحانه يتأتى بها إيجاد كل ممكن و إعدامه على وفق الإرادة .

ونعتقد أن الباري موصوف بالقدرة والدليل على تلك القدرة يتعلق بجميع الممكنات والبرهان عليه ألطف وأدق

و نعتقد أن الله سبحانه موصوف بالقدرة ، و أنه على كل شيء قدير ، و الدليل على ذلك وجود هذه المخلوقات ؛ لأنه لو لم يكن متصفا بالقدرة لكانت متصفا بالعجز و لو كان متصفا بالعجز ، لم يوجد شيء من هذه المخلوقات ، و هذا العالم في أحكامه و انتظامـــه يدل على ثبوت القدرة لمنشئه - و هو الله سبحانه - و إلا لما صح استناده إليه ، و نستدل على هذه الدعوى بأن خلق الحوادث فعل متقن الصفة منتظم مشتمل على أنواع من العجائب و الآيات ؛ فإن من نظر في أعضاء نفسه الظاهرة و الباطنة ظهر له من عجائب الإتقان ما يطول شرحه و لايمكن حصره ، و هذا يستدعى قدرة الصانع ؛ فإن ضرورة العقل تجزم به إذ العاقل يصدق هذا بلا دليل ، و لايقدر على إنكاره ، ((و هي صفة أزلية تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها)) : بأن القدرة مؤثرة على سبيل الجواز ، يعني جاز أن تتعلق بالتأثير و جاز أن لاتتعلق به ؛ فلايصح تجريد التأثير عن القدرة ، فمذهب أهل السنة أن القدرة تتعلق بجميع الممكنات خلافاً للطوائف ، و ذلك لأن القادر هو من كانت قدرته شاملة لكل ما من شانه أن يقدر عليه من الممكن خاصة بخلاف الممتنع ، و إنما عبروا بقولهم : لكل ما من شانه أن يقدر عليه لينبهوا على أن متعلقات قدرته لاتتناهي ؛ و إن كان كل ما تعلقت به بالفعل متناهيا ؛ فتعلقاتها بالقوة غير متناهية ، و بالفعل متناهية ، و للقدرة على قول من أثبت صفة التكوين تعلق واحد أزلي لأن التأثير عنده فيما

لايزال بتلك الصفة التي أثبتها ، فلاتعلق للقدرة منه و اختلف من نفي تلك الصفة ، فذهب بعضهم إلى أن تعلقات القدرة كلها قديمة ، و لا حاجة في إيجاد الممكنات عندمم إلى تعلق آخر ، و ذهب الآخرون إلى أنها حادثة ؛ فمتى خصصت الإرادة الممكن بشيء تعلقت به القدرة فأبرزته ، و آخرون إلى أن للقدرة التعلقين معاً ، و الأول يسمى تعلقاً صلوحيا ، و الثاني يسمى تعلقاً تنجيزياً ، و حكمهما في التناهي و عدمه نظير ما سبق في صفة العلم ، و المذهب الثاني هو أقرب الثلاثة ؛ لأن الصلاحية للتعلق ، لايقال لها التعلق و استدلوا أن الموجب للقدرة ذاته و نسبتها إلى جميع المقدورات على السواء ، فلو اختصت قادريته بالبعض دون البعض افتقر ذاته في كونه قادراً على البعض دون البعض إلى مخصص و هو محال ، و المصحح للمقدورية هو الإمكان المشترك بين جميع الممكنات ؛ لأن ما عدا الإمكان منحصر في الوجوب و الامتناع ، و مما يمتنعان عن المقدورية .

مذهب بعض النصارى: الخير من الله والشر من الشيطان والرد على هذا الكفر

أما الطوائف فقال العلامة القرافي المالكي : مذهب النصارى أن الخير من الله و الشر من الشيطان و وافقهم بذلك بعض اليهود ، فيلزمهم أن يكون مراد الله أقل وقوعا و أن يكون مراد الشيطان أكثر وقوعاً و أنفذ و أغلب لكون أكثر العالم كفاراً و ضلالاً ، فيلزمهم أن يكون الشيطان أولى بالربوبية و أحق بالعبودية ، و ديننا أن الخير و الشر و النفع و الضرر كل بيد الله جل شانه و هو مسطور في كتبهم ، و لكن لايهتدون إليه سبيلا ، ففي التوراة : " و قسى الله تعالى قلب فرعون ، فلم يؤمن " ، و تصريح بأن الله يخلق القسوة و الكفر في القلوب كما يقول المسلمون ، و في التورات : " لما وُجِدَ الصُّوَاعُ من رحل بنيامين

خرج إخوته " ، و قالوا : من عند الله نزلت هذه الخطيئة و هو في التورات كثير ، و في الإنجيل : " إني لم آت لأعمل بمشيئتي بل بمشيئة من أرسلني " كقوله تعالى : ﴿ و ما تشاؤون إلا أن يشاء الله رب العالمين ﴾ ، و نصوص التورات متضافرة على ذلك ، و هم بالكتابين كافرون و لكن لايشعرون .

النصارى سجدوا للتصاوير في كنائس و هو من كفرهم القبيح

و العجب أكثر النصارى يسجد للتصاوير في الكنائس ، و هو من كفرهم القبيح ، و أي فرق بين عبادة الأصنام و السجود للتصاوير ، و ليس في كتبهم حرف من شرع التصوير و لا من السجود . و كفرت من يفعل هذا فهم كفرت فجرت على كل كتاب أنزل ، و عند كل نبي أرسل .

مذهب الثنوية و المانوية و الديصانية ، استدلالهم و الرد عليهم

و قالت الثنوية و المجوس : إنه لايقدر على الشر و إلا لكان شريراً يقولون : إن فاعل الخير خير و فاعل الشر شرير ، و الفاعل الواحد يستحيل أن يكون خيراً و شريراً " و المانوية " و " الديصانية " يقولون : إن فاعلهما النور و الظلمة ، و الجميع يقولون : إن الخير هو الذي يكون جميع أفعاله خيراً و الشرير هو الذي يكون جميع أفعاله شراً ، و محال أن يكون الفاعل واحداً و أفعاله كلها خير و شر معاً ، و الجواب عنه بوجوه ، الوجه الأول : إن عنيتم بالخير و الشرير موجد الخير و الشر فلم قلتم : إن الفاعل الواحد يستحيل أن يكون فاعلا لهما و إن عنيتم به غيره فبينوه ، و الوجه الثاني : إن الخير و الشر لايكونان خيراً و شراً لذاتيهما بل بالإضافة إلى غيرهما و إذ أمكن أن يكون شيء واحد بالقياس إلى

واحد خيراً و بالقياس إلى غيره شراً ، أمكن أن يكون فاعل ذلك الشيء واحداً . و الوجه الثالث : بأنه مبني على الحسن و القبح العقليين ، و سيأتي الكلام عليهما .

مذاهب مشائخ المعتزلة وبراهينهم، جميع هذه الاقوال جنون محض فافهم في هذا التفصيل

و قالت النظامية : إنه سبحانه لايقدر على خلق الفعل القبيح لأن فعل القبيح محال ، و المحال غير مقدور ؛ فلأن المقدور هو الذي يصح إيجاده و خلقه ، و ذلك يستدعي صحة الوجود ، و الممتنع ليس له صحة الوجود ، و جوابه : لا قبيح بالنسبة إلى أن الله سبحانه " يتصرف في ملكه كيف يشاء " ، و إن سلم أن القبيح قبيح مطلقا ، و لكن المانع من فعله متحقق لا القدرة زائلة ؛ لأن القبيح حيئنذ يكون محالا لغيره ، و المحال لغيره ممكن لذاته و الممكن لذاته مقدور ، و قال أبوالقاسم : لايقدر على مثل فعل العبد (أي مقدوره) لأن مقدور العبد إما طاعة أو معصية أو سفه أو عبث ، و ذلك على الله سبحانه مستحيل ، و جوابه : بأن الفعل في نفسه حركة أو سكون ، و كونه طاعة أو معصية أو سفها أو عبثا اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة إلى العبد فإنها تعرض للفعل من حيث أنها صادرة عن العبد ، و الله سبحانه قادر على مثل ذلك الفعل و قال أبوعلي قائد " الجبائية " . و قال أبوهاشم قائد " البهشمية " : إن الله سبحانه قادر على مثل مقدور العبد ، و ليس بقادر على نفس مقدور العبد لأن المقدور من شانه أن يوجد عند توفر دواعي القادر ، و أن يبقى على العدم عند توفر صوارفه فلو كان نفس مقدور العبد مقدور الله سبحانه ، فلو أراد الله سبحانه مقدور العبد ، و كرهه العبد فلزم وقوعه لتحقق الداعي ، و لزم لا وقوعه لتحقق الصارف ، و جوابه أن المكروه لايقع

عند وجود الصارف إذا لم يتعلق به إرادة أخرى تستقل ، و التحقيق : أنه يمكن كون المقدور مشتركا بين القادرين إذا أخذ من حيث هو غير مضاف إلى أحدهما ، امتنع الاشتراك فيه من حيث تلك النسبة ، و المقدور الواحد يمكن إضافته إلى كل واحد منهما على سبيل البدل ، أقول : و جميع هذه الأقوال من هذه الطوائف جنون محض و مكابرة للحواس و العقول ، ليس في القرآن و لا في السنن و لا في العقول شيء من هذا ، و هذا في الواقع اعتراض على جميع الأمم ، و على جميع عقولهم ، و هذه صفة من عظمت مصيبة بنفسه و من لا دين له و لا عقل و لا علم و لا حياء ، فإن قلت : فهل يقال : إن الله سبحانه يتصف بالقدرة على نفسه أو الإرادة لوجوده ، فالجواب ذلك ممتنع ، و السوال مهمل ؛ لأنه واجب الوجود لذاته و الإرادة متعلقها العدم لتوجده تعالى الله عن ذلك ، فإن قلت : فهل يقال : إن قدرة الحق سبحانه للتعلق بإيجاد المحال مثل تجسد المعاني أو إيجاد شخص في مكانين أو أمكنة في آن واحد .

قال الشيخ المدقق في فتوحاته و ابن حزم في الفصل: قدرة الباري تتعلق بالمحال، أقول: وهذا قول باطل

فأجاب عنه الشيخ المدقق في موضع من فتوحاته : أن قدرة الله مطبقة فله إيجاد المحالات العقلية ، و أطال في ذلك ، و في موضع من فتوحاته : الله تعالى قادر على الجمع بين الضدين و وجود جسم في مكانين ، و قيام العرض بنفسه و انتقاله ، و قيام المعنى بالمعنى ، و أطال في ذلك ، و هذا ما ذهب إليه رأس الظاهرية أبو محمد بن حزم ، قال في موضع(١) من كتاب الفصل : فإن من قال : لايوصف الله تعالى بالقدرة على المحال فقد جعل قدرته سبحانه

(١) في الجزء الثاني من الفصل ، ص : ١٣٨ ١٢٠.

متناهية و جعل قوته عز و جل منقطعة محدودة ، هذا تحديد للباري عز و جل و كفر به مجرد ، و إدخال له في جملة المخلوقين ، و في موضع آخر من الفصل راداً على أبي القاسم أحد رؤساء الأصلح من المعتزلة : قال أبو محمد : و ليس كما قال الجاهل الملحد فيما وصف الله تعالى به ؛ بل الله تعالى قادر على أن يجعل الشيء ساكناً و متحركا معاً في وقت واحد من وجه واحد ، و هذه طائفة جعلت قدرة الله متناهية ، بل قطعوا قطعاً بل أنه تعالى لايقدر على الشيء حتى يفعله ، و هذا كفر مجرد لاخفاء به - و نعوذ بالله من الخذلان - ، و في موضع آخر من الفصل : و أما أبوالهذيل فجعل قدرة ربه متناهية بمنزلة المختارين من خلقه و هذا هو التشبه حقا . و أما النظام و الأشعرية فكذلك أيضاً جعلوا قدرة ربهم متناهية يقدر على شيء و لايقدر على آخر ، و هذه صفة أهل النقص أقول : تقدم له هذا الكلام و تقدم لنا (أن هذه مقالة الأشعرية و الماتريدية و الفلاسفة و غيرهم من الطوائف من أهل العقل) ، و أنهم قالوها فراراً من المحال ، أو لم يعلم هذان الرجلان : لو تعلقت القدرة بكل شيء حتى الواجب الوجود و المستحيل ؛ لكان الواجب ممكناً ، لأن من تحت القدرة لابد أن يكون ممكنا ، و كذا شريك الباري لايكون مستحيلا بل ممكنا ، و هذا من أشنع المقالات ، و هذا انقلاب المواد ، و هو باطل اتفاقا و وفاقا عند أهل العقل و النظر . فتأمل و لاتغفل .

.... و الحياة و هي صفة أزلية توجب صحة العلم و القوة و هي بمعنى القدرة ....

اتفق العقلاء على أنه سبحانه حي ثم اختلفوا

((و الحياة و هي صفة)) : حقيقية ذاتية قديمة قائمة بذاته سبحانه و هي ((أزلية توجب صحة العلم)) : توجب له سبحانه الاتصاف بالعلم و القدرة و الإرادة و غيرها من كل كمال ، اتفق العقلاء على أن الله سبحانه حي ، و حقيقية الحي : هو الذي يكون حياته لذاته ، و ليس ذلك لأحد من الخلق ، و إنما ذلك خاص بالله سبحانه ، و إن صفة الحياة لها التقدم على سائر الصفات ؛ فلايمكن أن يتقدم عليها صفة في الظهور و لذلك قال الله سبحانه : ﴿ الله لا إله إلا هو الحي القيوم ﴾ فإن القيومية عبارة عن الحياة لذاته ، و جعل صفة الحياة تلي الاسم الجامع للنعوت بتمامها و بأسرها ، و الدليل على ذلك وجود هذه المخلوقات : لأنه لو لم يكن متصفاً بالحياة لكان متصفا بالموت ، و لو كان متصفا بالموت لم يوجد شيء من هذه المخلوقات .

و قال الله تعالى : ﴿ هو الحي لا إله إلا هو ﴾ ثم اختلفوا في تفسير الحياة فقالت الفلاسفة و " أبوالحسين البصري " من مجتهدي المعتزلة : هي نفس صحة العلم و القدرة ، ورد بأنه لو كان هذا معنى الحياة لما صح أن يكون غير العالم من الحيوان متصفا بالحياة ، و هو بديهي البطلان ، و أيضاً فتفسيرها بصحة تينك الصفتين دون غيرها تحكم ، و قال أهل السنة و باقي المعتزلة : إنها عبارة عن صفة تقتضي هذه الصحة ، هي صفة يصح لأجلها عن الذات أن يعلم و يقدر ، يعني أنها صفة حقيقية ذاتية قديمة قائمة بالذات مقتضية لصحة العلم و القدرة ، و تحقيق ما ذكرنا : أن ملزومات الحياة من العلم و القدرة و الحكمة ثابتة لله سبحانه ، و تحقق الملزوم بدون تحقق اللازم محال ، فتحقق الملزوم يستلزم تحقق اللازم .

قال ابن قيم في "النونية": الحياة والفعل متلازمان والرد عليه

قال ابن قيم في كتابه الشهير أعني " النونية ": فالحياة و الفعل متلازمان ، و كل حي فعال ، أقول راداً عليه : ليست حياة الله سبحانه كحياة العباد ، و لا فعله تعالى كأفعالهم ، و إدخال الله تعالى سبحانه في مثل هذه الكلية لايصدر إلا ممن هو مريض القلب بمرض التشبيه ، و علم من هذا الكلام بأن الحوادث لا أول لها في نظر ابن قيم ؛ لأن حياة الله سبحانه لا أول لها فيكون فعله لا أول له ، و هذه المسئلة من المسائل التي كفر علماء الإسلام الفلاسفة بها ، ثم قال ابن قيم في النونية : و الله سابق كل شيء ، ما ربنا و الخلق مقترنين ، و الله كان و ليس شيء غيره ، لسنا نقول كما يقول اليونان بدوام هذا العالم المشهود و الأرواح في الأزل ، و ليس بفان ، أقول : و المسلمون جميعهم يعتقدون أن حياة الله سبحانه لا افتتاح لها ، و قد تقدم لابن قيم أنه يقول : " إن كل حي فعال ، و إن الحياة و الفعل متلازمان " و معنى هذا أن الفعل لا افتتاح له أيضاً ، فإذن كيف يتفق قوله هذا السابق مع قوله هذا " كان الله و ليس شيء غيره " فليعرف ذلك أهل الغرور بابن قيم ، ثم ليعرفوه ، و نسجل ههنا على ابن قيم ، اعتقاده : قيام الحوادث بذات الله سبحانه ، و اعتقاده أن هذه الحوادث لا أول لها ، و إنى ألفت نظر الناظر العاقل المسلم إلى هذه العقيدة ، و هل تتفق مع دعوى أنه إمام دونه كل إمام ، بل هل تتفق هذه العقيدة مع دعوى أنه في أعداد المسلمين فقط . نعوذ بالله من الخذلان .

((و القوة)) : أقول : لعل ما أورده تنبيهاً على الترادف ، و إلا فلا وجه لعد الإمام النسفي القوة صفة أخرى غير القدرة ، قال الله سبحانه : ﴿ إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين ﴾ ، الآية الكريمة تضمن صفتين صفة ذات و صفة فعل فالرزق فعل من أفعاله سبحانه : فهو من صفات فعله ، لأن الرازق يقتضي مرزوقاً و الله سبحانه كان و لا مرزوق ، و كل مالم يكن ثم كان فهو محدث و

الله سبحانه موصوف بأنه الرزاق ، و وصف نفسه بذلك قبل خلق الخلق بمعنى أنه سيرزق إذا خلق المرزوقين .

القوة من صفات الذات وهي بمعنى القدرة قال البيهقي الخ

و القوة من صفات الذات . ((و هي بمعنى القدرة)) : و لم يزل سبحانه ذا قوة و قدرة ، و لم تزل قدرته موجودة قائمة به موجبة له حكم القادرين و المتين ، قال البيهقي : القوي : التام القدرة لاينسب إليه عجز في حالة من الأحوال ، و يرجع معناه إلى القدرة ، و القادر هو الذي له القدرة الشاملة ، و القدرة صفة له قائمة بذاته ، و المقتدر هو التام القدرة الذي لايمتنع عليه شيء ، و في الآية الكريمة رد على من قال : إنه قادر بنفسه لا بقدرة لأنه سبحانه قال : " ذو القوة " ، و القوة بمعنى القدرة و زعمت المعتزلة أن المراد بقوله : ذو القوة : " الشديد القوة " و المعنى في وصفه بالقوة و المتانة : إنه القادر البالغ الاقتدار ، فذهبوا إلى طريقتهم في أن القدرة صفة نفسية خلافا لأهل السنة في أنها صفة قائمة به متعلقة بكل مقدور .

العجب ! قال ابن حجر في فتح الباري : القدرة صفة فعل

أقول : هذا خطأ فاحش

و العجب قال الحافظ في فتح الباري : و من ثم نشأ الاختلاف في القدرة هل هي من صفات الذات أو صفات الأفعال ، فمن نظر في القدرة إلى الاقتدار على إيجاد الرزق قال : هي صفة ذات قديمة و من نظر إلى تعلق القدرة ، قال : هي صفة فعل حادثة ، و لا استحالة في ذلك في الصفات الفعلية و الإضافية بخلاف الذاتية . هذا كلامه بلفظه قلت : لم أقف على قول لأهل السنة في أن القدرة صفة فعل حادثة ، و يأتي البحث إن شاء الله سبحانه على الصفة الفعلية ، هل هي قديمة أو حادثة ، و على أنواع التعلق ، فافهم .

.... و السمع و هي صفة تتعلق بالمسموعات ، و البصر صفة تتعلق بالمبصرات فتدرك بهما إدراكا تاما لا على سبيل التخيل و التوهم ، و لا على طريق تأثر حاسة و وصول هواء و لايلزم من قدمهما قدم المسموعات و المبصرات كما لايلزم من قدم العلم و القدرة قدم المعلومات و المقدورات لأنها صفات قديمة تحدث لها تعلقات بالحوادث و الإرادة و المشيئة و مما عبارتان عن صفة في الحي ....

و لما كان ثبوت صفة السمع ، و ثبوت صفة البصر بالسمع و قد ورد وصفه سبحانه بهما بما لايكاد يحصى من الآيات القرآنية و الأحاديث النبوية ، فقال : ((و السمع)) : إنه سبحانه يسمع بلاحاجة أذن .

الاستدلال على ثبوت صفة السمع والبصر من العقل والنقل وقد أورد مهنا بحثان

((و هي صفة)) : صفة حقيقية ذاتية وجودية قديمة قائمة بذاته سبحانه يسمع به كل مسموع بغير أذنين و صماخ ، و الدليل على ذلك وجود هذه المخلوقات : لأنه لو لم يكن متصفا بالسمع لكان متصفا بالصمم ، ولو كان متصفا بالصمم لم يوجد شيء من هذه المخلوقات ، و قال الله سبحانه : ﴿ قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها ﴾ ((تتعلق بالمسموعات)) : يعني من شأنها إدراك كل مسموع و إن خفي ((و البصر)) : إنه سبحانه بصير بلا حاجة حدقة ، ((صفة)) : صفة حقيقية ذاتية ثبوتية قديمة قائمة بذاته سبحانه ، يبصر به كل موجود بغير عينين و حدقة ، و الدليل على ذلك وجود هذه المخلوقات لأنه لو لم يكن متصفا بالبصر لكان متصفا بالعمي و لو كان متصفاً بالعمي ، لم يوجد شيء من هذه المخلوقات ، و قال سبحانه : ﴿ و هو السميع

البصير ﴾ ((تتعلق بالمبصرات)) : يعني من شأنها إدراك كل مبصر و إن لطف ، و مما علم ضرورة من دين محمد ﷺ فلا حاجة لنا إلى الاستدلال عليه ؛ كما هو حق سائر الضروريات الدينية ، و مع ذلك فقد استدل عليه ، و أما الدليل عليه من الشرع آيات قرآنية ، منها قوله : ﴿ و هو السميع البصير ﴾ و منها قوله عن لسان إبراهيم الخليل : ﴿ لم تعبد ما لايسمع و لايبصر ﴾ فأفاد أن عدم السمع و البصر نقص لايليق بالمعبود ، و أما الدليل عليه من العقل ؛ فلأن كل واحد منهما صفة كمال ، و قد اتصف بهما المخلوق فهو سبحانه أحق بالاتصاف بهما من المخلوقات ، فهذا شيء ثابت في بداهة العقل ؛ فإن عاقلا لم يخالف في هذه المقدمة أصلاً و رأساً .

((فتدرك بهما إدراكاً تاماً لا على سبيل التخيل و التوهم)) : لأنه لايغيب المحسوس عنه سبحانه ، ((و لا على طريق تأثر حاسة و وصول هواء)) : فإن ذلك يستلزم الجسمية لله جل شأنه و قد أورد ههنا بحثان ، الأول : البحث عن سبب سكوتهم عن إثبات الشم و غيره من الحواس ، فإن إثباتهم للسمع و البصر دونهما لايخلو عن تحكم ، و قد قالوا في جوابه : إن هاتين الصفتين لما ورد في الشرع إطلاقهما على الله سبحانه صح لنا أن نعدهما من صفاته و لما سكت عن باقي الحواس سكتنا نحن أيضاً ، و إن كنا نجزم بأنه يدرك متعلقاتها ، البحث الثاني : هو أنه إذا ثبت ما تقوله الجماعة من أن تخصيص الحواس بإدراك محسوساتها ليس إلا باعتبار العادة ؛ فيجوز أن يدرك بكل منها ما تدرك الأخرى بل يجوز أن تستغني حاسة واحدة عن سائر الحواس في إدراك المحسوسات ، و لا شك أن الله سبحانه ليس مما يجري عليه حكم العادة ، فما وجه تخصيص سمعه بإدراك المسموعات ، و بصره بإدراك المبصرات ، و لماذا لم تغن صفة السمع عن صفة البصر ، و لعلهم يتمسكون في مثل هذا بالسمع أيضاً ، - و بالله التوفيق - و منه الوصول إلى التحقيق .

و لما كان لقائل أن يقول : إذا كان السمع و البصر قديمين أزليين يلزم قدم

المسموعات و المبصرات ، فيلزم قدم العالم ؛ فدفعه بقوله : ((و لايلزم)) : و حاصله أن يقال : إنما يلزم القدم أن لو كانت التعلقات قديمة أزلية ، و ليس كذلك ؛ بل القديم إنما هو مبدأ التعلقات فلايلزم ((من قدمهما قدم المسموعات و المبصرات كما لايلزم من قدم العلم و القدرة قِدَمُ المعلومات و المقدورات ، لأنها)) يعني جميع منه ((الصفات قديمة تحدث لها تعلقات بالحوادث)) : يعني بعد وجود المتعلقات ، فالمجودات إنما هو بعد وجودها ، فليس لها تعلق أزلي حتى يلزم قدم المسموعات و غيرها من المتعلقات ، هذا .

اتفق المسلمون على أنه سبحانه سميع و بصير ثم اختلفوا

و قد اتفق المسلمون على أنه سبحانه سميع و بصير ، ثم اختلفوا و هل السمع و البصر صفتان زائدتان على العلم أو راجعتان إليه ، ذهب فلاسفة الإسلام و أبوالحسين و أبوالقاسم من مشائخ المعتزلة إلى أن السمع و البصر عبارة عن علمه بالمسموعات و المبصرات ، و أنكرت أن يكون لِلّه سبحانه صفتا سمع و بصر الخارجتان عن صفة العلم ، و ذهب الجمهور من أهل السنة و من المعتزلة و الكرامية إلى أنهما صفتان زائدتان على العلم بالمسموعات و المبصرات ؛ لأنه قد دلت الأدلة السمعية على أنه سبحانه سميع و بصير ، و لفظ السمع و البصر ليس بحقيقته في العلم بالمسموعات و المبصرات ، و صرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز لايجوز إلا عند المعارض ، و ليس في العقل ما يصرف الأدلة السمعية عن ظواهرها ؛ فيجب الإقرار بها ، و إذا كان سميعاً و بصيراً يكون عالما بالمسموعات و المبصرات حال حدوثها ، و قال بعض الأفاضل : إثبات صفة العلم إجمالا لايغني في العقيدة عن إثباتهما تفصيلا بلفظيهما الواردين في الآيات القرآنية و الأحاديث النبوية ؛ لأنا متعبدون بما ورد فيهما ، فلا بد من الإيمان بهذين النوعين تفصيلاً .

احتج المخالف بوجهين والجواب عن الوجهين

و احتج المخالف بوجهين ، الوجه الأول : إن سمعه و بصره إن كانا قديمين لزم قدم المسموع و المبصر ، بيان الملازمة : أن السمع و البصر لايتحققان بدون المسموع و المبصر ، فلو كان السمع و البصر قديمين كان المسموع و المبصر قديمين أيضا ، و إن كان محدثين كان ذاته محلا للحوادث ، لأن السمع و البصر حادثان قائمان بذاته سبحانه ، لأن ذاته متصف بهما و قد عرفت : يمتنع أن يكون محلا للحوادث ، و الجواب عن هذا الوجه بأن السمع و البصر قديمان يعدان أن المتصف بهما لإدراك المسموعات و المبصرات ، و ادراكهما عبارة عن تعلق السمع و البصر بالمسموع و المبصر عند وجودهما فلايلزم قدم المسموع و المبصر من قدم السمع و البصر فتدبر.

الوجه الثاني : إن السمع و البصر تأثر الحاسة بالمسموع و البصر و إدراكهما مشروط بتأثر الحاسة بهما ، و كل منهما على الله سبحانه محال ، فلايكون سميعاً و بصيراً ، و الجواب عنه بمنع الصغرى فإنا لانسلم أن السمع و البصر تأثر الحاسة بالمسموع و المبصر ، أو إدراكهما مشروط بهما ، بل السمع و البصر إدراك المسموع و المبصر عند حدوثهما . فتأمل و لاتغفل .

اثبات صفة الإرادة والقدرة للواجب والدليل عليه من العقل والنقل

أقول : لما وصف الله سبحانه ذاته في كلامه القديم بصفة الإرادة ، قال الله : ﴿ يريد الله بكم اليسر ﴾ ، و قال : ﴿ يريد الله أن يبين لكم ﴾ و قال : ﴿ يريد الله أن يخفف عنكم ﴾ ، و قال : ﴿ يفعل ما يشاء و يحكم ما يريد ﴾ ، و قال : ﴿إن الله يفعل ما يريد ﴾ ، و قال : ﴿ إن الله يهدي ما يريد ﴾ ، فقال المصنفؒ : ((و الإرادة)) : يعني نعتقد أن الله سبحانه موصوف بالإرادة ، و أنه مريد لايقع

شيء إلا بإرادته ؛ فأي شيء أراد كان ، و أي شيء لم يرد فإنه لايمكن أن يكون ، و الدليل على ذلک وجود هذه المخلوقات لأنه لو لم يكن متصفاً بالإرادة لكان متصفاً بالكراهة ، و لو كان متصفا بالكراهة لم يوجد شيء من هذه المخلوقات ، و قال الله سبحانه : ﴿ إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون ﴾ ، و معنى الإرادة عند العقل واضح إذ كل واحد منا قبل صدور الفعل عنه أو تركه يظهر في نفسه حالة ميلانية يقتضي ترجيح أحدهما على الآخر .

المشية والإرادة واحد عند أهل السنة

((و المشيئة :)) : قلت : المشيئة و الإرادة واحد عند أهل السنة ، قال الإمام البخاري أمير المؤمنين في الحديث في جامعه : " باب في المشيئة و الإرادة " قال ابن بطال : غرض البخاري إثبات المشيئة و الإرادة و هما بمعنى واحد ، و إرادته صفة من صفات ذاته ، و قال البيهقي بعد أن ساق الحديث بسنده إلى الربيع بن سليمان . قال الشافعيّ : المشيئة إرادة الله ، و قد أعلم الله خلقه أن المشيئة له دونهم ، فقال : ﴿ و ما تشاؤن إلا أن يشاء الله ﴾ ، فليست للخلق مشيئة إلا أن يشاء الله ، و لما كان هذه عقيدة أهل السنة فلذا قال الشارح قدس سره : ((و هما عبارتان عن صفة في الحي)) : إيماء إلى اتحادهما و ترادفهما .

.... توجب تخصيص أحد المقدورين في أحد الأوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة إلى الكل و كون تعلق العلم تابعا للوقوع و فيما ذكر تنبيه على الرد على من زعم أن المشئية قديمة و الإرادة حادثة قائمة بذات الله تعالىٰ و على من زعم ....

((توجب تخصيص أحد المقدورين في أحد الأوقات بالوقوع)) : يعني صفة حقيقية ذاتية وجودية قديمة قائمة بذاته القديم الأزلي ، توجب تخصيص المقدور دون غيره بخصوص وقت إيجاده دون ما قبله و ما بعده من الأوقات .

اتفق العقلاء على أنه مريد وتنازعوا في معنى الإرادة

و تحقيقه : اتفق العقلاء على أنه مريد ، و تنازعوا في معنى الإرادة ، فقال الفلاسفة : و إرادته و هي علمه بجميع الموجودات من الأزل إلى الأبد ، و بأنه كيف ينبغي أن يكون نظام الموجود حتى يكون على الوجه الأكمل ، و بكيفية صدوره عنه حتى يكون الموجود على وفق المعلوم على أحسن النظام من غير قصد و طلب شوق ، و يسمعون هذا العلم عناية .

قالت الفلاسفة وأبو الحسين: إرادته هي علمه وبرهانهم والجواب عنه

و فسر " أبوالحسين البصري " من محققي المعتزلة : الإرادة بعلمه سبحانه بما في الفعل من المصلحة الداعية إلى الإيجاد ، و يسمى هذا داعية ، و احتجت الفلاسفة و أبوالحسين على عدم إرادة سبحانه بأن الله سبحانه لو كان مريداً فإرادته إن كانت قديمة يلزم قدم المراد ، ويلزم قدم العالم ، و أيضاً إن كانت قديمة يلزم زوال القديم لأنها لاتبقى بعد الإيجاد ، و من المعلوم ما ثبت قدمه إمتنع عدمه و إن كانت حادثة يحتاج إلى إرادة أخرى و دور و تسلسل ، و أيضاً إن كانت حادثة يلزم قيام الحوادث

بذاته ، و الجواب عنه : أنها قديمة متعلقة بزمان معين إذ الإرادة تسبق المراد كما أن واحداً منا يريد الحج بعد سنة أو سنتين ، فإذا كان وقته جزم الإرادة و هذا ما أشار إليه بعض العلام بقوله الإرادة في الأزل متعلقة بتخصيص الحوادث بأوقاتها .

و العجب ! و كيف لايفهمون عن تضليلهم إما أن يكون فعله سبحانه للممكنات بصفة الإرادة يصح منه بها التخصيص و التقديم و التأخير أو لا ، و الثاني لو كان فاعلا لها لا بالصفة المذكورة لزم صدور الممكنات عنه صدوراً واحداً بغير تقديم و تأخير ، و لكان يلزم قدمها ضرورة استحالة تخلف المقتضي على مقتضاه الذاتي : فيلزم كون الممكن واجبا و الحادث قديما ، و هو محال ، فثبت أنه فاعل بصفة يصح منه بها التقديم و التأخير : فهذا برمان معقول لمن له عقل سليم و فهم مستقيم ، و الكلام مع البهائم تضييع الأوقات ، و أما البرمان المنقول فالآية و الأحاديث كثيرة لاتحصى .

قال أصحابنا: الإرادة صفة زائدة على العلم و القدرة و لنا عليه برهان دقيق

و قال أصحابنا و أبوعلي الجبائي و ابنه أبوهاشم و القاضي عبد الجبار الهمداني : إن الإرادة صفة زائدة مغائرة للعلم و القدرة مرجحة لبعض مقدوراته على بعض ، و ذلک أن القدرة نسبتها إلى طرفي الممكن على السواء كان لابد من إثبات صفة بها يترجح تعلق القدرة بأحد الطرفين و هي الإرادة ، و إلى هذه أشار الشارح بقوله : ((مع استواء نسبة القدرة إلى الكل)) : و لنا : أن تخصيص بعض المقدور بالتحصيل و بعضها بالتقديم و التأخير ، و تخصيصها بأوقات معينة مع جواز حصولها قبلها و بعدما يستدعي مخصصاً ، و ليس ذلک المخصص نفس العلم : لأن العلم تابع للمعلوم فلايكون متبوعا له لامتناع الدور ، و ليس هو أيضاً نفس القدرة ؛ لأن القدرة نسبتها إلى جميع المقدورات و إلى جميع الأوقات على السواء ، فلاتخصص مقدوراً دون مقدور آخر و لا وقتا معينا من بين الأوقات ، فلا بد من صفة غير العلم و القدرة لأجلها

اختص بعض المقدورات بالحدوث دون بعض بوقت معين دون غيره ، و تلك الصفة هي الإرادة و أيضاً من شأن القدرة التأثير و الإيجاد الذي نسبته إلى كل الأوقات على السواء و شأن الإرادة الترجيح ، و الموجد من حيث هو موجد غير المرجع من حيث هو مرجح ، لأن الإيجاد هو غير الترجيح ؛ لأن الإيجاد متوقف على الترجيح ، و الموقوف على الشيء غير ذلك الشيء ، فافهم . ((و كون تعلق العلم تابعا للوقوع)) : يعني وقوع أحد المقدورين فعلم أن الإرادة غير العلم ، هذا رد على الفلاسفة فإن عندهم الإرادة هو العلم لا غير ؛ لأن العلم تابع للوقوع فلايكون الوقوع تابعا له و إلا لزم الدور . ((و فيما ذكر)) : يعني ذكر المشيئة بعد الإرادة ، و أرادهما معا في الصفات الأزلية و تعريفهما بصفة توجب التخصيص .

قالت الكرامية: الإرادة صفة حادثة، أقول: هذا التحقيق فاسد

((تنبيه على الرد على من زعم أن المشيئة قديمة)) : و هم الكرامية يقولون : المشيئة صفة واحدة قديمة ، ((و الإرادة)) : صفة ((حادثة)) : و قال أهل السنة : و هو شغب فاسد لأن إرادته لو كانت محدثة لم يخل أن يحدثها في نفسه أو في غيره أو في كل منهما أولا في شيء منهما ، و الأول و الثالث محال ، لأنه ليس محلا للحوادث ، و الثاني فاسد أيضاً ؛ لأنه يلزم أن يكون الغير مريداً لها ، و بطل أن يكون الباري مريداً إذ المريد : من صدرت منه الإرادة و هو الغير كما بطل أن يكون عالماً إذا أحدث العلم في غيره ، و الرابع لأنه يستلزم قيامها بنفسها و إذا فسدت هذه الأقسام ثبت أنه سبحانه مريد بإرادة قديمة هي . ((قائمة بذات الله تعالى)) : و الكرامية يقولون : الإرادة حادثة متعددة على حسب تعدد المراد ، و من أصلهم قيام كثير من الحوادث بذات الله سبحانه ، و زعموا أن في ذاته حوادث كثيرة مثل الإخبار عن الأمور الماضية و الآتية ، و جمعوا على أن الحوادث لاتوجب لله سبحانه وصفا و لا هي صفات له ، فتحدث في ذاته هذه الحوادث من الأقوال و الإرادات و التسمعات و التبصرات ، و لايصير بها قائلا

و لا مريدا و لا سميعا و لا بصيراً و لايصير خلق هذه الحوادث محدثا و لا خالقا و إنما هو قائل بقائليته و خالق بخالقيته و مريد بمريديته ، و ذلك قدرته على هذه الأشياء ، و من أصلهم الفاسد : أن الحوادث التي تحدث في ذاته واجبة البقاء حتى يستحيل عدمها ، إذ لو جاز عليها العدم لتعاقب على ذاته الحوادث و لشارك الجوهر في هذه القضية .

أقول: تحقيقات الكرامية ليست بتحقيقات بل تحريفات

و هذا مذهب باطل ليس من قبيل كلام بني آدم ، و لايذهب إليه ذهن الذاهن لاستحالة قيام الحوادث بذاته و بأن صدور الإرادات الحادثة عن الباري سبحانه حينئذ ليس إلا بالإرادة فيتوقف على إرادة فيتسلسل ، و الحق : هذه ليست بتحقيقات بل تحريفات و تخريفات .

النجارية والجبائية والبهشمية اتفقوا على أنه لايوصف بالإرادة على الحقيقة ثم اختلفوا

((و على من زعم)) : يعني رد على من زعم : و هم النجارية و الجبائية و البهشمية اتفقوا على أن الله سبحانه لايوصف بالإرادة على الحقيقة ثم اختلفوا اختلافا لطيفاً ، قال النجار : لكن إذا وصف بها فإن أضيف إلى فعله فمعناه أنه فعل و هو غيرساه و لا مكره و لا مفطر و إلى هذا أشار الشارح .

.... أن معنى إرادة الله فعله أنه ليس بمكره و لا ساه و لا مغلوب و معنى إرادته فعل غيره أنه آمر به كيف ! و قد أمر كل مكلف بالإيمان و سائر الواجبات و لو شاء لوقع و الفعل و التخليق : عبارتان عن صفة أزلية تسمى بالتكوين و سيجئ تحقيقه ....

((أن معنى إرادة الله فعله أنه ليس بمكره و لا ساه و لا مغلوب)) : و قال الجبائي و أبوهاشم : لكن إذا أضيف إلى فعله ، و قيل : إنه مريد لأفعاله فالمراد به أنه خالق لها على وفق علمه .

ثم اتفقوا و قالوا : و إن أضيف إلى فعل غيره ، و قيل : إنه مريد لأفعال عباده فالمراد به أنه أمر بها راض عنها و إلى هذا أشار الشارح بقوله : ((و معنى إرادته فعل غيره أنه آمر به)) : يعني أمر بذلك الفعل فاعله ، حتى أن ما لايكون ماموراً به لايكون مراداً له ، ورد عليه بأن نسبة هذا السلب إلى كل الأوقات و إلى كل المقدورات على السواء ، فلايصح للتخصيص بل لابد من صفة وجودية ترجح أحد الطرفين للوجود في وقته ، و بأنه لو كانت الإرادة لفعل الغير بمعنى الأمر به ما وقعت مخالفة لِلّه سبحانه من العباد ، إذ المراد لايخلف عن الإرادة ، و إلى هذا الثاني أشار الشارح بقوله : ((كيف و قد أمر كل مكلف بالإيمان و سائر الواجبات و لو شاء لوقع)) : يعني يحصل الإيمان و سائر الواجبات من جميع المكلفين لأنه سبحانه أمرهم بها لأن الإرادة توجب الوقوع بخلاف الأمر ، قال الله سبحانه : ﴿ و لو شاء لهدا كم ﴾ ، يؤخذ من الآية الكريمة أن مشيئة الله لهداية لم تقع مع أنه سبحانه قد أمرهم بها ، فتعين أن الأمر و الإرادة و صفان متغايران ، و الحاصل : أن من فسر الإرادة بالنسبة إلى أفعاله سبحانه بعلمه بها و بالنسبة إلى أفعال غيره بأمره بها فهذا باطل ، فتأمل و لا تغفل .

((و الفعل و التخليق عبارتان عن صفة أزلية تسمى بالتكوين و سيجئ تحقيقه)) يعني التكوين المعبر عنه بالفعل و التخليق و الإيجاد و الإبداع و الاختراع و الإبقاء و الإفناء و الإعزاز و الإذلال صفة قديمة أزلية قائمة بذات الوجب الوجود .

.... و عدل عن لفظ الخلق لشيوع استعماله في المخلوق و الترزيق : هو تكوين مخصوص صرح به إشارة إلى أن مثل التخليق و التصوير و الترزيق و الإحياء و الإماتة و غير ذلك مما أسند إلى الله تعالى كل منها راجع إلى صفة حقيقية أزلية قائمة بالذات هي التكوين لا كما زعم الأشعري من أنها إضافات و صفات للأفعال ....

((و عدل عن لفظ الخلق)) : يعني و لم يقل : و الخلق ؛ مع أن لفظ الخلق أخصر و أظهر ((لشيوع استعماله في المخلوق)) : فلو قال : و الخلق لتوهم أن المخلوق صفة و ليس كذلك فلذلك عدل عنه ((و الترزيق)) : قال الشارح قدس سره : ((و هو تكوين مخصوص)) : يعني تعلق الصفة بإيصال الرزق ترزيقاً فهو تكوين بالفعل المخصوص ((صرح به)) : يعني صرح المصنفّ بالترزيق مع أن الفعل يتناول مثل التخليق و الترزيق و التصوير و غيرها لأن الأعم يتناول الأخص بداهة ، ((إشارة إلى أن مثل التخليق و التصوير و الترزيق و الإحياء و الإماتة و غير ذلك مما أسند إلى الله تعالى كل منها راجع إلى صفة حقيقية أزلية قائمة بالذات هي التكوين)) : يعني و الكل يجمعها إسم التكوين بمعنى أن كلها مندرجة تحته و أسمائه تختلف بحسب اختلاف المتعلقات ، فإن كان الأثر مخلوقا ، فالاسم الخالق ، و الصفة الخلق ، أو رزقا فالاسم الرزاق ، و الصفة الترزيق ، أو حياة فهو المحيي ، أو موتاً فهو المميت ، و كان اللائق بالجريان فيها على منوال واحد ، ((لا كما زعم الأشعري)) : يعني شيخ مشائخ الأشاعرة الشيخ أبو الحسن ((أنها)) : يعني التكوين و الترزيق و التصوير و التخليق ، ((إضافات)) : يعني اعتبارات عقلية ، ((و صفات للأفعال)) : و المراد صفات تدل على تأثير لها أسماء غير إسم القدرة باعتبار أسماء آثارها .

اختلف الماتريدية والأشاعرة في صفات الأفعال

و تحقيقه : اختلف مشائخ الحنفية و مشائخ الأشاعرة في صفات الأفعال كالتخليق و الترزيق و الإحياء و الإماتة و التكوين ، هل هي قديمة أو حادثة ، فعند الحنفية أنها كلها قديمة مثل الصفات الذاتية ، و عند الأشاعرة أنها كلها حادثة ، فالحنفية متفقون على إثبات تلك الصفات و أنها قديمة بالذات لا هو و لا غيره مثل سائر الصفات الذاتية ، و ما ذكره صاحب المسايرة بعيد عن الوقوع ، قال : فادعى متأخرو الحنفية من عهد أبي منصور أنها صفات قديمة زائدة على الصفات المتقدمة ، و ليس في كلام أبي حنيفة و المتقدمين تصريح بذلك سوى ما أخذوه من قوله : " كان الله خالقا قبل أن يخلق " إلى آخر قوله ، قال شارحه راداً عليه قلت : قد قال هذا بناء على ما ظهر له بالنظر الأول ، و لايتم ما ادعاه . قوله : " فادعى متأخر و الحنفية من عهد أبي منصور إنها صفات قديمة زائدة على الصفات المتقدمة " ، قلت : هذا ظن ظهر و ليس كما ظن ، قد صنف فيه أبوبكر أحمد بن إسحاق بن صبيح الجوزجاني صاحب أبي سليمان الجوزجاني في كتاب الفرق و التميز ، و صنف فيه أيضاً محمد بن أسلم الأزدي و وفاته سنة ثمان و ستين و مائتين و وفات أبي منصور سنة ثلاث و ثلاثين و ثلاث مائة ، قوله : و ليس في كلام أبي حنيفةؒ و المتقدمين التصريح بذلك ، قلت : بل هو في الفقه الأكبر المروي عن أبي حنيفة و معناه فيما رواه الطحاوي عن أبي حنيفة و أبي يوسف و محمدؒ و إن لم يقل صفات الفعل إذ لايتوقف على هذا ، و إن أبا جعفر الطحاوي لمن لايخفى درجته و علو رتبته في معرفة أقاويل السلف على العموم ، و أقاويل أبي حنيفةؒ و أصحابه على الخصوص ، و قوله سوى ما أخذوه من قوله : كان الله خالقا قبل أن يخلق ، و لم يدل لهم هذا الأخذ ، قلت : و ليس كما زعم إنما أخذه المتأخرون من التصريح بأزلية صفات الفعل ، حيث قال : قديم بلا ابتداء دائم بلا انتهاء خالق بلاحاجة مميت بلا مخافة . قوله : و أما نسبتهم ذلك إلى المتقدمين ففيه نظر ، قلت : في النظر نظر فقد ذكر ذلك في الفقه الأكبر المروي عن أبي حنيفةؒ و في العقيدة التي رواها الطحاوي كما قدمناه .

الرد البليغ على قول شيخ ابن الهمام وعلى قول الأشاعرة يقولون : هذا قول أحدثتم لم يأت من العراق

وبهذا ظهر بطلان ما قال الأشاعرة يش

نعون علينا في هذه المسئلة " إن هذا قول أحدثتم لم يأت من العراق و لم يقل به أحد من السلف و إنما جاء من سمرقند " ، قلت : إن هذا قول فاسد صدر عن الجهل بمذاهب السلف و الأشاعرة ، يقولون : إن صفات الأفعال التي يسميها الماتريديون من الحنفية بالتكوين على فصولها (أي تفاصيلها) ليست إلا صفة القدرة باعتبار تعلقها بمتعلق خاص فالتخليق تعلق القدرة بإيجاد المخلوق و الترزيق تعلقه بإيصال الرزق و هذا اللائق بطرائق الأشاعرة : لأنهم قائلون بأن صفات الأفعال حادثة لأنها عبارة عن تعلقات القدرة التنجيزية ، و هي كلها حادثة لحدوث التعلق المعتبر فيها فيهما لايزال ، قلت : التكوين قديم و تعلقه بالكون حادث ، و بالله التوفيق .

تمت بالخير

وبليه الجزء الثاني إن شاء الله تعالى

فهرس الابحاث

رقم البحث	الابحاث	رقم الصفحة

رقم البحث	الابحاث	رقم الصفحة

رقم البحث	الابحاث	رقم الصفحة

رقم البحث	الابحاث	رقم الصفحة

رقم البحث	الابحاث	رقم الصفحة

رقم البحث	الابحاث	رقم الصفحة

رقم البحث	الابحاث	رقم الصفحة

رقم البحث	الابحاث	رقم الصفحة

رقم البحث	الابحاث	رقم الصفحة

رقم البحث	# الابحاث	رقم الصفحة

رقم البحث	الابحاث	رقم الصفحة

رقم البحث	الابحاث	رقم الصفحة
٢٠٥	ابن تيمية و ابن قيم متقولان على الشرع و على إمامهما .	٣٠٢
٢٠٦	قول ابن تيمية في " التدميرية " و قول الحافظ في الدرر الكامنة .	٣٠٢
٢٠٧	افترق الناس في ابن تيمية .	٣٠٣
٢٠٨	الباري سبحانه منزه عن الجسمية و لوازمها .	٣٠٦
٢٠٩	طريق ابن زفيل و شيخه في إثبات الصورة طريق غير نافذ .	٣٠٨
٢١٠	القول الحق في نفي الكمية المتصلة و نفى الكمية المنفصلة هذا بحث دقيق .	٣٠٩
٢١١	المجسمة و المشبهة يقولون : الباري بجهة فوق بالذات و هذا كفر خالص .	٣١١
٢١٢	لايليق أن يسأل عنه سبحانه بما المقيدة للمجانسة كما وقع فيه فرعون اللعين .	٣١١
٢١٣	الله سبحانه بسيط ذهنا و خارجا و البرهان ألطف .	٣١٣
٢١٤	الحق أن الحق سبحانه مبائن لخلقه في سائر المراتب .	٣١٣
٢١٥	جعل ابن قيم في " النونية " أهل السنة المنزهين للباري عن الجوهرية و الجسمية من حزب جنكسخان و الرد على هذا الشيخ .	٣١٤
٢١٦	البراهين القاطعة قائمة في تنزه الله عن المكان و الزمان .	٣١٦
٢١٧	قول إمام الحرمين و قول إمام دار الهجرة في نفي المكان .	٣١٦
٢١٨	قال ابن تيمية : الباري سبحانه فوق العرش بذاته فوقية حسية حقيقية و الرد على هذا القول .	٣١٧
٢١٩	الاستدلال بحديث الجارية باطل .	٣١٨
٢٢٠	قال بعض الزنادقة : استقر بذاته على العرش و ينزل بذاته من العرش و هذا كفر مجرد .	٣٢٠

رقم البحث	الابحاث	رقم الصفحة

رقم البحث	الابحاث	رقم الصفحة

رقم البحث	الابحاث	رقم الصفحة

رقم البحث	الابحاث	رقم الصفحة

رقم البحث	الابحاث	رقم الصفحة

رقم البحث	الابحاث	رقم الصفحة

رقم البحث	الابحاث	رقم الصفحة

وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم

الجواهر البهية

على

شرح العقائد النسفية

الجزء الثاني

تأليف

الشيخ العلامة شمس الدين الأفغاني السواتي رحمه الله

أستاذ الحديث سابقا بالجامعة الحسينية براندير سورت

تحت إشراف

فضيلة الشيخ محمود شبير بن محمد سعيد الراندير ي حفظه الله ورعاه

أستاذ الحديث ورئيس الجامعة الحسينية براندير سورت غجرات الهند

قامت بالنشر

الجامعة الحسينية راندير سورت غجرات

وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم

الجواهر البهية

على

شرح العقائد النسفية

الجزء الثاني

تأليف

الشيخ العلامة شمس الدين الأفغاني الصواتي رحمه الله عليه

استاذ الحديث سابقا بالجامعة الحسينية براندير، سورت

المتوفى ١٣٩٨هـ الموافق ١٩٧٨م

قام بتصحيح أخطائه المطبعية و مقابلته بالمخطوطة وصف حروفه من جديد نخبة من أساتذة الجامعة

تحت إشراف

فضيلة الشيخ محمود شبير بن محمد سعيد رانديري حفظه الله ورعاه

استاذ الحديث ومدير الجامعة الحسينية براندير سورت غجرات الهند

قامت بالنشر

الجامعة الحسينية براندير، سورت، غجرات

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

.... و الكلام و هي صفة أزلية عبر عنها بالنظم المسمّىٰ بالقرآن المركب من الحروف ، ....

صفة الكلام

((الكلام)) : واعلم أن هذه المسئلة من أمهات المسائل الدينية والمباحث الكلامية ، كم زلت فيها أقدام و ضلت عن الحق بها أقوام ، و هي إن كانت مشروحة في كتب المتقدمين مبسوطة في زبر المتأخرين المبرزين ، لكن الإمام النسفي أوردها في هذا الكتاب ليتذكر أولوا الألباب بأسلوب عجيب و تحقيق غريب ـ

الكلام يطلق على معنيين

فقال : والكلام : الكلام يطلق على معنيين إما لفظي وإما نفسي ، أما النفسي فمعناه تكلم الإنسان بكلمات ذهنية و ألفاظ مخيلة يرتبها في الذهن على وجه إذا تلفظ بها بصوت محسوس كانت عين كلماته اللفظية، وأما اللفظي فهو هذه الكلمات الذهنية و الألفاظ المخيلة المترتبة ترتيباً ذهنيا منطبقا عليه الترتيب الخارجي ((و هي صفة ازلية)) : إشارة إلى الكلام النفسي ، فهو للباري سبحانه و تعالى شانه صفة قديمة أزلية ذاتية قائمة بذاتة ، و هو الكلام حقيقة ، و هو غير العبارات ؛ إذ قد يختلف العبارات بالأزمنة والأمكنة والأقوام و لايختلف ذلك المعنى القائم بالنفس، واختلافها لايدل على اختلاف المعبر عنه، والكلام النفسي هو ذلك المعبر عنه ((عبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف)) : هذا إيماء إلى الكلام اللفظي و هو للحق سبحانه و تعالى شانه كلمات غيبية ، و هي ألفاظ حكمية مجردة عن المواد مطلقا، إذا كان الله و لم يكن شيء غيره جل شأنه و عز سلطانه ، و هو الذي عليه المحققون من الأشعرية و الماتريدية و هو الذي يجب اعتقاده و الإيمان به ـ

.... و ذلک لأن كل من يأمر و ينهى ويخبر يجد في نفسه معنى ثم يدل عليه بالعبارة ((أو الكتابة و الإشارة ، و هو غير العلم إذ قد يخبر الإنسان عما لم يعلمه بل يعلم خلافه ، و غير الإرادة لأنه قد يأمر بمالايريده كمن أمر عبده قصداً إلى إظهار عصيانه و عدم امتثاله لأوامره ، و يسمى هذا كلاما نفسيا على ما أشار إليه الاخطل بقوله : شعر

إن الكلام لفي الفؤاد و إنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

و قال عمر رضي الله عنه : إنى زورت في نفسي مقالة ، و كثيرا ما تقول لصاحبک: إن في نفسي كلاماً أريد أذكره لک ....

((و ذلک)) : يعني ثبوت هذه الصفة أمر لابد له من دليل العقل و النقل .

دليل العقل على ثبوت الكلام النفسي

أما العقل ((لأن كل من يأمر و ينهى و يخبر يجد من نفسه معنى)) : يعنى المعنى القائم بالنفس المعبر عنه بالعبارات المختلفة ((ثم يدل عليه بالعبارة)) : يعني المفهمة لذلک المعنى القائم بالنفس ، و مطلبه : أن الإنسان إذا أراد أن يقول : اسقني الماء ، فإنه قبل أن يتلفظ بهذا اللفظ يجد في نفسه طلبا و اقتضاءاً لذلک الفعل ، و ماهية ذلک الطلب مغائرة لذلک الفعل ، و يدل عليه وجوه : الوجه الأول : أن ماهية ذلک الطلب لا تتبدل باختلاف الأزمنة والأمكنة ، والألفاظ الدالة على هذا المعنى تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة .الوجه الثاني : أن جميع العقلاء يعلمون بضرورة العقل أن قول القائل : "افعل" دليل على ذلک الطلب القائم بالقلب . و لاشک أن الدليل مغائر للمدلول ، الوجه الثالث : أن جميع العقلاء يعلمون بضرورة العقل أن قول القائل : "افعل" لا يكون طلباً و أمراً إلا عند اصطلاح الناس على هذا الموضوع ، و أما

كون ذلك المعنى القائم بالقلب طلبا فإنه أمر ذاتي حقيقي لا يحتاج فيه إلى الوضع والاصطلاح ، فتأمل .

((أو الكتابة و الإشارة)) : أما دلالة الكتابة فظاهر ، و أما الإشارة فكما يشير الإنسان إلى آخر بيده أن يأتيه بشيء .

الكلام النفسي غير العلم والإرادة

((و هو)) : يعني ذلك المعنى الذي يجده من نفسه ويدل عليه بالعبارة ونحوها ((غير العلم إذ قد يخبر الإنسان عمّا لم يعلمه بل يعلم خلافه)) : كما إذا أخبر بمجيئ زيد و لا شعور له بذلك بل قد خبر عن شيء و هو يعلم خلافه ، كما إذا أخبر عن مجيئ زيد و هو يعلم أنه لم يجئ ((وغير الإرادة لأنه قد يأمر بمالا يريده كمن أمر عبده قصدا إلى إظهار عصيانه)) : فإنه يأمره ويريد أن لا يفعل ليظهر عذره عند من يلومه بضربه ((وعدم امتثاله لأوامره)) : وبالجملة إثبات المغائرة بين كلامه وعلمه و إرادته بين ، فإنه سبحانه أمر أبالهب بالإيمان مع علمه بأنه لا يؤمن وامتناع إرادته سبحانه بمايخالف علمه ، لأنه لو أراد إيمان أبي لهب لوجب وقوعه ، و إذا وجب وقوعه يمتنع أن يكون عالمًا بأنه لايؤمن وإذا كان عالما بأنه لا يؤمن امتنع وقوعه و إذا امتنع وقوعه امتنع إرادته ((ويسمى هذا)) : يعني المعنى الذي وجد في النفس ((كلاما نفسياً)) : لأنه المعنى القائم بذات المتكلم ((على ما أشار إليه الأخطل)) : و هو من قدماء الأدباء ((بقوله : شعر: إن الكلام لفي الفؤاد)) : هذا إنما يفيد إطلاق الكلام على ما في النفس .

الاحتجاج بقول عدو الله إذا كان موافقا لقول رسول الله

و لما كان كلام هذا العدو موافقاً لكلام نبينا و رسولنا احتج به الشارح - قدس سره - فما قال الموفق بن قدامة و ابن زفيل المعروف بابن قيم : نحن نستدل في

الحرف و الصوت بقوله تعالى : كهيعص و نحوه و خصومنا يستدلون بقول الاطل النصراني عدو الله و رسوله ، فهو شغب فاسد و هواء بعيد عن الحقيقة بعد الأرض عن السماء و هراء لا يصدر إلا من السفهاء . أما أو لا فهو ماقلنا أنفا و أما ثانيا فلأنا أغنانا الله و رسوله من فضله و عنايته من إثبات هذا الشعر و سيأتي في هذا من الأيات القرآنية و الأحاديث النبوية .((و قال عمرؓ: إني زورت في نفسي مقالةً)) : و قد أطلق الفاروقؓ الكلمة على أجزاء مقالته المخيلة في خبر يوم السقيفة ، و هذا أشهر من نار على علم ، قال البيهقي : الكلام ما ينطق به المتكلم ، و هو مستقر في نفسه كما جاء في حديث عمرؓ في قصة السقيفة حين قال فيه : و كنت زورت في نفسي مقالة ، و في رواية : هيأت في نفسي كلاما ، قال : فسماه كلاما قبل التكلم به ((و كثيرا ما تقول لصاحبک إن في نفسي كلاما أريد أن أذكره لک)) : و هذا إنما يفيد إطلاق الكلام على ما في النفس . فالإنصاف كل الإنصاف لا ينبغي لمن له أدنى مسكة من عقل أن ينكر وجود كلام نفسي .

دليل النقل من الآيات و الأحاديث على ثبوت الكلام النفسي

و أما النقل فمن الآيات قوله جل شانه : ﴿ فأسرها يوسف في نفسه ﴾ الآية تدل على أن للنفس كلاما لقوله في نفسه ، و قوله : ﴿ إنا نسمع سرهم و نجوا هم ﴾ و في الحديث : السّر ما اسرّه ابن أدم في نفسه ، و قوله : ﴿ يقولون لو كان لنا من الأمر شئ ما قتلنا ههنا ﴾ ، أي يقولون في أنفسهم بدليل السياق ، و قوله : ﴿ و اذكر ربک في نفسک ﴾ ، و قوله ﴿ يخفون في أنفسهم ما لايبدون لک ﴾ ، و قوله ﴿ و يقولون في أنفسهم ﴾ و قوله : ﴿ يقولون بألسنتهم ما ليس في قلوبهم ﴾ ، و قوله : ﴿ و يقولون بأفواههم ماليس في قلوبهم ﴾ ، الأيات القرآنية في ذلک كثيرة ، و كل ذلک من أدلة الكلام النفسي ، و من الأحاديث ما رواه الطبراني عن أم المؤمنين أم سلمة أنها سمعت نبينا و رسولنا و قد سأله رجل فقال : إني لأحدث نفسي بالشيء لو

تكلمت به لأحبطت أجري . فقال صلى الله عليه وسلم : لا يلقى ذلک الكلام الامؤمن ، فسمى عليه السلام ذلک الشيء المحدث به كلاما مع أنه كلمات ذمنية، و الأصل في الإطلاق الحقيقة و لا صارف عنها ، و ما في الحديث القدسي : (فإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي) ، و قد أقر الذمبي بحجية الأخير في ذلک في كتاب العلو ، و بعد منه الأدلة القاطعة و البراهين الساطعة لا يمكن لمن له أدنى ذرة من الإيمان أن ينكر وجود الكلام النفسي ، و من رد أن يكون كلام في النفس رد على تلک الأدلة ، و الحامل لأمل الحق على القول بالكلام النفسي مو إجماع التابعين على القول بأن القران كلام الله غير مخلوق ، فخرجوا إجماعهم منا على منا الوجه المعقول ، و إلا لما صحّ قولهم و تسفية أحلام التابعين جميعا ، لايصدر إلا من الأحمق أو المنافق ، و أقل ماقيل في ابن زفيل لإنه جامل ، إنه جماع لأراء الناس من غير أن يعقلها على و جهها ، فالفرق بين ما مو قائم بالخلق و المعنى القائم بالحق سبحانه مو المخلص الوحيد في منه المسئلة ، فا للفظي حديث و النفسي قديم ، و أشار إلى منا و إلى ذلک إمام الأئمة إمام المسلمين أبو حنيفة و تابعه أمل الحق . و اعلم أن الجماعة قالوا : إن الكلام القائم بالنفس معنى مبائن عن الإرادات و الاعتقادات ، قالوا : إن الباري سبحانه موصوف بهذا المعنى ، و قالوا : إن منا المعنى قديم و قالوا : إنه معنى و احد ، و المعتزلة و الكراميه و الحشوية ينازعون الجماعة في جميع منه المواضع الأربعة ، فأولاً ينكرون إثبات معنى مغائر من الاعتقادات و الإرادات ، و بتقدير تسليمه ينكرون كونه سبحانه موصوفابه ، و بتقدير تسليمه ينكرون كونه قديما ، و بتقدير تسليمه ينكرون كونه و احداً ، فهذا تلخيص محل النزاع . أما الموضع الأول فقد تقدم بيانه على أحسن الوجه ، و أما الموضع الثاني ، و مو أن الباري سبحانه موصوف بكلام النفس ، فقال الشارح - قدس الله روحه - :

.... و الدليل على ثبوت صفة الكلام إجماع الأمة، و تواتر النقل عن الأنبياء و أنه تعالى متكلم مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة الكلام ، فثبت أن لله تعالى صفات ثمانية : هي العلم و القدرة والحياة والسمع و البصر و الإراردة والتكوين و الكلام ، و لما كان في الثلاثة الأخيرة زيادة نزاع و خفاء كرر الإشارة إلى إثباتها وقدمها و فصل الكلام ببعض التفصيل ، فقال أي الله تعالى متكلم بكلام هو صفة له ضرورة امتناع إثبات المشتق للشيء من غير قيام مأخذ الاشتقاق به و في هذا ردّ على المعتزلة حيث ذهبوا إلى أنه متكلم بكلام هو قائم بغيره ليس صفة له أزلية ضرورة امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى ليس من جنس الحروف والأصوات ....

الدليل على ثبوت صفة الكلام لله تعالى

((والدليل على ثبوت صفة الكلام إجماع الأمة)) : و المحققون من الأشاعرة و الماتريدية متوافقون على ذلک و هو صراط مستقيم .((و تواتر النقل عن الأنبياء)) : و الذي يدل عليه مما ثبت عند االجماعة تواتر إجماع الأنبياء فإنه قد تواتر عنهم أنهم كانوا ينسبون له سبحانه الكلام ، فيقولون : إنه سبحانه أمر بكذا و نهى عن كذا و أخبر بكذا . و كل ذلک من أنواع الكلام ((و أنه تعالى متكلم)) : و اتفا قهم على أنه سبحانه متكلم و ثبوت نبوتهم غير متوقف على كلامه سبحانه ؛ لأن الأنبياء إذا ادعوا النبوة و أظهروا المعجزة على وفق دعواهم يعلم صدقهم من غير أن يتوقف العلم بصدقهم على كلامه سبحانه فيجب الاقرار بكلامه ـ جل شانه ـ ((مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة الكلام)) : إذ لا صفة من غير قيامها بالموصوف،

فإن المنفصل لا يصلح صفة لما انفصل عنه إلا تجوزاً فما يقول به من يقول : إن كلام الله سبحانه قائم بذاته و انه صفة له و الصفة لا تقوم إلا بالموصوف فهو حق يجب قبوله و القول به ، فتدبر . ((فثبت)) : يعني من جميع ما سبق ((ان لله صفات ثمانية : هي العلم ، و القدرة ، و الحياة ، و السمع ، و البصر ، و الإرادة ، و التكوين و الكلام)) : فالقدماء على هذا تسعة : الذات العلية ، و قدمها ذاتي ، و الصفات المقدسة و قدمها بقدم الذات ، و عند الأشاعرة ثمانية لأنهم لا يثبتون صفة التكوين ، و عند المعتزلة لا قديم إلا الذات ، و عند بعض قدماء الحنفية القدماء كثيرة لكثرة الصفات الثبوتية عندهم على ما يأتي ، و عند الفلاسفة الممكنات القديمة كثيرة جداً ، و اتفق الكل على اختصاص الواجب سبحانه بالقدم الذاتي ، ((و لما كان في الثلاثة الأخيرة)) : يعني الإرادة و التكوين و الكلام ((زيادة نزاع)) : بين طوائف الأمة ((كرر الإشارة إلى إثباتها)) : إثبات الثلاثة الأخيرة ((و قدمها)) : إثبات قدمها فالمضاف محذوف ((و فصل الكلام)) : في الثلاثة الأخيرة ((ببعض التفصيل)) : و قدّم الكلام من بينها لزيادة النزاع و البحث فيه حتى سمي به علم الكلام فقال :

والله سبحانه متكلم بكلام هو صفة له

((و هو)) : أي الله سبحانه ((متكلم بكلام)) : اتفق المسلمون على إطلاق لفظ المتكلم على الله ـ جل شانه ـ إلا أن هذا الاتفاق ليس إلا في اللفظ ، و أما المعنى فغير متفق عليه ، هو صفة له ، قال الشارح بدعوى البداهة ((ضرورة امتناع إثبات المشتق للشيء من غير قيام مأخذ الاشتقاق به)) : و إثباته مجمع عليه و منصوص .

المعتزلة ذهبوا إلى أنه متكلم بكلام هو قائم لغيره ليس صفة له

((و في هذا)) : يعني في قوله : صفة له ((رد على المعتزلة حيث ذهبوا إلى أنه متكلم بكلام و هو قائم لغيره)) : قالوا بحدوث كلامه ، و قالوا : إنه مؤلف من أصوات و حروف و هو قائم بغير ذاته و هو من أقبح الغلط ، و ذلك لأنه محال قيام

الصفة بنفسها و محال قيامها بغير الموصوف بها ((ليس صفةله)) : فهم في الواقع منعوا أن المؤلف من الحروف و الأصوات صفة الله سبحانه . و هذا محض هذيان . و قالوا : إن الإنسان لايقدرأن يعيش و حده ما لم يشتغل كل واحد بإعانة الأخر و مالم يعرف كل و احد ما في قلب الأخرمن جهات الحاجات لايمكنه الاشتغال بإعانته : فاحتاج الإنسان إلى وضع طريق يعرف به غيره ما في قلبه من فنون الحاجات . فاصطلحوا على جعل هذه الأصوات المقطعة بهذه التقطيعات المخصوصة معرفة لما في قلوبهم . قالوا : إن الله سبحانه إذا أراد شيئا و خلق هذه الأصوات المخصوصة في جسم من الأجسام لتدل هذه الأصوات على كونه مريداً لک الشيء المعين . فهذا هو المراد من كونه متكلما . أقول : هذا كله جهل . و سيأتي الرد على هذا الجهل . و جمهور العقلاء يقولون : إن تصور هذا المذهب كاف في الجزم في بطلانه : و هو لا يتصور إلا كما تتصور المستحيلات الممتنعات . و هذا المذهب مبني في الواقع على إنكار الكلام صفة لله سبحانه . و هو باطل كما لا يخفىٰ . و أما الشبهة النقلية العقلية من المعتزلة فسيأتي بيانها مع أجوبتها فتدبر. ((أزلية)) : و أبدية باقية قائمة بذاته لا يفارق ذاته و لا يزايله .

استحالة قيام الحوادث بذات الله

((ضرورة امتناع قيام الحوادث بذاته تعالىٰ)) : و قد دريت بالأدلة الشرعية و العقلية استحالة قيام الحوادث بذات الله الأزلية الأبدية و ذلک بالأدلة المبنية في محالها و مواضعها . و قد اتفقت فرق المسلمين سوى الكرامية و الحشويه و صنوف المجسمة و المشبهة على أن الله سبحانه منزه من أن تقوم به الحوادث . وأن تحل به الحوادث . و أن يحل في شيء من الحوادث : بل ذلک مما علم من الدين بالضرورة ((ليس من جنس الحروف و الأصوات)) : يعني ليست بحرف و لا صوت منزهة عن التقدم و التأخر. و غيرهما من صفات الحوادث . قال أهل الحق : أن كلامه سبحانه معنى واحد بسيط قديم قائم بذاته العلية . فهم منعوا أن كلامه جل شأنه مؤلف من الحروف و الأصوات . قال الشارح قدس سره :

.... ضرورة أنها أعراض حادثة مشروط حدوث بعضها بانقضاء البعض ؛ لأن امتناع التكلم بالحرف الثانى بدون انقضاء الحرف الأول بديهي ؛ و في هذا رد على الحنابلة و الكرامية القائلين بان كلامه عرض من جنس الأصوات و الحروف و مع ذلك فهو قديم؛ و هو أي الكلام صفة أي معنى قائم بالذات منافية للسكوت الذي هو ترك التكلم مع القدرة عليه و الآفة التي هي عدم مطاوعة الآلات ، إما بحسب الفطرة كما في الخرس او بحسب ضعفها و عدم بلوغها حد القوة كما في الطفولية . فإن قيل هذا إنما يصدق على الكلام اللفظى دون الكلام النفسي ....

((ضرورة أنها أعراض حادثة مشروط حدوث بعضها بانقضاء البعض)) : و نبه عليه

امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الأول

((لأن امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الأول بديهي)) : فالقول بأن الحروف قديمة مثل ما قاله الحشوية و قائدهم أبو العباس أحمد بن تيمية مكابرة للحس و العقل : لأنا ندرك بواسطة الحس و نعقل بالعقل عدم السين قبل تمام التلفظ بالباء في " بسم الله " و نحوه من الألفاظ المتضمنة الحروف يحس فيها بعدم الحرف الثاني من اللفظ قبل تمام التلفظ بالأول ، فالقول بأن الحروف قديمة و معه قائمة بذاته ، هذا على تقدير الأعمية ، فيجب نفيه عنه سبحانه لامتناع قيام الحوادث به سبحانه . قال القاضي أبوبكر الباقلاني في " النقض الكبير " : من زعم أن السين من بسم الله بعد الباء و الميم بعد السين الواقعة بعد الباء لا أول له ، فقد خرج عن المعقول ، و جحد الضرورة و أنكر البديهة ، فإن اعترف بوقوع شيء بعد شيء فقد اعترف بأولية

فإذا ادعى أنه لا أول له فقد سقطت محاجته ، و تعين لحوقه بالسفسطة ، و كيف يرجى أن يرشد بالدليل من يتواقح في جحد الضروري[1] فافهم .

الرد على الحنابلة الحشوية

((وفي هذا)) : يعني في قوله : ليس من جنس الحروف و الأصوات . رد على الحنابلة الحشوية أبي العباس ابن تيمية و أشياعه ، يقولون : كلامه حرف وصوت يقومان بذاته الرفيعة المقدسة ، فإنه قديم . أقول راداً عليهم : من قال : إن كلام معبوده حرف وصوت قائمان به فهو الذي نحت عجلاً جسداًله خوار يحمل أشياعه على تعبده . قال القاضي أبوبكر ابن العربي في " عارضة الأحوذي " : لا يحل لمسلم أن يعتقد أن كلام الله صوت وحرف لا من طريق العقل و لا من طريق الشرع ، فأما طريق العقل فلأن الصوت و الحرف مخلوقان محصوران و كلام الله يجل عن ذلك كله . و أما من طريق الشرع فلأنه لم يرد في كلام الله صوت و حرف من طريق صحيحة ، و لهذا لم نجد طريقاً صحيحةً لحديث ابن أنيس و ابن مسعود ، انتهى كلامه بحروفه . أقول : و أنت تعلم مبلغ استبحار ابن العربي في الحديث و جزء الصوت للحافظ أبي الحسن المقدمي ، لايدع أي متمسك في الروايات في هذا الصدد لهولاء الزائفين . و من رأى نصوص فتاوى العز بن عبد السلام و ابن الحاجب و الجمال الحصيري و العلم السخاوي و من قبلهم و من بعدهم من أهل الحق كما هو مدون في نجم المهتدى و دفع الشبهة و غيرهما يعلم مبلغ الخطورة في دعوى أن كلام الله حرف و صوت قائمان به سبحانه ، و سيأتي نقل بعض النصوص منها . و لا تصح نسبة الصوت الى الله سبحانه إلا نسبة ملك و خلق ، لكن هولاء السخفاء رغم تضافر البراهين ضدهم و دثور لأثار التي يريدون البناء عليها يعاندون الحق و يظنون أن كلام الله من قبيل كلام البشر الذي هو كيفية امتزازية تحصل للهواء من ضغطه

---

(١) راجع "الشامل" لإمام الحرمين نجم المهتدى القرشي.

باللهاة و اللسان ـ تعالى الله سبحانه عن ذلك ـ و يدور أمرهم بين التشبية بالصنم أو التشبيه بابن أدم ، أولئك كالأنعام بل هم أضل ـ

الرد على الكرامية

((والكرامية)) : ذهبوا إلى أن كلامه سبحانه صفة مؤلفة من الحروف و الأصوات الحادثة القائمة بذاته العلي المقدس ((القائلين بأن كلامه عرض من جنس الأصوات و الحروف)) : يعني أن الكرامية و افقوا الحشوية الحنابلة في أن كلامه حروف و أصوات ، ثم فرقوا و سلموا أنها حادثة ، وزعموا أنها قائمة بذاته سبحانه و منعوا أن كل ما هو صفة له سبحانه فهو قديم لتجويزهم قيام الحوادث بذاته سبحانه ((ومع ذلك فهو قديم)) : يعني قديم عند الحشوية الحنابلة لا عند الكرامية : فإنهم لا يقولون بقدمها بل يقولون بحدوثها و هؤلاء الجهال يقولون : إنه استقر بذاته على العرش و ينزل بذاته من العرش ويقعد الرسول في جنبه على العرش ، و إن كلامه القائم بذاته صوت ، و أن نزوله بالحركة و النقلة و بالذات ، و أن له ثقلاً يثقل على حملة العرش و أنه متمكن بالسماء أو العرش ، و أن له جهة واحدة ، وغاية و مكانا ، و أن الحوادث تقوم به، فلا نشك في زيغهم و خروجهم و بعدهم عما يجوز في الله سبحانه ، و ان ابن تيمية تابع الكرامية في جميع ذلك و أربى عليهم في الزيغ .

من مقالات ابن تيمية في أصول الدين

و من مقالاته في أصول الدين : فمنها : إن الله سبحانه محل للحوادث ، و منها : إنه مفتقر إلى اليدوالعين و الوجه والساق و نحوها افتقار الكل إلى الجزء ، و منها : إن القرأن محدث في ذاته سبحانه ، و منها : أن العالم قديم بالنوع ولم يزل مع الله مخلوق دائماً ، فجعله موجباً بالذات لا فاعلا بالاختيار . و منها ، قوله بالجسمية و الجهة و الانتقال ـ و هو سبحانه منزه عن ذلك . و صرح في بعض تصانيفه بأن الله بقدر العرش لا أكبر و لا أصغر ـ تعالى الله عن ذلك . و

صنف جزءًا في أن علم الله سبحانه لايتعلق بما لايتناهى مثل نعيم أهل الجنة و أنه لايحيط بغير المتناهي ، و هي التي زلق فيها الإمام : أعني ابن الجويني في البرهان . و منها : إن الأنبياء غير معصومين . و منها : إن نبينا [1] ليس له جاه و لايتوسل به أحد إلا و أن يكون مخطئا ، و صنف في ذلك عدة أوراق وأنشأ السفر لزيارة نبينا معصية لاتقصر فيه الصلاة و بالغ في ذلك و لم يقل به أحد من المسلمين قبله . و منها : إن عذاب أهل النار ينقطع و لايتأبد و هذا يخالف كتاب الله . و منها : إن التورات و الإنجيل لم تبدل ألفاظهما ؛ بل هي باقية على ماانزلت ، و إنما وقع التحريف في تاويلهما ، و له فيه مصنف و هذا يخالف كتاب الله و ألف رسائلا و ملأها من الخرافات و الهذيانات اللتي تقشعر منها الجلود و ينفطر منها الصخر الجلمود . فلا نشك في زيغه و خروجه و بعده عما يجوز في الله سبحانه و هذا مكشوف جداً . و قد نقل ابن رجب في طبقاته عن الذهبي في حق ابن تيمية : أنه أطلق عبارات أحجم عنها الأولون الأخرون و هابوا ، و جسر هو عليها فيدور أمره بين أن يكون مصابا في عقله أو دينه ، و ابن قيم من أتبع الناس في سخافاته و حماقاته فتبا لمن يتخذ مثله قدوة ؛ بل و تباً لهذا التابع و هذا المتبوع .

الكلام النفسي صفة منافية للسكوت والآفة

((وهو : أي الكلام)) : يعني الكلام النفسي صفة ((أي معنى قائم بالذات)): يعني هو صفة أزلية قائمة بذاته سبحانه ((منافية للسكوت)) : قال قدس سره : ((اللذي هو ترك التكلم مع القدرة عليه و الأفة)) : قال قدس سره : ((التي هي عدم مطاوعة الألات إما بحسب الفطرة كما في الخرس أو بحسب ضعفها و عدم بلوغها حدالقوة كما في الطفولية ، فإن قيل : هذا)) : يعني كون الكلام منافية للسكوت الأفة ((إنما يصدق على الكلام اللفظي دون الكلام النفسي)) : مع أن البحث في الكلام النفسي .

---

(١) راجع الفتاوى الحلبية في التقى السبكي عن مسئلة سأل عنها الشاب الأوزاعي .

.... إذا السكوت و الخرس إنما ينافي التلفظ . قلنا : المراد السكوت و الأفة الباطنيتان : بان لايدبر في نفسه التكلم او لايقدر على ذلك فكما أن الكلام لفظي و نفسي فكذا ضده . أعني السكوت و الخرس و الله تعالى متكلم بها أمر و ناه و مخبر يعنى أنه صفة واحدة ....

((إذالسكوت و الخرس إنما ينافي التلفظ)) : و حاصله أن هذا التعريف إنما يصدق على الكلام اللفظي . و المطلوب تعريف الكلام النفسي ؟ ((قلنا : المراد السكوت والأفة الباطنيتان)) : و ذلک لأن التعريف للكلام النفسي ((بأن لا يدبر في نفسه التكلم)) : يعني لا يريد الإنسان في نفسه التكلم ((أو لايقدر على ذلک)) يعني يعجز الإنسان ادارة المعني في النفس ((فكما ان الكلام لفظي و نفسي فكذا ضده أعني السكوت و الخرس)) : يعني كما أن مهنا سكوتا و أفة ظامرين يوجد السكوت و الأفة باطينان ((و الله تعالى تكلم بها)) : بهذه الصفة القديمة القائمة بذاته . فوجب الاعتقاد أنه سبحانه متكلم بهذا المعنى و قيام المعنى (المسمى بالكلام النفسي) بذاته العلي .

وأما قيام الحروف والاصوات الحادثة بذاته المقدسة فظاهر البطلان

و أما قيام الحروف و الأصوات الحادثة بذاته المقدس فظاهر البطلان لامتناع قيام الحوادث بذاته سبحانه . قال الشيخ محمد بن يوسف السنوسي في " شرح أم البراهين " : و الكلام الذي يكون بالحروف و الأصوات و لو بلغ غاية البلاغة و الفصاحة . و كان كمالاً بالنسبة إلى الحوادث الناقصة : فهو بالنسبة إلى مقام الألوهية الأعلى نقيصة عظيمة : إذ فيه رذيلتان : إحداهما : رذيلة العدم الذي يجب للحروف و الأصوات سابقاً و لاحقاً . و يستلزم حدوث من اتصف به . و أي

نقيصة أعظم من نقيصة الحدوث الملازمة ربقة الافتقار على الدوام ، و الثانية : رذيلة البكم الذي هو لازم للحروف و الأصوات ؛ لأنه مما استحال اجتماع حرفين في آن واحد فضلا عن الكلمتين فضلاً عن الكلامين بتكلم المتكلم بالحرف و الصوت ، و احتبس عن أن يدل على معلومات له في آن واحد بصفة الكلام المركب من الحروف و الأصوات . فلو كان كلام مولانا تعالى بالحروف و الأصوات لزم زيادة على رذيلة الحدوث اتصافه سبحانه بالحبسة اللتي هى أصل إلبكم عن الدلالة على معلوماته اللتي لا نهاية لها بصفة الكلام ، بل يلزم الحبسة عن الدلالة به في آن واحد على معلومين له فاكثر . فقد ظهر لک بهذا أن الكلام الذي يكون بالحروف و الأصوات و ما في معناه من كلامنا النفمي ملازمان لمعنى البكم فيستحيل اتصافه سبحانه بمثلهما ، فافهم .

((أمر و ناه و مخبر)) : إذ ضرورة العقل بأن لله سبحانه كلاماً بمعنى التكلم ، و كلاماً بمعنى المتكلم به ، و أنه بالمعنى الثاني لم يزل متصفاً بكونه أمراً و نهياً و خبراً ؛ فإنها أقسام المتكلم به .

الكلام صفة واحدة تتكثر بالنسبة إلى الأمر والنهي والخبر باختلاف التعلقات وكذا سائر الصفات

قال قدس سره : ((يعني أنه صفة واحدة)) : واحدة بالذات وحدة شخصية ، اختلف مشائخ الأشاعرة في كيفية و حدتها ، فذهب بعض مشائخ الأشاعرة و منهم الشارح إلى أنها واحدة وحدة شخصية ، و اختاره الشيخ في رواية ، و ذهب جمهور الأشاعرة إلى أنها واحدة وحدة نوعية يعني يتحقق في نوع واحدٍ و هو الخبر و اختاره الإمام الفخر في " الأربعين " و هو رواية عن الشيخ صرح به في " فصول البدائع " و " إشارات المرام " .

.... تتكثر بالنسبة إلى الأمر و النهي و الخبر باختلاف التعلقات كالعلم و القدرة و سائر الصفات ، فان كل منها واحدة قديمة و التكثر و الحدوث إنما هو في التعلقات و الاضافات ؛ لما ان ذلک أليق بكمال التوحيد و لأنه لادليل على تكثر كل منها في نفسها . فان قيل : هذه أقسام للكلام لايعقل وجوده بدونها فيكون متكثرا في نفسه ، قلنا : ممنوع : بل إنما يصير أحد تلک الأقسام عند التعلقات ....

((تتكثر بالنسبة إلى الأمر و النهي و الخبر)) : ثم إنهم ذهبوا إلى أن تلك الصفة الأزلية تتنوع إلى أمر و نهي و خبر و استخبار و نداء و غيرها من أنواع الكلام ((باختلاف التعلقات)) : إن هذا التعدد بحسب التعلقات فتنوعها هذا لاينافي وحدتها ؛ لأنها ليست أنواعاً حقيقية ، إنما هي أنواع اعتبارية تحصل لها بحسب تعلقها بالأشياء ، فتلك الصفة الواحدة باعتبار تعلقها بالمامور به تكون أمراً ، و إن تعلق بالمنهي عنه تكون نهياً ، و إن تعلق بالمخبر به تكون خبراً ، و كذا الحال في البواقي و جميع هذه التعلقات تنجزية قديمة إلا الأمر و النهي عند الأشاعرة ، فلهما تعلقان صلوحيان قديمان قبل وجود المكلفين ، و تنجزيان حادثان بعد وجودهم . ((كالعلم و القدرة و سائر الصفات)) : مثل الإرادة و السمع و البصر و التكوين ((فإن كلا منها واحدة)) : واحدة شخصية لااختلاف فيها في أنفسها ((قديمة)) : يعني و كذا كل واحدة منها قديمة أزلية قائمة بذاته سبحانه . ((و التكثر و الحدوث إنما هو في التعلقات و الإضافات)) : يعني و إنما تختلف باختلاف الإضافات العارضة لها من تعدد التعلقات ، فكذا هذه الأنحاء الثلاثة ليست

أنواعاً حقيقية بل أقساما اعتبارية ((لما أن ذلك أليق بكمال التوحيد)) : أقول : هذا لا يليق بشانك ، أو لم تعلم أن هذه حجة خطابية إقناعية ليست مقدمة قطعية كما هو شان علم التوحيد و الصفات ، و لو سلم فالمحذور عندهم تعدد ذوات قديمة ، و إذا جوّزوا قطعا تعدد في القديم وصفا ، فالسبعة و الألف سيان ، فتدبر. ((و لأنه لا دليل على تكثر كل منها)) : يعني من هذه الصفات من الكلام و العلم و غيرهما في نفسها بلا اعتبار تعدد التعلقات . أقول : هذا أيضاً بعيد عن معرفتك و تبحر علمك ، هذا أيضاً مثل قرينه دليل خطابي إقناعي ، إذ عدم الدليل ليس دليلا على شيء ، و لا عدم الوجدان على عدم الوجود ، فتفكر.

اعتراض وجواب

((فإن قيل)) : و اعترض عليهم بجملة أمور منها : ((هذه)) : يعني الأمر و النهي والخبر ((أقسام للكلام)) : يعني أنواع ((لا يعقل وجوده بدونها)) : لامتناع حقيقية الجنسية بدون تنوعها و محصلها ، و حاصله : أنهم قدجعلوا صفة الكلام واحدة ليست أمراً و لا نهياً و لا خبراً و ذلك محال : لأن الكلام جنس لها ، و لا يمكن وجود الجنس إلا في ضمن أفراده و أنواعه ((فيكون متكثراً في نفسه)) بحقيقته و ماهيته يعني : أنه تقسيم حقيقي عارض لحقيقته و ماهيته من حيث هي بلاشرط ؟ ((قلنا : ممنوع بل إنما يصير أحد تلك الأقسام عند التعلقات)) : و منشأ هذا الاعتراض اشتباه الكلام النفسي باللفظي : فإنه لايمكن وجود هذا بدون أفراده بخلاف النفسي فإنه عندهم ليس إلا صفة شخصيةً ـ و تنوعها إلى الأمر و غيره ليس إلا باعتبار تعلقاتها، وليس لها جنس وأنواع باعتبار الحقيقة، كما في اللفظي : فمورد القسمة ليس نفس الحيققة بل هو مع شرط ـ هو عروض الإضافات والتعلقات .

.... و ذلک فيما لايزال ، و اما في الأزل فلا انقسام اصلا . و ذهب بعضهم إلى أنه في الأزل خبر و مرجع الكل إليه . فإن قيل : الأمر و النهي بلا مأمور و منهي سفه و عبث ، و الإخبار في الأزل بطريق المضي كذب محض يجب تنزيه الله تعالى عنه؟ قلنا : إن لم نجعل كلامه في الأزل أمرا و نهيا و خبرا فلا إشكال ، و إن جعلناه فالأمر في الأزل لإيجاب تحصيل المأمور به في وقت وجود المأمور و صيرورته أهلا لتحصيله فيكفي وجود المأمور في علم الأمر..............

((وذلک في ما لايزال وأما في الأزل فلا انقسام أصلا)) : يعني أن انقسام الكلام إلى أنواعه إنما هو في ما لايزال ، ولايقال لها في الأزل : أمر و لانهي و لاخبر ، قوله : في ما لايزال : يقال بإزاء الأزل عرفا في محاوراتهم يراد به زمان الحوادث أو مرتبة بعد الأزل ، والمراد به ههُنا أوقات التلبس بالتعلقات ـ ((و ذهب بعضهم إلى انه في الأزل خبر)) : يعني وتطرف آخر ، فقال : إن الكلام في الأزل ليس إلا الخبر ، و هو واحد شخصي له تعدد إضافي باختلاف الإضافة إلى خصوص المواد : فلايلزم التعدد في الصفة ((و مرجع الكل إليه)) : يعني وتكلف في إرجاع بقية الأنواع إليه بأن الأمر مثلا يرجع إلى الإخبار عن استحقاق الثواب بالفعل ، لأن حاصل الأمر الإخبار عن استحقاق الثواب على الفعل و العقاب على الترک و النهي على العكس ، و حاصل الاستخبار: الخبر عن طلب الإعلام ، و حاصل النداء : الخبر عن طلب الإجابة . و ردّ بأنا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة يعني أن تعدد المعاني و اختلافها و تباتنها ضروري ، فدليل الوحدة مضاد للضرورة و بطلان ذلک من أجل البديهيات ، و استلزام البعض للبعض لايوجب الاتحاد ، يعني و مجرد استلزامه ذلک لايوجب الاتحاد و فصّله في " تهذيب الإشارات " على أن الخبر يمكن إرجاعه إلى غيره ، فجعل

الكلام في الأزل خبراً دون غيره تحكم . فتأمل .

احتجاج المعتزلة على حدوث كلام الله بالشبهة العقلية

و لما احتج المعتزلة بحدوث كلام الله سبحانه بالشبهة العقلية و السمعية فقال : ((فإن قيل)) : أمّا الشبهة العقلية فمنها : ((الأمر و النهي بلامأمور و منهي سفه و عبث)) : يعني أن في القرآن خطابات بالأمر و النهي لأشخاص معينين نحو قوله سبحانه لموسى عليه السلام : ﴿ فاخلع نعليك ﴾ ، و قوله لموسٰى و هارون : ﴿ اذهب انت و اخوك بأيٰتي ﴾ ، و قوله ليحيى عليه السلام : ﴿ يٰيحيىٰ خذ الكتٰب بقوّة ﴾ ، و كذٰلك الأوامر و النواهي لغيرهم و كانوا معدومين في الأزل . فلو كان قديماً أزلياً لكان هذا أمراً و نهياً للمعدوم و أنه سفه و جنون . و كيف يحسن في العقل أن يقول : يا موسى ! فاخلع نعليك : مع أنه لم يكن هناك موسىٰ و لا واحد ((والإخبار في الأزل بطريق المضي كذب محض)) : يعني أن في القرآن إخباراً عن الأنبياء و من فرعون و إبليس و قارون و هامان و غيرهم من الأعداء الأغبياء ، و كله بطريق المضي ـ يجب تنزيه الله تعالى عنه ـ و منها : و لأن فيه إخباراً عن أمور كانت ماضية نحو قوله سبحانه : ﴿ انّا ارسلنا نوحا الى قومه ﴾ ، و قوله : ﴿ و اوحينا الى أم موسى و أوينا هما الى ربوة ﴾ و قوله : ﴿ انّا انزلنٰه في ليلة القدر ﴾ ، و قوله : ﴿ انّ الذين كفروا سواء عليهم ﴾ ، و غير ذلك من الأيات القرآنية ، فلو كان هذا الإخبار قديماً أزلياً لكان قد أخبر في الأزل عن شيء مضى قبله . و هذا يقتضي أن يكون الأزل مسبوقا بغيره و أن يكون كلام الله سبحانه كذباً و كلاهما بديهي البطلان ، علمنا أن هذا الإخبار يمتنع أن يكون قديماً أزلياً .

احتجاج المعتزلة بالشبهة السمعية

و أما الشبهة السمعية ـ فمن وجوه : منها : أن القرآن ذكر و كل ذكر محدث فالقرآن محدث ـ أما المقدمة الأولى فلقوله سبحانه : ﴿ صٓ و القرآن ذى الذكر ﴾

وقوله سبحانه : ﴿ و هذا ذكر مبارك انزلناه ﴾ ، و قوله سبحانه : ﴿ و انه لذكر لك ولقومك ﴾ ، و أما المقدمة الثانية ففي سورة الأنبياء : ﴿ و ما يأتيهم من ذكر من ربّهم محدث ﴾ . و في سورة الشعراء : ﴿ و ما يأتيهم من ذكر من الرحمٰن محدث ﴾ ، و منها : أن كلام الله سبحانه مسموع يدل عليه قوله سبحانه : ﴿ حتى يسمع كلام الله ﴾ ، و بالبداهة و الذي سمعه ليس إلا هذه الحروف و الأصوات . و لا شك أن هذه الحروف و الأصوات محدثة . فلزم القطع بأن كلام الله سبحانه محدث ، و الجواب عنها : قال الإمام فخر الدين الرازي : أمّا جميع الشبهة السمعية فالجواب عنها حرف واحد و هو أن تصرف كل تلك الوجوه إلى هذه الحروف و الأصوات فكانت الدلائل اللتي ذكروها دالة على حدوث هذه الحروف و الأصوات . و نحن لانتازع في ذلك ، و إنما ندعي قدم القرأن بمعنى آخر فكان كل هذه الشبهة ساقطة عن محل النزاع .

الجواب عن الشبهة العقلية

و أما الجواب عن الشبهة العقلية فقال الشارح قدس سره : ((قلنا : إن لم تجعل كلامه في الأزل أمراً ونهياً وخبراً)) : بل صفته بسيطةً حقيقية يتعدد إلى هذه الأنواع والأصناف باختلاف التعلقات ((فلا إشكال)) : يعني شيء من المحذورين ((و إن جعلناه)) : يعني إن جعلنا كلامه في الأزل منقسماً إليها ((فالأمر في الأزل لإيجاب تحصيل المامور به في وقت وجود المامور و صيرورته أهلا لتحصيله فيكفي وجود المامور في علم الآمر)) : يعني المامور به ، و حاصله : بأن الأمر في الأزل لتحصيل المامور به فيما لا يزال فلا يلزم وجود المامور بالفعل ؛ بل يكفي تقدير وجوده ، قال الإمام : لم لايجوز أن يقال : إن ذلك الأمر الأزلي كان أمراً في الأزل للأشخصاص الذين سيوجدون في لايزال. فثبت أن تقدم الأمر على المامور غير ممتنع ، وهذا بناء على ما ذهب إليه الشيخ هو و أشياعه من تعلق الخطاب أزلاً بالمعدوم الذي سيوجد ، و شدد سائر الطوائف النكير عليهم في ذلك.

.... كما إذا قدر الرجل ابناً له فأمره بأن يفعل كذا بعد الوجود و الأخبار بالنسبة إلى الأزل لا تتصف بشيء من الأزمنة ، إذ لا ماضي و لا مستقبل و لا حال بالنسبة إلى الله تعالى لتنزهه عن الزمان ، كما أن علمه أزلي لا يتغير بتغير الأزمان ، و لما صرح بازلية الكلام حاول التنبيه على أن القرآن أيضا قد يطلق على هذا الكلام النفسي القديم ....

((كما إذا قدر الرجل ابنا له فأمره بأن يفعل كذا بعد الوجود)) : و هذا أوهن من بيت العنكبوت بأن هذا عزم وليس أمراً بالفعل، كيف والمعدوم لا يفهم الخطاب ولابد في الأمر من ذلک وإلا لكان عبثاً ولغواً . ولو سلم أن هذا أمر بالفعل من الرجل فهو إنما يفعله لعدم وثوقه بإدراک ابنه، والحكيم الباقي جل شانه واثق بإدراكنا فلا وجه لتعجيله الأمر قبل وجودنا . ((والإخبار بالنسبة إلى الأزل لاتتصف بشيء من الأزمنة)) : رد لشبهتهم أن الإخبار في الأزل بطريق المضي كذب لا يجوز على الله سبحانه ((إذ لا ماضي و لا مستقبل و لا حال بالنسبة إلى الله تعالى)) : فلا تحقق لهذه الأزمنة في الأزل ((لتنزهه عن الزمان)) : و تعالى الله جل شانه أن ينسب إليه شيء منها ((كما أن علمه أزلي لا يتغير بتغير الأزمان)) : لأن العلم صفة حقيقية ذاتية قائمة بذاته العلية لايتغير بتغير الأزمنة .

التنبيه على أن القرآن أيضا قد يطلق على الكلام النفسي كما يطلق على النظم المتلو الحادث والرد البليغ على ابن قيم

((و لما صرح)) الإمام النسفي ((بأزلية الكلام)) : النفسي القديم بذاته الرفيعة ((حاول التنبيه على أن القرآن أيضاً قد يطلق على هذا الكلام النفسي القديم)) : القائم بالذات المقدسة ،

.... كما يطلق على النظم المتلو الحادث ، فقال : و القرآن كلام اللّٰه غير مخلوق ، عقب القرآن بكلام الله تعالى لما ذكر المشائخ من أنه يقال : القرآن كلام الله غير مخلوق و لا يقال : القرآن غير مخلوق لئلا يسبق إلى الفهم أن المؤلف من الاصوات و الحروف قديم كما ذهبت اليه الحنابلة ....

((كما يطلق على النظم المتلو الحادث)) : فالشافعية والمالكية والحنفية لاينكرون الكلام اللفظي ، فما قال ابن قيم في النونية : الجهمية ينكرون بإثبات الكلام النسفي الكلام اللفظي فصدر عن جهله و سخافة عقله ، فنحن نعلم بالقطع أن هولاء الطوائف الثلاثة وموافقيهم من فضلاء الحنابلة مسلمون ليسوا بكافرين، فالقول قاله ابن قيم في" النونية": لأن جميعهم كفار، وحمل الناس على ذلك كيف لايكون كفراً . و قد قال رسولنا و نبينا صلى الله عليه و سلم : " إذا قال المسلم لأخيه يا كافر فقد باء بها أحدهما " ، و الحديث يقتضي أن يبوء بها أحدهما ، فيكون القائل هو الذي باء بها ، و مراده بالجهمية الأشعرية و الماتريدية من الشافعية و المالكية و الحنفية و فضلاء الحنابلة فليعلم اصطلاحه ، و كل ما ينسبه إلى الجهمية . وكذلك كل ما ينسبه إلى المعطلة فمراده بها هولاء و المعطل في الأصل من ينفي الصانع ، و هذا الرجل يسمى خصومه معطلة : لأنهم نفوا الصانع الذي يقول هويه ، و يصفه بتلك الصفات بزعمه ، و يجعلهم يعبدون إلهاً آخر ، و يكفر هم كالمشركين العابدين للأصنام ، فيا خيبة المسلمين أن كان يكفر بعضهم بعضاً ، و لم لايقول هذا الجاهل : إن الكل يقرون بالله و وحدانيته و يغلط بعضهم في وصفه و لايخرجهم ذلك الغلط عن الإسلام ، و يقول في موضع من" النونية" طعناً في هولاء : فلذلك أنكرنا الجميع مخافة التجسيم إن صرنا إلى القرآن و لذا خلعنا ربقة الأديان من أعناقنا ، و لنا ملوک قاوموا الرسل في آل

فرعون و قارون و هامان و نمرود و جنكسخان ، و لنا الأئمة أرسطو و شيعته ما فيهم من قال : إن الله فوق العرش ولا : إن الله يتكلم بالوحي ، ولهذا رد فرعون على موسى إذ قال موسى : ربنا متكلم فوق السماء و أنه ناداني ، و كذا ابن سينا لم يكن منكم و لا الطوسي قتل الخليفة و القضاة و الفقهاء إذ هم مجسمة ، و لنا الملاحدة الفحول أئمة التعطيل ، و لنا تصانيف مثل : " الشفاء " و رسائل إخوان الصفاء و" الاشارات " قد صرحت بالضد مما جاء في التوراة و الإنجيل و الفرقان ، و إذا تحاكمنا فإليهم لا إلى القرآن يا ويح جهم وابن درهم ومن قال بقولهما !!! .

قال الحافظ التقي السبكي الكبير راداً عليه (١) : هذا الملحد تبا له وقطع الله دابر كلامه انظر هذا الملعون - كيف أقام طوائف الشافعية والمالكية والحنفية الذين هم قدوة الاسلام - و هداة الأنام في صورة الملاحدة المقرين على أنفسهم باتباع فرعون وقارون وهامان وأرسطو وابن سينا المقدمين كلامهم على القرآن، وأنهم أتباع أصحاب جنكسخان . فما أراد هذا إلا أن يقرر عند العوام أنه لا مسلم إلا هو وطائفة اللتي ما برحت ذليلة حقيرة ، و أبرز ذلك في صورة مقاومة و خيال ليرتسم به فيهن من يقف عليه من العوام و الجهال أن هذه الطوائف المذكورة على هذا الصفة - أقول : و إذا كانت علماء الشريعة و قادة الأمة بهذا الصفة كيف يقبل قولهم في الدين أو ماذا تكون قيمة فتاواهم عند المسلمين !!! ، و ما أدرى ما يكون وراء ذلك من قصده الخبيث ، فإن الطعن في أئمة الدين طعن في الدين و قد يكون هذا فتح باب الزندقة و نقض الشريعة و يأبى الله ذلك و المؤمنون .

القرآن كلام الله غير مخلوق

((فقال : و القرآن)) : المنزل على عين الأعيان وزين الإنسان ((كلام الله تعالى)) : قد أجمعت الأمة على أن القرآن واحد فما اعتقد بعض دجاجلة (٢) ....

---

(١) في السيف الصقيل مِن صفحه : ٥٣ - ١٢- و القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق
(٢) و هذا الزنديق معروف بالبرق أهلكه الله تعالى بعدله بالبرق ١٢

المتأخرين في زماننا أن القرآن اثنان : أحدهما قرآن علمي النظم المتلو، و ثانيهما قرآن عملي يعني التدبر و التفكر في صحيفة الكائنات فهو زندقة مكشوفة وإلحاد و كذب فقد أبطله بعض أجلة المتأخرين (١) ((غير مخلوق)) : يعني أن القرآن معنى قائم بذات الله سبحانه و صفة من صفات ذاته القديمة الأزلية ، و هو غير مخلوق و ليس بحرف و لا صوت و ليس هو حالا في مخلوق ، قال إمام الأئمة إمام الدين والدنيا أبوحنيفة و أصحابه : القرآن كلام الله - جل شانه - و صفته قديم غير محدث و لا مخلوق و لا حروف و لاأصوات ، و هو مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري صح عنه بنقل الأئمة الثقات قال الإمام أحمد بن حنبل: إن الله سبحانه لم يزل متكلما إن شاء بمعنى أن الكلام صفة قديمة و أنه سبحانه يكلم انبيائه متى شاء بدون حرف و لا صوت بالوحي و من وراء حجاب أو بإرسال رسول و متكلم خالق قبل أن يكلم الرسل و يخلق الخلق ، صرح بذلك غلام خلال من قدماء الحنابلة في " المقنع " ، و قد صح عن أحمد فيما جاوب به المتوكل و غيره أنه كان يقول : القرآن من علم الله سبحانه، و علم الله غير مخلوق فالقرآن غير مخلوق ، و هذا دليل على أنه كان يريد بالقرآن ما هو قائم بالله سبحانه و تابعه ابن حزم بالجزم في " الفصل " صرح بذلك في " عيون التواريخ " و في " كتاب السنة " ، و غيرهما و قد أفتى الحشوية مؤلفات الإمام في فتن بغداد و تصرفوا فيها ما بالأيدي من كتبه و دسّسوا ما شاؤا و قاتلهم الله بعدله ((عقب القرآن بكلام الله)) : يعني قال المصنف الإمام : القرآن كلام الله غير مخلوق ، و لم يقل : غير مخلوق مع أن هذا أخصر ـ ((لما ذكر المشائخ)) : يعني المتقدمون من الأشاعرة و الماتريدية ((من أن يقال : القرآن كلام الله غير مخلوق و لا يقال : القرآن غير مخلوق لئلا يسبق إلى الفهم أن المؤلف من الأصوات و الحروف قديم)) : لأن عند العامة إطلاق القرآن على هذا أغلب من إطلاق القرآن على ذلك ، فافهم ـ ((كما ذهبت إليه الحنابلة)): يعني الحشوية و قائدهم أبوالعباس أحمدبن

---

(١)جامع العلوم والمعارف مولانا محمد طيب الديوبندي۔

تيمية و صاحبه ابن قيم .

قول ابن قيم أن الله تكلم بالقرآن العربي الذي سمعه الصحابة والرد عليه

قال ابن قيم في موضع من كتابه أعني " النونية " : أن الله تكلم بالقرآن العربي الذي سمعه الصحابة . هذا عبارته . و مراده بذلك أن كلام الله حرف و صوت . و هذا العالم الفاضل لايفرق بين كلام الله و اللفظ الدال عليه . ثم قال في موضع : و من قال ليس لله في الأرض كلام فقد جحد رسالة محمد ﷺ - اقول : إن أراد هذا المصنف العجيب الأعمى وجود الكلام اللفظي . فنفي وجوده في الأرض نفي لوجود كتاب الله و شرعه، و هو كفر صراح . و لا قائل بذلك من فرق المسلمين . و أن أراد به وجود الكلام النفسي القائم بالله في الأرض فقول بالحلول كقول النصارى في الكلمة . و قد كفر غير واحد من أئمة السنة السايمة على قولهم بأن الله تعالى يقرأ على لسان كل قارئ تعالى الله عما يأفكون . ثم قال في موضع : إنه يلزم من نفى صفة الكلام بمعنى الحرف والصوت نفي الرسالة . أقول : هو جهل من هذا المصنف و قد نص الله سبحانه على أن تكليم الله سبحانه منحصر في الوحي إلى القلب و إرسال ملك يبلغ كلامه . و الكلام من وراء حجاب . و ليس في واحد منها صوت للمتكلم سبحانه . فمن أين يلزم من نفي ما أثبته الحشوية المجسمة من حرف و صوت نفي الرسالة . بل عد الإله سبحانه محلا للأعراض هو المستلزم لنفي الصانع فضلا عن الرسالة . قاتل الله هذه الفئة السخيفة ما أجهلم بما يجوز في الله و ما لايجوز . و قال في موضع من " النونية " : إنّ القول بعدم استقرار الإله جل شانه على العرش استقرار تمكن . و بعدم كون كلام الله القائم بذاته حرفاً و صوتاً حادثين في ذاته تعالى يكون انحلالا عن الدين وانسلاخاً من التكاليف . انظر هذا الخبث يصور الناظم . و لست أشك أن من يجترئ على هذا التصوير و يدور في خلده مثل هذا التفكير إمام جماهير أهل الحق المعتقدين للتنزيه من فجر الإسلام إلى اليوم في مشارق الأرض و مغاربها على طول القرون . لايكون إلا منطويا على الانسلاخ الذي يرى به

أهل الحق قاتله الله ما أجرأه على الله و ما أوقحه، فمن ذا الذي نفى أن للعالم مدبراً و أن القران كلام الله أنزل به الروح الأمين على قلب رسوله صلى الله عليه وسلم و من ذا الذي يجهل أن الملاء و التخلية من شأن الأجسام نفيا و إثباتا . و لم يرد الملاء في سنة صحيحة حتى يجوز إطلاقه عليه سبحانه و في كل ما تقدم عبر ، و يا لها من عبر ! و هل يعد من علماء الإسلام ؟ بل من عامة المسلمين من يروج الباطل و هو يعلم أنه باطل ؟ و ليرجع العالم العاقل إلى تبين كذب المفترين لابن عساكر ليعلم مبلغ سعى الحشوية في إثارة الفتن في كل قرن . و ذلک مما يعرق به جبين الدمر خجلا من تخريفاتهم اللتي يتبرأ منها العقلاء كلهم ـ (فائدة) و أما الحشوية و هي طائفة رذيلة جهال ينتسبون إلى أحمد و أحمد مبرأ منهم و سبب نسبتهم إليه أنه قام في دفع المعتزلة . و ثبت في المحنة المشهورة - رضي الله عنه - و نقلت عنه كلمات ما فهمها هؤلاء الجهال فاعتقدوا هذا الاعتقاد الفاسد، و صار المتأخر منهم يتبع المتقدم إلا من عصمه الله سبحانه و قد أجاد الرد عليهم ابن الجوزي في " منهاج الأصول " و " دفع الشبهة التشبيه " ، و من جملة ما يقوله ابن الجوزى :

فقد فضحوا ذاک الإمام بجهلهم و قد أحسن الرد عليهم أيضاً التقى الحصنى في " دفع الشبهة التشبيه " ـ ((جهلا)) : و بالغوا حتّى قال بعضهم جهلاً الجلد و الغلاف قديمان فضلا عن المصحف . و هذا قول باطل بالضروة . ((أو عناداً)) : للحق أولعلماء الأمة .

المخالف في صفة الكلام فرق

والمخالف في صفة الكلام فرق : منهم : المعتزلة المبتدعة بدعاً شنيعاً . زعموا أن كلامه مخلوق و حادث، ثم افترقوا فرقتين . فقال بعضهم : كلامه من جنس الحروف والأصوات . و قال بعضهم : هو من جنس الحروف والأشكال لا من جنس الأصوات .

و إنما تظهر ثمرة اختلافهم أن عند الطائفة الأولى إنما يصير هو سبحانه متكلما بخلق الحروف و الأصوات في محل القراءة ، أما بدون ذلك فلايصير متكلما . و عندالطائفة الثانية يصير متكلما بإحداث الحروف في اللوح المحفوظ أو جبرئيل أوالرسل . و منهم الكرامية فإنهم وافقوا المعتزلة في أن كلامه سبحانه حروف و أصوات ، و في أن كلامه مخلوق و حادث ، لكنهم قالوا: إنه قائم بذاته العلية لتجويزهم قيام الحوادث به جل شانه. و منهم مبتدعة الحنابلة الحشوية قالوا : كلامه سبحانه حروف و أصوات ، و هو قديم قائم بذاته ، و قال قائدهم أبوالعباس أحمدبن تيمية في جزء أجاب فيه عن فتيا رفعت إليه بعبارة مطنبة كما هو دأبه : فأما السلف فلم ينقل عن أحد منهم أن حروف القرأن أو ألفاظه أو تلاوته مخلوق ، بل قد ثبت عن غير واحد الرد على من بان ألفاظ القرأن مخلوقة ، و قالوا : هو جهمي و منهم كفر التأول لذلک ، انتهى كلامه بلفظه . أقول راداً عليه : هذا مقداره من الجهل ، و ليعلم مما ذكر أن السلف ردوا على من قال : ألفاظ القرأن مخلوقة أو تلاوته مخلوقة ، أو قال : حروف القرأن مخلوقة ((و حيث ردوا هذا فهم قائلون بانها غير مخلوقة)) ، فو الله لولا خذلان الله سبحانه الذي هو غالب على هذاالرجل ما نطق لسانه بهذه العظيمة . ثم قال : و التلاوة في نفسها التي هي حروف القرأن و ألفاظه غير مخلوقة ثم قال : و أرادوا يعني بعض الموافقين و المخالفين أن يستدلوا على حدوث حروف القرأن بما دل على حدوث أفعال العباد و ما تولد عنها و هو من أقبح الغلط يعني و ليست من أفعال العباد و إنما هي الكلام القديم ، اقول : هذا كله كذب فاحش صدر من سوء فهمه و غباوته لوكان يعقل ما يقول ذلک ، او لم يعلم من غفلته أن إثبات الحرف و الصوت لله سبحانه تشبيه له بالإنسان و تشبيه الله عز و جل بمخلوق كفر صراح ، و الصوت عرض سيال محال أن يقوم

بالله سبحانه ، بل هو متكلم بكلام نفسي ليس له صوت ـ قال الحافظ عز الدين بن عبد السلام : القرآن كلام الله ، صفة من صفاته قديم بقدمه ليس بحروف و لاأصوات ، و من زعم أن الوصف القديم هو عين أصوات القارئين و كتابة الكاتبين ، فقد ألحد في الدين و خالف إجماع المسلمين ، بل إجماع العقلاء من غير أهل الدين ، و لايحل للعلماء كتمان الحق و لاترك البدع سارية في المسلمين ـ و يجب على ولاة الأمر إعانة علماء المنزهين الموحدين و قمع المبتدعة المشبهين المجسمين ، و لايحل لولاة الأمر تمكين أمثال هولاء من إفساد عقائد المسلمين ـ و قال جمال العرب ابن الحاجب المالكي من زعم أن أصوات القاري و حروفه المنقطعة و الأشكال اللتي يصورها الكاتب في المصحف هي نفس كلام الله سبحانه القديم ، فقد ارتكب بدعة عظيمة و خالف الضرورة ، و يجب على من له الأمر وفقه الله أخذ من يعتقد ذلک و زجره و تأديبه و حبسه عن مخالطة من يخاف منه إضلاله إلى أن يظهر توبته عن اعتقاد مثل هذه الخرافات اللتي يأباها العقول السليمة ـ و قال الشيخ جمال الدين بن رشيق المالكي : من قال : إن الله سبحانه متكلم بحرف و صوت فقد قال قولاً يلزم منه أن الله جسم ، و من قال : إنه جسم فقد قال بحدوثه و من قال بحدوثه فقد كفر والكافر لايصح ولايته و لا تقبل شهادته. و قال الشيخ محي الدين محمد بن أبي بكر الفارسي : من قال: إن الله سبحانه متكلم بالصوت والحرف فقد أثبت الجسمية ، و صار بقوله مجسماً والمجسم كافر، بل كفرهم أشنع و ابشع من مقالة النصارى واليهود ، أما اليهود فشبهوه بالحادث صفة، و أما النصارى فقالوا : إنه جوهر شريف ، والمجسمة يثبتون الجسم لله سبحانه ، و قال الحافظ السخاوي : كلام الله سبحانه قديم صفة من صفاته ليس بمخلوق ، و أصوات القراء و حروف المصاحف أمر خارج عن ذلک ، و لهذا يقال : صوت قبيح و قراءة غير حسنة و خط

قبيح غير جيد ، و لو كان ذلك كلام الله جل شانه لم يجزذمه على ما ذكر، لأن أصوات القراء به تختلف باختلاف مخارجها والله سبحانه منزه عن ذلك، و أما قول القاضي صاحب عارضة الأحوذي فقد سبق أنفاً . يقول : لا يحل لمسلم أن يعتقد أن كلام الله حرف و صوت لا من طريق العقل و لا من طريق الشرع . فأما طريق العقل فلأن الحرف والصوت مخلوقان محصوران و كلام الله يجل عن ذلك كله . و أما طريق الشرع فلأنه لم يرد في كلام الله حرف و صوت من طريق صحيحة . أقول : و أنت تعلم مبلغ استبحار ابن العربي في الحديث . و في "القواصم والعواصم" مايفصم ظهر ابن تيمية و ابن قيم و سائر الحشوية الجهلة . قال العلامة قاسم بن قطلوبغا الحافظ الحنفي راداً على ابن تيمية : أقول : فالحاصل يعني حاصل كلام ابن تيمية أن القراءة نطق القارئ . و كلام الله سبحانه و المسموع صوت القارئ . و كلام الله سبحانه و ما في المصحف نقش الكاتب . و كلام الله سبحانه و هذا كله هذيان ليس فيه مايصح شبهة فضلاً عن الحجة . و يقال له : هل تكلم الله سبحانه بهذه الحروف دفعة أو على التعاقب . فإن كان الأول تحصل منه أنه غير هذه الكلمات التي نسمعها . لأن اللتي نسمعها حروف متعاقبة . فحينئذٍ لايكون هذاالقرآن المسموع قديماً . و إن كان الثاني فالأول لمّا انقضى كان محدثاً لأن ماثبت قدمه امتنع عده . و أيضاً لمّا حصل بعد عدم كان حادثا فظهر بطلان ما ادعاه . و أنه من أقبح الغلط . و قال ابن تيمية : ليس في الحجج العقلية والنقلية مايدل على حدوث نفس القرآن إلا من جنس ما يحتج به على حدوث معانيه . والجواب عن الحجج مثل الجواب عن هذه سواء بسواء . قال الحافظ: قلتُ : ممنوع . بل الجواب ناطق بأن الألفاظ مخلوقة . والمعنى قديم و في أوائل تفسير " روح المعاني" بسط لطيف في الكلام النفسي بحيث لايدع شكا لمرتاب . و بعد أن انتهى الشيخ الالوسي مفتي

الثقلين فيه من الكلام في الكلام النفسي قال : و من أحاط بذلك اندفع عنه كل أشكال في هذا الباب ، و رأى أن تشنيع ابن تيمية و ابن قيم و ابن قدامة "الموفق" و ابن قاضي الجبل والطوفي "سليمان بن عبدالقوي" و أبي نصرالسنجري و أمثالهم صرير باب أو طنين ذباب ، و قد انحرفت أفكارهم و اختلطت أنظارهم فوقعوا في علماء الأمة و أكابر الأئمة ، و بالغوا في التعنيف والتشنيع و تجاوزوا في التسخيف والتفظيع ، و لو لا الخروج عن الصدد لو فيتهم الكيل صاعا بصاع ، و لتقدمت إليهم بماقدموا باعا بباع ، و لعلّمتهم كيف يكون الهجاء بحروف الهجاء إلى أخر ما قال. أقول : إنما سقتُ كلام هذاالرجل لاعتراف أهل مذهبه أنه أعلمهم و ليعلم مماً ذكر صحة ما نقل مشائخنا عنهم من أن كلام الله سبحانه عندهم هو الحروف المؤلفة والأصوات المقطعة ، و أنه حال في الا لسنة والصدور والمصاحف ، و أنه مع هذا غير مخلوق ، و هذا هذيان ظاهر فوق كل هذيان ، و ليعلم أن ضررالعلم إذا زاغ صاحبه دونه كل ضرر ، فإن الطاغي بالمال يزول ضرره بزوال ماله مثل صاحب الجاه الذي لايدوم جاهه ـ وأماً صاحب العلم الذي لعب به الشيطان ، و خلد كتبا فيما طغى به فهمه ، و طاش قلمه ، فيدوم ضرره و يتضاعف وزره مادامت أثاره دارجة يضل بها أناس ـ فتأمل في هذا المقام ، فقد غفل عنه أقوام بعد أقوام .

.... و أقام غير مخلوق مقام غير حادث تنبيها على اتحادهما و قصدا إلى جري الكلام على وفق الحديث ، حيث قال عليه السلام : القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ، و من قال : إنه مخلوق فهو كافر بالله العظيم و تنصيصا على محل الخلاف بالعبارة المشهورة فيما بين الفريقين ، و هو أن القرآن مخلوق أو غير مخلوق : و لهذا تترجم هذه المسئلة : يعني تسمي هذه المسئلة بمسئلة خلق القرآن ، تحقيق الخلاف بيننا و بينهم يرجع إلى إثبات الكلام النفسي و نفيه و إلا فنحن لا نقول بقدم الألفاظ و الحروف ....

أقام المصنف غير المخلوق مقام غير الحادث لثلاثة وجوه

((و أقام غير المخلوق مقام غير الحادث)): يعني قال المصنف : القرآن كلام الله غير مخلوق ، و لم يقل : القرآن كلام الله غير حادث مع أنه أشهر و أظهر ((تنبيهاً على اتحادهما)) : يعني في المصداق ، لأن عدم خلقه مع وجوده مستلزم لقدمه ((و قصداً إلى جري الكلام على وفق الحديث حيث قال عليه السلام : القرآن كلام الله غير مخلوق)) روى البيهقي عن ابن عباسؓ في قوله سبحانه : قرآناً عربياً غير ذى عوج ، قال : غير مخلوق ، و عن يزيدالكلاعي قال : قالوا لعليؓ : حكمت كافر أو منافقا فقال ماحكمتُ مخلوقا ، ما حكمتُ إلا القرآن ، و روى البغوي في "شرح السنة" عن عمربن دينار سمعت مشيختنا من سبعين سنة يقولون : القرآن كلام الله غير مخلوق ، قلت : مشيخته ابن عباس وابن عمر و جابر بن عبدالله و عبدالله بن عمرو و جماعة من التابعين ، والحديث أخرجه الدارمي في الرد على الجهمية ، والبخاري في خلق الأفعال، والخطيب عن جابر و عن أنس و عن ابن مسعود و ابن عدي في "كامله" عن أبي

هريرة، كلهم مرفوعاً صراحةً أو حكماً بألفاظ مختلفةٍ . وروى أبو نعيم عن أبي هريرة قال : كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم نتحدث . إذ قام مستوفزاً فقال : يا بلال ! ناد في الناس فناذى في الناس فاجتمع إليه المهاجرون والأنصار . فصعد المنبر فحمد الله و أثنى عليه ، و قال : "ايها الناس كل شيء دون الله مخلوق إلا القرآن فإنه كلامه و تنزيله " فقالوا : يا رسول الله ! خفت علينا . فقال : " لا ! و لكن قوما يأتون بعدكم و يزعمون أن القرآن مخلوق يكذبون على الله و من كذب علي الله فهو في النار. " قال الحافظ السخاوي : الحديث بجميع طرقه ضعيف . قلت : الحديث مروي من طرق كثيرة فالضعف متجبر بكثرة الطرق يشد بعضها بعضا . قال الحافظ العسقلاني : والظاهر أن مجموع الأحاديث تحدث منها قوة تدل على أن له أصلا . ((و تنصيصاً علي محل الخلاف بالعبارة المشهورة فيما بين الفريقين)) : بين الاشاعرة والمعتزلة . ((و هو أن القرآن مخلوق أو غير مخلوق)) : يعني الجماعة لمّا ثبت عندهم الكلام النفسي قالوا :إنه قديم غير مخلوق : والمعتزلة لمّا لم يثبت عندهم الكلام النفسي أطلقوا القول بخلق القرآن . و أراد بخلق القرآن كونه منفصلا عن الله لا قائماً به و لا صفة له . و في" الفرق بين الفرق " للأستاذ أبي منصور البغدادي . و قد روى هشام بن عبيدالله الرازي عن محمد بن الحسن : من صلى خلف المعتزلي يعيد صلوته . و روي هشام أيضا عن يحي بن أكثم عن أبي يوسف أنه سئل عن المعتزلة . فقال : هم الزنادقة . و قد أشار الشافعيّ في كتاب القياس إلى رجوعه عن قبول شهادة المعتزلة و أهل الأهواء . و به قال مالكٌ و فقهاء المدينة . فكيف يصح من أئمة الإسلام إكرام القدرية بالنزول لهم مع قولهم بكفرهم و في " إكفار الملحدين " لشيخ مشائخنا الشيخ الأنور . و في " السير الكبير" من لفظ محمد : و من أنكر شيئا من شعائر الإسلام فقد أبطل قول لاإله إلا الله . انتهى كلامه . قال : سمعت سفيان الثوري يقول : قال لي حماد بن أبي سليمان أبلغ أبا فلان المشرك فإني بريء من دينه . و كان يقول : القرآن مخلوق . و قال الثوري : من قال : القرآن مخلوق . فهو كافر. و قال علي بن عبدالله ابن المديني القرآن كلام . من قال : إنه مخلوق فهو كافر

لا يصلى خلفه . و في " المسايرة " أن أباحنيفةٌ قال لجهم : أخرج عنّي يا كافرا و في "الرسالة التسعينية " للحافظ ابن تيمية بإسناد عن محمدٌ قال : قال أبوحنيفة: لعن الله عمرو بن عبيد ثم حمل في " المسايرة " قوله لجهم على التأويل ـ قال شيخنا: و هذا غير ظاهر ، كيف ! و قد ورد الوعيد الشديد في إكفار المسلم ، فحاشا جناب الإمام ـ عن ذلک لو لم يکن عنده كافرا ، أقول : و به كفاية لذي الأذهان والبسط اللطيف في إكفار الملحدين ، فافهم .

((و لهذا تترجم هذه المسئلة : يعني تسمي هذه المسئلة بمسئلة خلق القرآن)) والعجب أن وصف القرآن بأنه مخلوق أو غير مخلوق مسئلة غير مأمونة العاقبة علي الخائضين فيها ، و قد صارت فتنة لقوم و سببا لوقوع التشاجر والتنافر والتكفير والتبديع لأقوام صالحين .

تحقيق الخلاف بين أهل السنة والجماعة وبين المعتزلة القدرية يرجع إلى إثبات الكلام النفسي ونفيه

((و تحقيق الخلاف)) : يعني في أن القرآن مخلوق أو غير مخلوق ((بيننا)) : أهل السنة والجماعة ـ ((و بينهم)) : يعني المعتزلة القدرية ((يرجع إلي إثبات الكلام النفسي)) : عند أهل السنة والجماعة ((و نفيه)) : عند المعتزلة القدرية ـ و إلا فنحن لا نقول بقدم الألفاظ والحروف ؛ لأن اللفظ لابد له من أن يكون باعتبار وجوده الخارجي متعاقب الحروف ، فلا يتصور العاقل في مثله قدما فأنّى يتصور القدم لعرض محسوس ، فجلّ الإله أن يقوم به عرض سيال ، فدليل اتصاف الله سبحانه بصفاته العلية من الكتاب والسنة .والمعقول معروف عند أهله ، و أمّا ما ذهب إليه ابن تيمية من أن كلام الله سبحانه حرفا و صوتا صادر من الله حادث شخصا قديم نوعاً ، لم يقل به أحد قبل ابن تيمية و تابعه على ذلک صاحبه ابن قيم في "النونية " ، و إنما سلک هذا الطريق الغير النافذ ليخيل إلي العامة أن صفات الله جل شانه من قبيل صفات العبد ، فلا مانع من أن يكون الباري سبحانه ينظر

بعين و يسمع بأذن إلي آخر تلک المخازی ، والصواب فليس للحشوية الجهلة عقيدة جامعة فيكون عزو عقيدة إلى جماعة الحديث مخادعة وتمويهاً علي العقول ، وذكر ابن قيم في " النونية " عقائده و عقائد غيره و يزعم بزعمه أن عقائده عقائد أهل الحديث ، فكيف ! و هي تقرير للعقائد الباطلة و هي حمل العوام على تكفير كل من سواه و سوى طائفته الحشوية ، فلا يجوز لمسلم أن يعتمد عليه لا في أصول ديننا و لا في فروعه والله ينتقم منه و من شيخه بعدله .

.... و هم لا يقولون بحدوث الكلام النفسي ، و دليلنا ما مر أنه ثبت بالإجماع و تواتر النقل عن الأنبياء أنه متكلم ، و لا معنى له سوى أنه متصف بالكلام ، و يمتنع قيام اللفظي الحادث بذاته تعالى فتعين النفسي القديم . و امّا إستدلالهم بأن القرآن متصف بما هو صفات المخلوق و سمات الحدوث من التأليف و التنظيم و الإنزال و التنزيل و كونه عربيا مسموعا فصيحا معجزا إلى غير ذلک فإنما يقوم حجة على الحنابلة ....

المعتزلة القدرية لا يقولون بحدوث الكلام النفسي

((و هم لا يقولون بحدوث الكلام النفسي الخ)) : يعني لو ثبت عندهم الكلام النفسي فهم لا يقولون بأنه حادث ثم أرجو منک أن تقرأ قول الموفق . قال الموفق ابن قدامة : قال: أهل الحق : القرأن كلام الله غير مخلوق . و قالت المعتزلة : هو مخلوق و لم يكن اختلافهم إلا في هذا الموجود دون ما في نفس الباري مما لا ندري ماهو ولا نعرفه ، و قال في موضع آخر: الصراط المستقيم في إثبات الحرف القديم ، انظر العاقل إلى هذا الشغب الفاسد والهذيان الكاسد ـ و عن الموفق يقول شيخ ابن قيم : ما حل دمشق مثله بعد الأوزاعي ، و أنت ترى كلامه في المسئلة ، و إذا كان هذا حال موفق الدين ابن قدامة فماذا تكون حال ابن قيم و شيخه الفوقاني ، والعجب ! و ابن بطة صاحب " الإبانة " فضح نفسه بأن يزيد في رواية حديث موسي عليه السلام "من ذالعبراني الذي يكلمني من الشجرة " ليجعل كلام الله من قبيل كلام الخلق ، فجمع بين اختلاق و سوء المعتقد ، و ابن بطة هذا من أئمة ابن قيم ، و لست في صدد استقصاء أهل الكذب والزيغ من ائمته ، و للسفاريني المتأخر زمنا و علماً كلمات جوفاء في تزويق مزاعم الحشوية في تلک المسائل ، و من ظن به أني أتي

بشيءٍ جديد غير الجمع بين الحشوية التصوف السايم الهاذي بالتجلي في الصور فقد ولّى فهمه و أدبر علمه ، وكم من مصاب في عقله و دينه يتكلم في هذه الأبحاث بدون علم و لا فهم ـ نسأل الله المعافاة - و التحقيق : إنما التعويل على أهل الحديث في روايتهم الحديث فقط في ما لايتهمون به . و أما علم أصول الدين فله أئمة معروفون و براهين مدونة في كتبهم ، و أهل الحديث المبرؤن من البدع يسيرون سيرهم فكم بين أهل الحديث من هو أنزل منزلة من العامي في علم أصول الدين و الفقه و كذلك سائر العلماء في غير علومهم .

استدلال المعتزلة على خلق القرآن وحدوثه

((و أما استدلالهم)) : و من الشبه النقلي للمعتزلة بأن اللفظ المنزل علي محمد صلى الله عليه و سلم فهو حادث . ((بأن القران متصف بما هو صفات المخلوق وسمات الحدوث من التأليف والتنظيم)) : يعني أنه سبحانه وصف القرآن بقوله : ﴿ كتٰب احكمت أيٰته ثم فصلت ﴾ فهذا يدل على أن القرآن مؤلف من السور والآيات والحروف والعبارات ، و ذلك يدل على أنه محدث مخلوق ((و الإنزال و التنزيل)) : يعني أن القرآن موصوف بكونه تنزيلاً و منزلا ، و هذا في غير موضع واحد من القرآن ،و ذلك يقتضي كونه محدثاً مخلوقا ((و كونه عربياً)) : قال الله سبحانه : ﴿ انّا انزلناه قرأناً عربياً ﴾ ، فهذا يدل على أن القرآن مؤلف من الحروف و العبارات ، و كل ذلك يدل على أنه محدث مخلوق ((مسموعاً)) : قال الله سبحانه : ﴿ و إن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ﴾ و الذي يسمعه ليس إلا هذه الحروف و الأصوات ، و لا شك أن هذه الحروف و الأصوات محدثة مخلوقة ـ فهذا جملة الكلام في الشبه النقلي ، و قد سبق أن الجواب عنها حرف واحد ، و هو : أن تصرف تلك الوجوه إلى هذه الحروف و الأصوات فإنا معترفون بأنها محدثة ((فصيحاً)) : يعني و كونه فصيحا يجب أن يكون كثير الاستعمال والاستعمال حادث ،

فكذا موصوفه لأن محل الحادث حادث .

((معجز)) : أجمعت الأمة على أن القرآن معجزة ـ قال الحافظ السخاوي : و الصفة القديمة القائمة بذاته سبحانه ليست المعجزة ، لأن المعجزة ما تحدي به الرسول و طالب بالإتيان بمثله ، و أنه لم يتحد هم بصفة الباري القديمة ، و لا طالبهم بالإتيان بمثلها ، و من اعتقد ذلک و صرح به أو دعا إليه فهو ضال مبتدع ، بل خارج عما عليه العقلاء إلى تخليط المجانين ، و إذا ثبت أن القرآن معجزة و ثبت أن المعجز محدث ، ثبت أن القرآن محدث ((إلى غير ذلک)) : من كونه ذكراً محدثا مجعولا و كائنا في اللوح المحفوظ ، و مختلفا باختلاف المحال ، و نحو ذلک من لوازم الحدوث .

الجواب عن استدلال المعتزلة والرد على الحنابلة

((فإنما يقوم حجة)) : خبر لقوله : فأما استدلالهم ((على الحنابلة)) : يعني على الحشوية القائلين أن كلامه حروف و أصوات ، و مع ذلک فهو قديم ، و هو جهل أو عناد إذالضرورة قاضية بأن الحروف والأصوات حادثة ، مشروط حدوث بعضها بانقضاء البعض يمتنع التكلم بحرف منها دون انقضاء ما قبله ، و قد سبق آنفاً أن الحروف ليست قديمة أزلية لأنها متعاقبة ، و ما كان مسبوقا بغيره لم يكن قديماً أزلياً ، و قال البيهقي في " كتاب الأسماء و الصفات " : مذهب السلف و الخلف من أهل الحديث : و السنة أن القرآن كلام الله ، و هو صفة من صفات ذاته ، و قال البيهقي في " كتاب الاعتقاد " : القرآن كلام الله و كلام الله صفة من صفات ذاته و ليس شيء من صفات ذاته مخلوقا و لا محدثا و لا حادثا ، قال الله تعالي : ﴿ انما قولنا لشيْ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ﴾ ، فلو كان مخلوقا لكان مخلوقا بكن ، و يستحيل أن يكون قول الله لشيء بقول : لأنه يوجب قولا ثانياً و ثالثا فيتسلسل و

هو فاسد ، و قد ذكر الله سبحانه الإنسان ثمانية و عشرين موضعاً من كتابه، و قال : إنه مخلوق و ذكر القرآن في أربعة و خمسين موضعاً و لم يقل : إنه مخلوق ، و لما جمع بينهما في الذكر فقال : ﴿ الرحمن علم القرآن خلق الإنسان ﴾ . فخص القرآن بالتعليم : لأنه كلامه و صفته ، و خص الإنسان بالتخليق : لأنه خلقه و مصنوعه ، و لو لا ذلک لقال : خلق القرآن و الإنسان، و إنما يقوم حجة على أبي نصر الوايلي السنجري رأس المجسمة ، قال في " مختصر البيان " : إن القرآن حروف و أصوات .

الرد على أبي نصر الوائلي السنجري رأس الجسمية

قال إمام الحرمين راداً عليه : أبد هذا الأحمق كلاما ينقض آخره أوله في الصفات ، و ما ينبغي لمثله أن يتكلم في صفات الله على جهله و سخافة عقله، و قال الإمام أيضاً : قد ذكر هذا اللعين المهين فصولا و زعم أن الأشعرية يكفرون بها ، فعليه لعائن الله تترى واحدة بعد أخري ، و تكلم السنجري في النزول و الانتقال و الزوال و الاتصال و الانفصال و الذهاب و المجيء ، فقال الإمام : و من قال بذلک حل دمه ، و عن هذا السنجري يقول أبو جعفر اللبلي الأندلسي : و كذلک اللعين المعروف بالسنجري (١) □ فإنه تصدى أيضاً للوقوع في أعيان الأئمة و سرج الأمة بتاليف تألف ، و هو على قلة مقداره و كثرة عواره ينسب أئمة الحقائق و أحبار الأمة و بحور العلوم إلي التلبيس و المراوغة و التدليس ، و هذا الرذيل الخسيس أحقر من أن يكترث به ذماً ، و لايضر البحر الخضم و لغة الكلب ، فمما ذكر هذا المنافق الحائد بجهله عن الحقائق إن من مذهب الأشعري أن النبوة عرض من الأعراض ، و العرض لايبقى زمانين ، و إذا مات النبي زالت نبوته و انقطعت دعوته ، و هذه من جملة

(١) مؤلف " الإنانه " و " مختصر البيان " المتوفى ٤٤٩هـ .

حكاياته و مقولاته المستبعدة البادرة ، و سيأتي الرد على هذا الهذيان . و قد وفاه اللبلي الكيل صاعاً بصاعٍ ، قال أفضل المحققين محمد زاهد الكوثري : و من الغريب أن السنجريين مهما علت منزلتهم في الرواية يقل بينهم جدا من يكون طاهر الذيل ناصع الجبين من فحش التشبيه و وصمة التجسيم ؛ كما لايخفى على من بحث مؤلفاتهم بتبصر ، و أرى ذلک من عدوى مرض شيخ المجسمة أبي عبدالله محمد بن الكرام السنجري الذي بتقشفه كان سحر ألباب أهل سجستان ، و تاريخه في غاية من الشهرة و بالله التوفيق .

.... لا علينا ، لأنا قائلون بحدوث النظم ، و إنما الكلام في المعنى القديم ، و المعتزلة لما لم يمكنهم انكار كونه تعالى متكلما ذهبوا إلى أنه تعالى متكلم بمعنى إيجاد الأصوات و الحروف في محالها أو إيجاد أشال الكتابة في اللوح المحفوظ و ان لم يقرأ على اختلاف بينهم ، و انت خبير بأن المتحرك من قامت به الحركة لا من أوجدها و إلا يصح اتصاف الباري بأعراض المخلوقة له تعالى الله ن ذلک علوا کبیراً ـ و من أقوى شبه المعتزلة : أنكم متفقون على أن القرآن اسم لما نقل إلينا بين دفتي المصاحف تواترا ، و هذا يستلزم كونه مكتوبا في المصاحف مقروءاً بالألسن مسموعا بالأذان و كل ذلک من سمات الحدوث بالضرورة ....

((لا علينا لأنا قائلون بحدوث النظم)): المؤلف من الحروف والأصوات ، ((و انما الكلام)) يعني البحث مع المعتزلة ((في المعني القديم)) : القائم بذاته سبحانه ـ

والمعتزلة ذهبوا إلى أنه تعالى متكلم بمعنى إيجاد الاصوات والحروف في محالها أو إيجاد أشكال الكتابة في اللوح المحفوظ

((و المعتزلة لما لم يمكنهم إنكار كونه متكلما ذهبوا إلى أنه تعالي متكلم بمعنى إيجاد الأصوات و الحروف في محالها ، أو إيجاد أشكال ، الكتابة في اللوح المحفوظ)) يعني عندهم أنه سبحانه موجد تلک الحروف و الأصوات في جسم ، و حاصله : أن المعتزلة يقولون : إن الكلام لا يكون إلا حروفا و أصواتا ، و حينئذ فلا يتصف به سبحانه بحيث يكون قائما به لئلا يلزم قيام الحوادث به و معنى

كونه متكلما : أنه خالق للكلام في غيره .

رد أهل السنة على المعتزلة

ورد عليهم أهل السنة بأن كلامنا النفسي ليس بحرف ولا صوت ، وهو كلام حقيقة فليكن كلام الله سبحانه كذلک . أي ليس بحرف و لا صوتٍ و هو كلام حقيقة . فليس مراد أهل السنة بقولهم : فليكن كلام الله سبحانه كذلک ، أنهما متماثلان حقيقة بل هما متباينان : لأن كلامه سبحانه قديم و كلامنا النفسي حادث مشتمل على التقدم و التأخر. بل مرادهم التشبيه في أن كلا منهما ليس بحرف و لا صوتٍ و إن تباينا في الحقيقة ((و إن لم يقره)): يعني تلك النقوش ((على اختلاف بينهم)): قال بعضهم : كلامه من الجنس الحروف و الأصوات ، و قال بعضهم : هو من جنس الحروف و الأشكال لا من جنس الأصوات ، و قد سبق الإختلاف أنفا تفصيلاً فافهم ؛ ((و انت خبير)): رد على المعتزلة بأنا نمنع أنه جل شانه متكلم بمعنى إيجاد الحروف و الأصوات في محالها و بمعنى إيجاد نقوش الكتاب في مواضعها ((بأن المتحرک من قامت به الحركة لا من أوجدها)) : يعني بأن معنى المشتق ما قام به مبدءه لا ما قام به إيجاد مبدءه ((و إلّاصح اتصاف الباري بالأعراض المخلوقة)) : كالسواد مثلاً فيقال إنّه اسود بناءًا على أنّه أوجده في الجسم فما ذهبوا إليه مخالفةٌ للعرف و للغة و مخالفةٌ للضرورة الظاهرةِ التي هي اشنع من مخالفة للدليل ، و جمهور العقلاء قالوا : تصور هذا المذهب كاف في الجذم ببطلانه ، و البراهين العقلية و الأدلة القطعية شاهدة ببطلانه ، فإن ربوبيته سبحانه إنما تحقق بكونه موصوفا بالصفات العلية ، فإذا انتفت صفاته انتفت ربوبية ، فإذا انتفت عنه صفة الكلام انتفى الأمر و النهي و لوازمهما ، و ذلک ينفي حقيقة إلٰهية ، و قال الإمام الفخر في الأربعين : و قد نازعهم أصحابنا فيه و عندي أن هذه المنازعة ضعيفة ؛ لأن هذه المنازعة إمّا أن تكون في المعنى أو في اللفظ ، أمّا المعنى ففيهما شيئآن أحدهما أنه سبحانه قادر على خلق هذه الأصوات المخصوصة في جسم و هذا شيئ لا يمكن النزاع فيه ، لأن خلق هذه

الأصوات في جسم ممكن والله سبحانه قادر على سائر الممكنات ، و ثانيهما أن الله سبحانه جعل تلك الحروف و الأصوات المخصوصة معرفة لكونه سبحانه مريدا لبعض الأشياء و كارما لبعض الأشياء : و مذا أيضًا غير ممتنع . و أما المنازعة في اللفظ فهو أن من فعل مذه الأصوات و الحروف المخصوصة في جسم فهل يسمى متكلما في اللغة أم لا ؟ او معلوم أن مذا البحث لغوي و ليس للمعنى به تعلق أصلا و رأسا . فثبت بما ذكرنا أن مذا الذي يقوله المعتزلة مما نقول به و نعترف به و نسميه كلاما لفظيا . و إنما الخلاف بيلنا و بينهم في أن نثبت أمرا فـإنّا نثبت أمرا آخر وراء ذلك و مو المعنى القائم بالنفس . و نقول : و مو الكلام حقيقة فهو قديم قائم بذاته العلية و مو غير العبارات كما قدمناه . إذ قد تختلف العبارات بالأزمنة و الأمكنة و الأقوام . و لا تختلف ذلك المعنى النفسي .

من أقوى شبه المعتزلة

((و من أقوى شبه المعتزلة)) : يعني في نفي الكلام النفسي أنكم ((متفقون على أن القرآن اسم لما نقل إلينا بين دفتي المصاحف تواتراً . و مذا)) : يعني القول أو الاتفاق ((يستلزم كونه مكتوبا في المصاحف مقروءاً بالألسن مسموعا بالآذان و كل ذلك من سمات الحدوث بالضرورة)) ـ و حاصله : بانا متفقون على أن القرآن اسم لما نقل إلينا بين دفتي المصاحف تواتراً و لم نعرفه بغير ذلك . و قلنا بأنه مكتوب بالمصاحف ، مقروء بالألسن ، مسموع بالآذان ، و كل ذلك يدل على حدوثه ـ نقل القاضي الباقلاني من أساطين الأشاعرة عن الشيخ أن كلام الله سبحانه القديم الأزلي مقروء بألسنتنا على الحقيقة ، محفوظ في قلوبنا ، مسموع بأذاننا ، مكتوب في مصاحفنا غير حال في شيء من ذلك كما أن الله سبحانه معلوم بقلوبنا ، مذكور بألسنتنا ، معبود في محاربنا غير حال في شيء من ذلك ، مذا مذمب الأشعري الذي صح عنه نقل الأئمة الثقات و مو موافق لما ذكر الإمام أبو حنيفةٌ في " الفقه الأكبر" و نقل عنه المحققون الثقات من أصحابه .

.... و هو أي القرآن الذى هو كلام الله تعالى مكتوب في مصاحفنا أي بأشكال الكتابة و صور الحروف الدالة عليه محفوظة في قلوبنا أي بألفاظ مخيلة مقروّ بألسنتنا بحروفه الملفوظة المسموعة مسموع بأذاننا ....

الإشارة إلى الجواب

((و هو أي القرآن الذي هو كلام الله)) : القائم بذاته غير مخلوق . ((مكتوب في مصاحفنا)) : يعني على الحقيقة لا المجاز ، قال الله سبحانه : ﴿ في صحف مرفوعة مطهرة ﴾ و قال : ﴿ بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ ﴾ و قال : ﴿ و الطور و كتاب مسطور في رق منشور ﴾ .

قال قدس سره ((أي بأشكال الكتابة وصور الحروف الدالة عليه)) : يعني على كلام الله القديم ((محفوظ في قلوبنا)) : يعني على الحقيقة لا المجاز قال الله سبحانه : ﴿ بل هو آيات بينات في صدور الذين اوتوا العلم ﴾ ، و قال : ﴿ نزل به الروح الامين على قلبك ﴾ ، و أمثاله أيضًا لا تحصى كما لا يخفى ، قال قدس سره : ((أي بألفاظ مخيلة)) : يعني أن الله سبحانه أظهر صورها في الخيال و الحس ، فصارت ألفاظنا مخيلةً . ((مقروّ بألسنتنا)) يعني على الحقيقة لا المجاز قال الله سبحانه : ﴿ لا تحرك به لسانک ﴾ ، و قال : ﴿ فاذا قراناه فاتبع قرأنه ﴾ ، و قال : ﴿و قرأنا فرقناه لتقراه على الناس ﴾ ، و قال : ﴿ فاذا قرات القرأن فاستعذ بالله ﴾ ، ﴿ و اذا قرات القرأن جعلنا بينک و بين الذين لا يؤمنون ﴾ ، قال قدس سره : ((بحروفه الملفوظة المسموعة)) : التي دالة عليه المعبر بها عنه ، ((مسموع بأذاننا)) : يعني على الحقيقة لا المجاز قال الله سبحانه : ﴿ و اذ صرفنا اليک نفراً من الجن يستمعون القرأن ﴾ ، و قال سبحانه ﴿ و اذا قرا القرأن فاستمعوا له ﴾ ، و قال : ﴿ و اذا سمعوا ما انزل ﴾ .

.... بتلك أيضا غير حال فيها أي مع ذلك ليس حالا في المصاحف و لا في القلوب و لا في الألسنة و لا في الأذان ، بل هو معنى قديم قائم بذات الله تعالى يلفظ و يسمع بالنظم الدال عليه و يحفظ بالنظم المخيل و يكتب بنقوش و أشكال موضوعة للحروف الدالة عليه ، كما يقال جوهر مضيء محرق يذكر باللفظ و يكتب بالقلم و لا يلزم منه كون حقيقة النار صوتا و حرفا ، و تحقيقه : إن للشيء وجودا في الأعيان و وجودا في الأذهان و وجودا في العبارة و وجودا في الكتابة ، فالكتابة تدل على العبارة و هي على ما في الأذهان و هو على ما في الأعيان ، فحيث يوصف القرأن بما هو من لوازم القديم كما في قولنا : القرآن غير مخلوق فالمراد : ....

((بتلك أيضا)) : يعني بالحروف الملفوظة المسموعة ، و هو في جميع هذه المراتب قرأن حقيقة شرعية ، و إسناد كل من هذه الأربعة إلى القرأن إسناد حقيقي لا أنها إسناد مجازي ، فصدور العلماء و اللوح المحفوظ و لسان الرسول مخلوقة مع ما فيها ، فالقديم هو ما قام بالله سبحانه دون ما في الصدور و الألواح و الألسنة ، و هذا في غاية من الظهور - ((غير حال فيها)) : إشارة إلى المرتبة النفسية الأزلية ؛ فإنه من شوؤن الذاتية ، و لم تفارق الذات و لا تفارقها أبداً ، قال قدس سره : ((أي مع ذلک)) : الإطلاق و الوصف الذي ظاهره الحصول ، ((ليس حالا في المصاحف و لا في القلوب و لا في الألسنة و لا في الأذان)) : يعني أن القرأن بهذه الصفة الحقيقة ، ليس هو في المصاحف و لا في الصدور و لا في الألسنة و لا في الأذان ((بل هو معنى قديم قائم بذات الله تعالى)) : و القديم لا يحل في مكان و إلا لزم الحدوث ، يعني أن تنزل القرأن القديم القائم بذات الله سبحانه فيها غير قادح في قدمه ؛ لكونه غير حالٍ في

شيء منها . فإذا أمعنت النظر في قول أهل السنة رأيته دالاً على أن تنزل القرآن القديم القائم بذاته جل شأنه فيها غير قادح في قدمه . و هذا عين الدليل على أن تجلى القديم في مظهر حادث لا ينافي قدمه و تنزيهه . و ليس من باب الحلول و التجسيم و لا قيام الحوادث بالقديم ((يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه و يحفظ بالنظم المخيل . و يكتب بنقوش و أشكال موضوعة للحروف الدالة عليه)) : فالقرآن كلامه سبحانه غير مخلوق . و إن تنزل في هذه المراتب الحادثة و لم يخرج عن كونه منسوبا إليه سبحانه .

قول ابن قيم رداً على ابن حزم وقول الشارح رداً على ابن قيم

قال ابن قيم في "النونية" راداً على ابن حزم : و أتى ابن حزم فقال : ما للناس قرآن و لا اثنان : بل أربع كل يسمى بالقرآن . و ذلك قول بين البطلان . (١) هذا الذي يتلى (٢) و المرسوم (٣) المحفوظ (٤) و المعنى القديم . فالشيء شيء واحد لا أربع . فدهى ابن حزم ملة القرآن انتهى كلامه . أقول راداً : عليه هذا صبي العقل هذا لم يفهم كلام ابن حزم .

مراد ابن حزم أن القرآن هو المعنى و هو واحد له وجود في نفسه و يُتلى و يُرسم و يحفظ . فيوجد في اللفظ و الخط و الصدر . و يطلق على الثلاثة أيضا قرآن فاللفظ مشترک بين الأربعة ـ و من المضحک المبكي وقيعة ابن قيم و شيخه في ابن حزم . و هو إمام هما في غالب المسائل الفرعية اللتي شذ بها عن الجماعة و أنت ترا هما يطعنان فيه طعنا مرا في المسائل الاعتقادية . و هو أقرب إلى الحق في غالب تلك المسائل و لا سيما في مسئلة القرآن . و هو من المنزهين دون هما . و هو عدو لدود للمجسمة و في الفصل أبحاث جيدة تتعلق بقمع أهل التجسيم . و قول ابن حزم بكون القرآن مشتركا بين تلك الأربعة موافق لكتاب الله سبحانه . فافهم ـ ((كما يقال : النار جوهر مضيء محرق)) : و هذا بمنزلة قولنا : الكلام صفة أزلية قديمة ((يذكر باللفظ)) : و هذا بمنزلة قولنا : مقروّ بالألسنة ((و يكتب بالقلم)) : و هذا بمنزلة قولنا : مكتوب في

المصاحف ((و لايلزم منه)) : من اتصاف النار بهذه الصفات العرضية بالعرض ((كون حقيقة النار صوتا و حرفا)) : و هذا في غاية الظهور بالنسبة إلى المتفطنين في الأحكام الدينية و العقلية .

تحقيق الجواب

((و تحقيقه)) : يعني تحقيق هذا الجواب ، و حاصله : أن إطلاق القرآن على هذه الأمور باعتبار علاقة الدلالة ، و إليه أشار بقوله : ((إن للشيء)) : يعني لكل موجود ((وجودا في الأعيان)) : في الخارج و في الواقع ؛ ((و وجودا في الأذهان)) : يعني في النفس وقواها ، ((و وجودا في العبارة)) : يعني في الألفاظ ، ((و وجودا في الكتابة)) : يعني بأيدينا بواسطة نقوش الحروف ، فالقرآن مكتوب محفوظ مقروّ ، و أنه غير مخلوق ، يعني موجود أزلاً و أبداً اتصافا له باعتبار الوجودات الأربعة اللتي هي لكل موجود ، و هي الوجود الخارجي ، و الوجود الذهني، و الوجود في العبارة ، و الوجود في الكتابة ((فالكتابة تدل على العبارة و هي على ما في الأذهان و هو على في الأعيان)) : فالقرآن باعتبار وجوده الذهني محفوظ في الصدور ، باعتبار وجوده اللساني مقروّ بالألسنة ، و باعتبار وجوده الكتابي مكتوب في المصاحف ، و باعتبار وجوده الخارجي - و هو المعنى القائم بالذات المقدس - ليس في الصدور و لا في الألسنة و لا في المصاحف ، و أما الألفاظ المؤلفة من الحروف فإنها أصوات ، و هي أعراض مترتبة متعاقبة سيالة .

الزائد على جواب شبهة المعتزلة

((فحيث)) يعني في موضع و محل ((يوصف القرآن بما)) : يعني بوصف و نعت ((هو من لوازم القديم كما في قولنا : القرآن غير مخلوق فالمراد)) : يعني في ذلك الموضع .

.... حقيقته الموجودة في الخارج ، و حيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات يراد به الألفاظ المنطوقة المسموعة ، كما في قولنا : قرأت نصف القرآن او المخيلة كما في قولنا : حفظت القرآن ، أو يراد به الأشكال المنقوشة كما في قولنا : يحرم للمحدث مس القرآن . و لما كان دليل الأحكام الشريعة هو اللفظ دون المعنى القديم عرّفه أئمة الأصول بالمكتوب في المصاحف المنقول بالتواتر و جعلوه اسما للنظم و المعنى جميعا أي للنظم من حيث الدلالة على المعنى لا لمجرد المعنى، و اما الكلام القديم الذي و هو صفة الله تعالى فذهب الأشعري إلى أنه ليجوز أن يسمع ....

((حقيقته الموجودة في الخارج)) : يعني المراد به الكلام النفسي ، هو المعنى القائم بذات الله سبحانه . ((و حيث)) : يعني في موضع و محل . ((يوصف بما)) : يعني بوصف و نعت ((هو من لوازم المخلوقات و المحدثات)) : من التأليف و الإنزال و التنزيل و غير ها ((يراد به الالفاظ المنطوقة المسموعة كما في قولنا : قرأت نصف القرأن)) : يعني الألفاظ المنطوقة المسموعة . هذا مثال وجود الشيء في العبارة . ((أو المخيلة)) : يعني صورها الخيالية : ((كما في قولنا : حفظت القرأن)) : هذا مثال وجود الشيء في الأذهان . ((أو يراد به الأشكال)) المنتقوشة في الصحف و الأوراق . قلتُ : إن السلف قالوا : إن كلام الله سبحانه موجود ، و هو صفة من صفاته ، و قالوا مع ذلك : هو فيما بيننا متلو و مسموع و محفوظ و مكتوب . ولم يتحاشوا من ذلك ، و ذلك لبلوغهم منزلة الحقائق فلم يكن بينهم شبهة . و لما كان لقائل أن يقول: لو كان القرأن مقولا بالاشتراک على الكلام النفسي و على الكلام اللفظي ، لما عرفه أئمة الأصول بما يدل على الكلام اللفظي ، فأجاب عنه بقوله :

جواب دخل مقدر

((و لما كان دليل الاحكام الشرعية هو اللفظ دون المعنى المقديم عرفه أئمة الأصول بالمكتوب في المصاحف المنقول بالتواتر و جعلوه اسماً للنظم و المعنى جميعاً)) : يعني المعرف للقرآن بهذا التعريف أئمة الأصول و إنما فعلوا ذلک لأنهم بصدد بيان أدلة الأحكام الشرعية ، و هي ألفاظ القرآن لا الصفة القديمة : فجعلوه اسماً للنظم و المعنى الذي يدل عليه جميعاً ((أي للنظم من حيث الدلالة على المعنى)) : و مرادهم أنه موضوع للفظ فقط من حيث دلالته على معناه ، و إلالزم الجمع في التعريف بين الحقيقة و المجاز ((لا لمجرد المعنى)) : من غيرلحاظ اللفظ ولا لمجرد اللفظ : من غيرلحاظ المعنى .

اختلاف أهل السنة من الأشعرية والماتريدية في الكلام القديم هل يسمع أم لا

ثم بعد اتفاق أهل السنة من الأشعرية و الماتريدية و غيرهم على أن الله تعالى متكلم بكلام نفسي و هو صفة له قائمة بذاته العلي لم يزل متكلما به ، اختلفوا في هل يسمع أم لا ؟ فقال المصنف : ((و أما الكلام القديم الذي هو صفة الله تعالى ، فذهب الأشعري إلى أنه يجوز أن يسمع)) : يعني ذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري و من تابعه إلى أنه يجوز سماعه ، و هذا قريب من قول أبي منصور الماتريدي ؛ فإنه أشار في أول مسئلة الصفات من "كتاب التوحيد " إلى جواز سماع ماوراء الصوت ، فإنه قال : " العلم بالأصوات و خفيات الضمائر هو الكلام في الشاهد عنده " ، فجوّز إسماع ماليس بصوت،

و قد ساق صاحب " التبصرة الأدلة " من عبارة الماتريدي في "كتاب التوحيد" مايقتضي جواز سماع ماليس بصوت ، ثم قال : فجوّز ـ يعني الماتريدي ـ سماع ماليس بصوت ، و عن هذا قال مفتى الثقلين في روح المعاني : و الإمام الماتريدي أيضاً يجوز سماع ماليس بصوت على وجه خرق العادة ؛ كما يدل عليه كلام صاحب التبصرة في "كتاب التوحيد" ، فمانقله ابن الهمام عنه من القول بالاستحالة فمراده الاستحالة ، العادية فلاخلاف بين الشيخين ، قال القاضي الباقلاني من أساطين الأشاعرة : إن كلام الله سبحانه ليس بمسموع على العادة الجارية ؛ بل يسمع صوت القاري فحسب ، و لكن من الجائزات أن يسمع كلامه على قلب العادة الجارية أي على خلافها ؛ كما سمع سيدنا موسى عليه السلام على الطور ، و سيد نا محمد صلى الله عليه و سلم ليلة المعراج ، أقول : و هذا ماذهب إليه الشيخ اختاره الحجة ، و مشى عليه السنوسي في شرح الكبري ، فتدبر.

.... و منعه الأستاذ أبو إسحاق الإسفرائنى و هو اختيار الشيخ أبي منصور الماتريدي ، فمعنى قوله تعالى حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه ، كما يقال سمعت علم فلان ، فموسىٰ سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى ، لكن لما كان لا بواسطة الكتاب و الملك خص باسم الكليم . فإن قيل : لو كان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم مجازا في النظم المؤلف يصح نفيه عنه بأن يقال ليس النظم المنزل المعجز المفصل إلى السور و الآيات كلام الله تعالى و الإجماع على خلافه ، و أيضا المعجز المتحدى به ....

مذهب الأستاذ أبي إسحاق الإسفرائيني والشيخ أبي منصور الماتريدي

((و منعه الأستاذ أبو إسحاق الإسفرائني و هو اختيار الشيخ أبي منصور الماتريدي)) : يعني ذهب الإمام علم الهدى أبو منصور الماتريدي مرة أخرى إلى أن الكلام النفسي لايسمع بوجهٍ من الوجوه ؛ إذ يستحيل سماع ماليس من جنس الحروف و الأصوات ؛ إذ السماع في الشاهد يتعلق بالصوت و يدور وجوداً و عدماً ، و يستحيل إضافة كونه مسموعاً إلى غير الصوت ، و كان القول بجواز سماع ماليس بصوت خروجاً عن المعقول ، قال النسفي في متن " العمدة " : و عنده أي عند الشيخ أبي منصور الماتريدي إن كلام الله النفسي لايجوز أن يسمع بوجه من الوجوه .

استدلال مشائخ الأشاعرة من النقل والعقل

و استدل مشائخ الأشاعرة بقوله سبحانه : ﴿ و قد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ﴾ و قوله : ﴿ حتى يسمع كلام الله ﴾ ، و قوله : ﴿ و كلّم الله موسى تكليماً ﴾ ، من

حيث أن الظاهر سماعه كلامه الأزلي النفسي ، و لذا قال في " المقاصد " : اختصاص موسى عليه السلام بكليم الله لسماعه كلامه سبحانه الأزلي بلا صوت و لا حرف ، و من العقل أن السماع يتعلق بكل موجود الشيخ كما تتعلق الرؤية به . و الكلام النفسي موجود فيجوز سماعه .

احتجاج مشائخ الحنفية

و احتج مشائخ الحنفية بقوله جلّ شأنه : ﴿ فلما رأ ها نودي يا موسى ﴾ حيث كان المسموع هو الصوت ، لأنه سبحانه رتب النداء على أنه رأى النار : فالمرتب على المحدث محدث فالنداء محدث ، و بقوله سبحانه : ﴿ و ناديناه من جانب الطور الأيمن ﴾ ، و بقوله : ﴿ و إذ نادى ربک موسى ﴾ و بقوله : ﴿ نودي من شاطئ الوادي الأيمن ﴾ و بقوله : ﴿ و إذ ناداه ربه بالوادي المقدس طوى ﴾ ، و بقوله : ﴿ نودي ان بورک من في النار ﴾ ، ((فمعنى قوله تعالى)) : إشارة إلى الجواب من النقل ((حق يسمع كلام الله يسمع مايدل عليه)) : يعني لا نسلم أن سيدنا موسى عليه السلام سمع كلام الله سبحانه ؛ بل سمع صوتاً دالاً على كلام الله سبحانه ، و الدال غير المدلول فالمسموع هو الدال لانفس الكلام ((كما يقال : سمعت علم فلان)) ، و بضرورة العقل أن حقيقة العلم لا تسمع ، بل معناه سمعت كلاماً دالا على علمه ((فموسى عليه السلام سمع صوتا دالاً على كلام الله تعالى)) .

لم خص موسى عليه السلام بكونه كليما

ولما كان لقائل أن يقول: إن غير موسى عليه السلام من الأنبياء سمع صوتاً دالا على كلام الله سبحانه، فلم خُصّ سيدنا موسى عليه السلام بكونه كليم الله ؟ فأجاب عنه بقوله : ((لكن لما كان لا بواسطة الكتاب والملک خص باسم الكليم)) : يعني بين هذين السماعين بعد المشرقين : فإن الذي يستمع كلامه سبحانه بلا واسطة

لا يساويه من يسمعه بالوسائط، وإن سماعه الصوت على وجه فيه خرق للعادة إذ هو سماع بغير واسطة الكتاب والملك ؛ بل إن الله جل شأنه أفهمه كلامه بإسماعه صوتاً بتخليقه من غير أن يكون ذلك الصوت منسوبا للأحد من الخلق إكراماً له ، فلهذا خص بأنه كليم الله دون غيره ، و قد ذكر قدس سره في " شرح المقاصد " لخصوصه وجوها : أحدها : أنه سمع كلامه الأزلي بلا صوت و حرف ، و ثانيهما : إنه سمعه بصوت من جميع الجهات على خلاف العادة ، و ثالثها : أنه سبحانه أفهم كلامه بصوت بلا كسب لأحد من خلقه . و أما الجواب من العقل فقال القاضي البيضاوي الذي له يد بيضاء في التحقيق والتدقيق من جملة مشايخ الأشاعرة في " اشاراته " : الصوت والحرف شرط لحقيقة السماع ، و أماراته الدوران معه وجوداً و عدماً ، فلا يُقاس على الرؤية ، لأن الشروط المذكورة للرؤية شروط عادية ، فقياس السماع على الرؤية بلا جامع ، هذا ،

الأعتراض من جانب المعتزلة

((فإن قيل)) : من جانب المعتزلة و منشأه ما سبق أنه حقيقة في المعنى القديم لا غير؛ لكن التحقيق أن المراد أنه حقيقة بالنظر إلى الواقع لا بالنظر إلى وضع اللفظ فلا يرد شيء ((لو كان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم مجازا في النظم المؤلف يصح نفيه عنه بأن يقال)) : يعني في الشريعة : ((ليس النظم المنزل المعجز المفصل إلى السور و الأيات كلام الله تعالى والإجماع على خلافه .

الشبهة الثانية

((و أيضا المعجز المتحدى به)) : يعني المطلوب بالمعارضة بالمثل ، قال الله سبحانه : ﴿ فاتوا بسورة من مثله ﴾ .

.... هو كلام الله تعالى حقيقة مع القطع بأن ذلك إنما يتصور في النظم المؤلف المفصل إلى السور ؛ إذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة ؟ قلنا التحقيق : أن كلام الله تعالى اسم مشترک بين الكلام النفسي القديم و معنى الاضافة كونه صفة له تعالى ، و بين اللفظ الحادث المؤلف من السور و الأيات و معنى الاضافة أنه مخلوق الله تعالى ليس من تاليفات المخلوقين ....

((هو كلام الله تعالى حقيقة مع القطع بأن ذلک)) : يعني طلب المعارضة ((إنما يتصور في النظم المؤلف المفصل إلى السور إذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة)) : إذ بضرورة العقل أنه لا يقف على الصفة القائمة بذاته العلى إلا المؤلد من الباري سبحانه .

الجواب من جانب أهل الحق

((قلنا إن التحقيق)) : يعني أن مذهب الحق ((أن كلام الله تعالى اسم مشترک)) : سواء كان بالاشتراک المعنوي أو اللفظي ((بين الكلام النفسي القديم و معنى الإضافة)) : يعني إضافة الكلام إلى الباري سبحانه ((كونه صفة له تعالى و بين اللفظي الحادث المؤلف من السور والآيات و معنى الإضافة)) : يعني في هذا القول : كلام الله جل شأنه ((أنه مخلوق الله تعالى ليس من تاليفات المخلوقين)) : ،قال ابن أبي الشريف : إن القرآن يطلق لمعنيين : أحدهما : الكلام النفسي القائم بالذات الرفيعة ،الثاني : اللفظ المنزل ، و هل إطلاقه عليهما بالاشتراک أو هو في الثاني مجاز مشهور الظاهر. قال : ثم إن القرآن بالمعنى الأول محل نظرلعلماء أصول الدين ، و بالمعنى الثاني محل نظر لعلماء العربية و الفقه و أصوله ، قال : وجه الإضافة في تسمية كلام الله بالمعنى الأول أنه صفة الله سبحانه ، و بالمعنى الثاني أنه سبحانه أنشائه برقومه في اللوح المحفوظ ، قال الله سبحانه : ﴿ انه لقول رسول كريم ﴾ أو لسان النبيﷺ ، قال الله سبحانه وتعالى : ﴿ نزل به الروح الامين على قلبک ﴾ .

.... فلا يصح النفي أصلا و لا يكون الإعجاز والتحديإلا في كلام الله تعالى . و ما وقع في عبارة بعض المشايخ من أنه مجاز فليس معناه أنه غير موضوع للنظم المؤلف بل أن الكلام في التحقيق و بالذات اسم للمعنى القائم بالنفس ، و تسمية اللفظ به و وضعه إنما هو باعتبار دلالته على المعنى فلا نزاع لهم في الوضع و التسمية . و ذهب بعض المحقيقين إلى أن المعنى في قول مشايخنا : كلام الله تعالى معنى قديم ، ليس في مقابلة اللفظ حتى يراد به مدلول اللفظ و مفهومه بل في مقابلة العين و المراد به ما لا يقوم بذاته كسائر الصفات ، و مرادهم أن القرآن اسم للفظ و المعنى شامل لهما . و هو قديم لا كما زعمت الحنابلة من قدم النظم المؤلف المرتب الأجزاء ....

((فلايصح النفي أصلا)) يعني لما كان كلام الله سبحانه مشتركا اشتراكا لفظيا ، يطلق على كل من النظم والصفة القديمة إطلاقا حقيقيا : فلا يصح نفي الكلام عن النظم : لأن الحقيقة لا يصح سلبها عن الموضوع له ، فكلام الله جل شأنه حقيقة في الكلام النفسي والكلام اللفظي فلا يرد من هذيان المعتزلة .

الجواب عن الشبهة الثانية

((و لا يكون الإعجاز و التحدي)) : جواب عن الشبهة الثانية ((إلا في كلام الله تعالى)): و هو النظم المؤلف ((حقيقته)) : لأنه الموضوع له أيضًا كما لا يخفى، قال الحافظ عز بن عبد السلام : و من زعم أن المعجزة قديمة فقد جهل عن حقيقتها ، و قال ابن الحاجب : و لا يستقيم أن يقال : إن كلام الله القديم القائم بذاته هو الذي جعله الله معجزة لرسوله ؛ فان ذلك يعلم بأدنى نظر ، قال

الحافظ السخاوي : والصفة القديمة القائمة بذاته سبحانه ليست المعجزة : لأن المعجزة ما تحدّى به الرسول ﷺ و طالب بالإتيان بمثله . و معلوم أنه لم يتحدهم بصفة الباري القديمة و ما طالب بالإتيان بمثلها . و من اعتقد ذلک و صرح به أو دعا إليه فهو ضال مبتدع ؛ بل خارج عما عليه العقلاء .

الاعتراض والجواب

و لقائل أن يقول : إن بعض المشائخ من أهل الجماعة قال : إن كلام الله سبحانه مجاز في الكلام اللفظي ؟ فأجاب عنه بقوله : ((و ما وقع في عبارة بعض المشائخ أنه مجاز فليس معناه أنه)) يعني كلام الله سبحانه ((غير موضوع للنظم المؤلف)) : و ذلک ظاهر بأدنى تأمل في علامات الحقيقة والمجاز، إذ اللفظي يتبادر عند إطلاق لفظ الكلام ، والتبادر علامة الحقيقة ((بل إن الكلام في التحقيق و بالذات اسم للمعنى القائم بالنفس)) : يعني بالذات المدركة ((و تسمية اللفظ به)) : يعني بالكلام ((و وضعه)) : يعني وضع اللفظ لذلک يعني للكلام ((إنما هو باعتبار دلالته على المعنى)) و لا يلزم من كون اللفظ دليلا على النفسي أن يكون إطلاق الكلام على اللفظي مجازا، قال الشيخ محمد بن يوسف السنوسي في " شرح أم البراهين ": كلام الله تعالى القائم بذاته ، هو صفة أزلية ليس بحرف و لا صوت و لا يقبل العدم، و ما في معناه من السكوت و لا التبعيض و لا التقديم و لا التأخير، ثم هو مع وحدته متعلق أي دال أزلا و أبدا على جميع معلوماته اللتي لا نهاية لها، و هو الذي عبر عنه بالنظم المعجز المسمى أيضا بكلام الله تعالى حقيقة لغوية لوجود كلامه فيه بحسب الدلالة لا بحسب الحلول . و يسميان قرآنا أيضًا . و كنه هذه الصفة و سائر صفاته محجوب عن العقل . فليس لأحد أن يخوض في الكنه بعد معرفة ما يجب لذاته و لصفاته . ((فلا نزاع لهم في

الوضع)) فهذا لا ينفي أنه موضوع له . بل خلافهم في التحقيق و الواقع ((و التسمية)) : لأن التسمية يكون حقيقة أيضا . فتفكر.

((و ذهب بعض المحققين)) : صاحب "المواقف" و"العقائد العضدية" من مدقيقي مشائخ الاشاعرة .

ترجمة صاحب المواقف والعقائد العضديه

قال الحافظ في " الدرر الكامنة " هو عبد الرحمن بن أحمد بن عبدالغفار عضد الدين الأيجي ولد بـ" أيج" من نواحي " شيراز" بعد السبع مائة و أخذ عن مشائخ عصره . و لازم الشيخ زين الدين الهنكي تلميذ البيضاوي و غيره . و كان أكثر إقامته بالسلطانية . ثم ولي في أيام أبي سعيد قضاء المالك و كان إماما في المعقول قائما بالأصول والمعاني والعربية . مشاركا في الفنون . و له " المواقف " في علم الكلام و غير ذلك . و أنجب تلامذة عظاما اشتهروا في الأفاق مثل : " شمس الدين الكرماني" . و"ضياء الدين العفيفي". و"سعد الدين التفتازاني " و غيرهم . و وقع بينه و بين الأبهري منازعات و ماجريات . و كان كثيرا المال جدا كريم النفس كثير الإنعام على الطلبة . و جرت له محنة مع صاحب كرمان فحبسه بالقلعة فمات مسجونا في سنة ٧٥٦ء . أرّخه السبكي . و أرخه السنوي قبل ذلك . فتدبر.

ذهب بعض المحققين الى ان القرآن اسم للنظم والمعنى جميعا وهو قديم

((إلى أن المعنى في قول مشايخنا: كلام الله تعالى معنى قديم . ليس في مقابلة اللفظ حتى يراد به مدلول اللفظ و مفهومه)) : يعني المفهوم منه والمقصود منه : ((بل في مقابلة العين)) : والمراد بالعين الذات والجوهر القائم بذاته ؛ ((والمراد به)) : يعني بالمعنى القديم ((ما لا يقوم بذاته)) : فحينئذ

يشتمل على اللفظ والمعنى ، لأن كلا منهما ليس قائما بذاته ((كسائر الصفات)) : من العلم والقدرة والإرادة و غيرها ، يقول القاضي : إن مذهب الشيخ أن الألفاظ أيضًا قديمة ، و ذلك لأن لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ و أخرى على القائم بالغير ، والشيخ لما قال : الكلام هو المعنى النفسي ، فهم الأصحاب منه أن مراده به مدلول اللفظ ، و هو القديم عنده. و أما العبارات فإنما تسمى كلاماً مجازاً لدلالته على ماهو الكلام الحقيقي ؛ حتى صرّحوا بأن الألفاظ حادثة على مذهبه ، و لكنها ليست كلاما له سبحانه حقيقة ، و هذا الذي فهموه لوازم كثيرة فاسدة ((و مرادهم أن القران اسم للفظ والمعنى)) : لأن المراد من المعنى مايقابل الذات والعين فيعم اللفظ ؛ فيكون اللفط قديماً في ذات الله سبحانه ، حادث في الإنسان ((شامل لهما)) : يعني اللفظ والمعنى ، فيجب حمل كلام الشيخ على أنه أراديه المعنى الثاني، فيكون الكلام النفسي عنده أمراً شاملاً للفظ والمعنى جميعا قائماً بذاته الرفيعة ((و هو)) : يعني الكلام الذي اسم للنظم والمعنى جميعاً ((قديم)) : صفة أزلية .

اعتراض وجواب

و لقائل أن يقول : إن النظم متصف بسمات الحدوث كما سبق ، فأنّ يكون قديماً و ما وجه التشنيع على الحشوية القائلين بقدم الحروف ؟ ، أشار إلى الجواب عن ذلك بقوله : ((لا كما زعمت الحنابلة)) : يعني الحشوية ، أبو العباس بن تيمية و أشياعه .

تعريف الطائفة الحشوية

هذه طائفة من الجدليين خرجوا عن قيد الشرع ، و لم يستفيدوا بجدهم الهدى ، و لم يبلغوا درجة الحقائق ، و لم يتجاوزوا عن منزلة

المحسوسات والموهومات . فأخذوا الكلام محسوساً . فهم الذين جمعوا بين الاسرائيليات والجاهليات و أنواع الخرافات والأخبار الموضوعات ؛ كما يظهر من مصنفاتهم في العلو والسنة والتوحيد والنحل . أين في الصحاح والسنن : ينزل بذاته ، و يستوي على العرش استواء استقرارٍ أو جلوس ، و يتحرك و يتكلم بصوت " ؟ فلو وقفوا ؛ حيث وقف الكتاب والسنة والبرهان العقلي و أبوا الخوض في الصفات ، بعقولهم الضئيلة ؛ لكانوا على الهدى لكنهم حادوا و زادوا ـ قاتلهم الله ـ ما أوقحهم و أشنع إفكهم على أهل الحق ، و كم من مصاب في عقله و دينه يتكلم في هذه الأبحاث بدون علمٍ و لا فهم ـ نسأل الله المعافاة ـ

مذهب الحنابلة الحشوية من قدم النظم المؤلف المرتب الأجزاء وإنه بديهي الاستحالة

((من قدم النظم المؤلف المرتب الأجزاء)) : و قد سبق أقوال ابن تيمية و ابن قيم . قال ابن تيمية : و ليس في الحجج العقلية و النقلية ما يدل على حدوث نفس حروف القرآن ، و قال : استدلوا على حدوث نفس حروف القرآن بمادل على حدوث أفعال العباد و ما تولد عنها ، و هذا من أقبح الغلط ، و قال : و التلاوة في نفسها اللتي هي حروف القرآن و ألفاظه غير مخلوقة ـ

.... فإنه بديهي الاستحالة للقطع بأنه لا يمكن التلفظ بـ " السين" من بسم الله إلا بعد التلفظ بـ " الباء " ، بل المعنى أن اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب الأجزاء في نفسه كالقائم بنفس الحافظ من غير ترتب الأجزاء و تقدم البعض على البعض . ...

((فإنه بديهي الاستحالة)) : قال شارح " أم البراهين " السنوسي قدس سره : إذ الكلام الذي يكون بالحروف والأصوات و لو بلغ غاية البلاغة والفصاحة و كان كمالاً بالنسبة إلى الحوادث الناقصة فهو بالنسبة إلى مقام الألوهية الأعلى نقيصة عظيمة ؛ إذ فيه رذيلتان : إحداهما : رذيلة العدم الذي يجب للحروف والأصوات سابقا و لاحقا ، و يستلزم حدوث من اتصف به ، و ايُّ نقيصة أعظم من نقيصة الحدوث و الملازمة ربقة الافتقار على الدوام ، والثانية : رذيلة البكم الذي هو لازم للحروف والأصوات ؛ لأنه لمّا استحال اجتماع حرفين في آن واحد فضلا عن الكلمتين فضلا عن الكلامين تبكم المتكلم بالحرف والصوت ، و احتبس عن أن يدل على معلومات له في آن واحد بصفة الكلام المركب من الحروف والأصوات ، فلوكان كلام مولانا تعالى بالحروف والأصوات لزم زيادة على رذيلة الحدوث اتصافه سبحانه و تعالى عن ذلك بالحبسة ، فقد ظهر لك بهذا أن الكلام الذي يكون بالحروف والأصوات و ما في معناه من كلامنا النفسي ملازمان لمعنى البكم فيستحيل اتصافه سبحانه بمثلهما .

الدليل على بداهة الاستحالة

((للقطع بأنه لايمكن التلفظ بالسين من بسم الله إلابعد التلفظ بالباء)) : و هذا أظهر من الشمس في نصف النهار ؛ بل الحشوية الجهلة يقولون : إن حركة

شفتيه أو صوته أو كتابته بيده في الورقة هو عين كلام الله القائم بذاته العلية ، و في " شعب الإيمان " للحليمي : و من زعم أن حركة شفتيه أو صوته أو كتابته بيده في الورقة هو عين كلام الله القائم بذاته فقد زعم أن صفة الله قد حلت بذاته و مست جوارحه و سكنت قلبه ، و أيُّ فرق بين من يقول هذا ، و بين من يزعم من النصارى : إن الكلمة اتحدت بعيسى بن مريم ، و الحق أن اعتقاد الصوت و الحرف في كلام الله سبحانه خطر جداً ، و ذلك نصيب الحشوية من العقل والدين و هل يعد من علماء الإسلام ؛ بل من عامة المسلمين من يروج الباطل ؟ و هو يعلم أنه باطل . و من العجب كل العجب أن ابن قيم كلما تراه يزداد تهويلا و صراخا باسم السنة في " النونية " و " الصواعق " و " شفاء العليل " يجب أن تعلم أنه في تلك الحالة متلبس بجريمة خداع خبيث و أنه في تلك الحالة نفسها في صدد تلبيس ، و إنما تلك التهويلات منه لتحذير العقول عن الانتباه مما يريد أن يدسه في غضون كلامه من البدعة المخزية كما يظهر من مطالعة " النونية " بتبصر و يقظة ، و إنما اختاره طريق النظم في "النونية" ليسهل عليه أن يهيم في كل وادٍ ـ و الله تعالى ينتقم منه يوم التناد ـ بل بمعنى : يعني لم يرد هذا المحقق قدم النظم بهذا المعنى .

مراد هذا المحقق من قدم النظم

((بل المعنى أن اللفظ القائم بالنفس)) : يعني بذات الباري سبحانه . ((ليس مرتب الأجزاء في نفسه)) : كما قالت الحشوية بل القائم بنفسه سبحانه لا ترتيب فيه . ((كالقائم بنفس الحافظ)) : يعني كاللفظ القائم بنفس الحافظ فذلك اللفظ قائم به . ((من غير ترتب الأجزاء و تقدم البعض على البعض)) .

.... و الترتب إنما يحصل في التلفظ و القراءة لعدم مساعدة الألة ، و هذا معنى قولهم : المقروّ قديم و القراءة حادثة ، و اما القائم بذات الله تعالى فلا ترتب فيه حتى أن من سمع كلامه تعالى سمعه غير مرتب الأجزاء لعدم احتياجه إلى الألة . هذا حاصل كلامه و هو جيد لمن يتعقل لفظا بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة أو المخيلة المشروط وجود بعضها بعدم البعض و لا من الأشكال المرتبة الدالة عليه ، و نحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ إلا كون صور الحروف مخزونة مرتسمة في خياله بحيث إذا التفت إليها كانت كلاما مؤلفا من ألفاظ متخيلة أو نقوش مترتبة و إذا تلفظ كانت كلاما مسموعا ....

الأعتراض والجواب

و ما يقال : من أن الحروف والألفاظ مترتبة متعاقبة ؟ ، فجوابه : ((و الترتب إنما يحصل في تلفظ والقراءة لعدم مساعدة الألة)) : يعني و إنما يحصل الترتيب في التلفظ في الشاهد و استماعه فيه ضرورة عدم مساعدة الألة له على النطق بما في نفسه مرة واحدة ؛ إذ بضرورة العقل أن الجوارح و الألات من الحلق و اللسان و الشفة و الأسنان ، إنما وضعت للعباد ليتوصلوا بها إلى قصدهم ، و هي كلها نقص و آفات . ((و هذا)) : يعني أن الترتيب إنما يحصل في التلفظ معنى قولهم : ((المقروُّ قديم)) و هي الألفاظ القائمة بذات الله سبحانه والقراءة حادثة ، و ذلك لأن أفعال العباد و هي حركاتهم اللتى تظهر عنها التلاوة فلا خلاف بين السلف أن أفعال العباد مخلوقة ، و أما

القائم : يعني اللفظ القائم ((بذات الله تعالى فلا ترتب فيه)) : يعني اللفظ القائم بذاته العلية لا ترتيب فيه و لا تقدم و لا تأخر مثل القائم بالقوة الحافظة منا ((حتى أن من سمع كلامه)) : و لذلک إذا سمع أحد كلام الله سبحانه ((سمعه غير مرتب الأجزاء)) : فإنما يسمعه غير مرتب ((لعدم احتياجه إلى الآلة)) : يعني و أما من له الحول و القوة جل جلاله فإنما هو إذا أراد شيئا قال له : كن ، فيكون ، بدون آلة و جارحة و لا علاج و لا مزاولة ، يريد الشيء فيحدث ، قال بعض المشايخ : قال العضد : إنه بحروف و أصوات قديمة يلزم عليه ، كما قال المتأخرون: إن كلامه تعالى فيه التقدم والتأخر ، لكن أجيب عن ذالک بأن حروفنا جاءها التقدم و التاخر من اختلاف المخارج، و من تنزه عن ذلک تنزه كلامه عن ذلک ، و هذا الكلام إنما سرى للعضد من الحشوية فلا يعول عليه ، و قال جماعة ـ نسبوا أنفسهم إلى الحنابلة ـ يعني الحشوية : إنه بحروف و أصوات : لكن إن نسبت إليه تعالى كانت قديمة و إن نسبت إلى الحوادث كانت حادثة ، و لا يخفي بطلان هذا الكلام ، هذا كلامه بحروفه ، فافهم .

مبنى مذهب هذا المحقق

((هذا حاصل كلامه)) : يعني بعض المحققين ((و هو جيد)) : و إليه ذهب من فحول أهل الكلام البحر الذخار الشهرستاني في نهاية الأقدام ، و اختاره السيد الشريف في "شرح المواقف ". قال : و لا شبهة في أنه أقرب إلى الأحكام الظاهرة المنسوبة إلى قواعد الملة ((لمن يتعقل لفظاً قائما بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة أو المخيلة المشروط وجود بعضها بعدم البعض و لا من الأشكال)) : يعني غير مؤلف من الأشكال ((المرتبة الدالة عليه)) : يعني على اللفظ القائم بالنفس ، والمعنى : أن هذا الكلام إنما

يستقيم إذا تصورنا تصوراً صحيحاً لفظا قائما بالنفس غير مرتب الأجزاء و لا مؤلف من حروف منطوقة أو مخيلة أو منقوشة ((و نحن لا نتعقل)) : رد من الشارح البارع على هذا المذهب ، ولم يرض به .

الرد على هذا المذهب

((من قيام الكلام بنفس الحافظ إلا كون صور الحروف مخزونة ، مرتسمة في خياله)) : يعني في خيال الحافظ ((بحيث إذا التفت إليها كانت كلاما مؤلفا من ألفاظ متخيلة أو نقوش مترتبة و إذا تلفظ كانت كلاما مسموعا)) : و حاصله : إن ما ذهب إليه هذا المحقق من كون النظم قائما بذاته سبحانه غير مرتب الأجزاء و لا مؤلف من حروف متعاقبة لا نتعقله : لأنه قاسه على الشاهد . و نحن لا نتعقله في الشاهد إلا على الوجه الذي ذكرناه ، فإن المرتسم في خزانة الحافظ إنما يكون غير مرتب ما دام ذاهلا عنه، فإذا ما التفت إليه وجده كلاما مؤلفا من ألفاظ مرتبة : كما يشهد به المنصف ، والله سبحانه يستحيل عليه الذهول ، فوجب أن الكلام القائم به مرتبا ، هذا نهاية الكلام في مسئلة الكلام والحمد لله الميسر لكل مرام .

البحث في بيان صفة التكوين

صفة التكوين والدليل عليه

أقول قبل الشروع في إقامة البرهان على المطلوب : اختلفوا في أن تكوّن الأشياء هل يتعلق بقوله سبحانه : كن ، أم لا ؟ ذهب الإمام علم الهدى أبو منصور الماتريدي و من تابعه إلى أن وجود الأشياء ليس متعلقا بـ "كن" ، بل وجود ما متعلق بتكوينها و"كُن" مجاز عن سرعة الإيجاد . و ذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري و من تابعه إلى أن وجود الأشياء متعلق بكلامه القديم الأزلي،

و هذه الكلمة دالة عليه . احتج مشايخ الحنفية الماتريدية بأنه لو كان كلمة "كن" خطابا حقيقة ؛ فإما أن يكون خطابا للمعدوم ، أو خطابا للموجود بعد ما وجد لا جائز أن يكون خطابا للمعدوم ؛ لأنه لا شيء فكيف يخاطب ، و لا أن يكون خطابا للموجود ؛ لأنه قد كان ، فكيف يقال له : "كن" ، فوجب حمله على ما ذهب إليه مشايخ الحنفية الماتريدية . و احتج مشايخ الأشاعرة بقوله سبحانه : ﴿ إنما أمرنا لشئ إذا أردناه أن نقول له كن فيكون ﴾ حيث دلت الآية الكريمة ظاهرا ، على أن وجود الأشياء بأمر "كن"، فثبت القول بموجبها من غير اشتغال بتأويلها . أقول بعد تمهيد تلك المقدمات و تقريب المطلوب إلى أفهام ذوي الأفهام : اختلفوا في أن صفات الأفعال و المراد صفات تدل على تأثير: كالتخليق والترزيق والإحياء والإماتة والتكوين ؛ هل هي قديمة أو حادثة . ذهب مشايخ الحنفية إلى إثبات تلك الصفات . و أنها قديمة بالذات مثل سائر الصفات الذاتية العلية . و ذهب مشايخ الأشاعرة إلى أن صفات الأفعال التي يسميها الماتريديون من الحنفية بالتكوين على فصولها كلها حادثة . و لما أطبق الحنفية على إثبات مغائرته للقدرة ، و على إثبات أزليته ، و على كونه غير المكون ، أشار الإمام النسفي إلى الأول بقوله : والتكوين ، و إلى الثاني بقوله : أزلية ، و إلى الثالث بقوله : و هو غير المكون .

.... والتكوين و هو المعنى الذى يعبر عنه بالفعل و الخلق و التخليق والايجاد و الأحداث و الاختراع و نحو ذلک ، و يفسر باخراج المعدوم من العدم الى الوجود صفة لله لإطباق العقل و النقل على أنه خالق للعالم مكون له ، و امتناع اطلاق الاسم المشتق على الشيء من غير أن يكون مأخذ الاشتقاق وصفا له قائما به ....

معنى التكوين

فقال : ((و التكوين)) : قال الشارح قدس سره : ((و هو المعنى الذي يعبر عنه بالفعل والخلق والتخليق والإيجاد والإحداث والاختراع)) : و هذه الألفاظ تشترک في معنى و تتباين بمعانٍ ، والمشترک فيه كون الشيء موجودا من العدم ما لم يكن موجودا ، و التباين بمعان ، فإن ما صدر من الباري سبحانه " أثر " ، فإصداره من حيث صدر عنه سبحانه و أقام به مبدأه" فعل " ، و من حيث أنه تأثير في الغير" خلق و تخليق "، و بما أنه إعطاء لوجوده " ايجاد " ، و من حيث أنه إخراج له من العدم إلى الوجود بعد عدمه " إحداث " ، و من حيث أنه لم يسبق له مثال قبله " اختراع " ، و بما أنه جعل لا عن مادة " إبداع " ((و نحو ذلک)) : كالإبداع والإبقاء والإفناء و غيرها ، و يفسر بإخراج المعدوم من العدم إلى الوجود : يعني لا من حيث هو معدوم و إلا امتنع الخروج ((صفة لله)) :

احتجاج مشائخ الحنفية بأوجه

و احتج مشايخ الحنفية يعني لما ادعیٰ الحنفية أن الصفات الراجعة إلى التكوين قديمة زائدة على الصفات المتقدمة ، ذكروا أوجها من الاستدلال :

الوجه الأول

منها : و هو عمدتهم في إثبات هذا المدّعى ((لإطباق العقل)) : من العقلاء . ((و النقل)) : من الأنبياء : بأنه أجمع الإجماع ((على أنه خالق للعالم مكون له)) : يعني أنه سبحانه موجد للكائنات و منشئها و مكون لها . ((و امتناع إطلاق الاسم المشتق على الشيء من غير أن يكون مأخذ الاشتقاق وصفا قائما به)) :ضرورة استحالة وجود الأثر بدون الصفة اللتي بها يحصل الاثر . و أجاب عنه أبوعذبة في" الروضة البهية " وابن أبي الشريف في " شرح المسايرة " بأن استحالة وجود الأثر بدون الصفة إنما تكون في الصفات الحقيقية مثل العلم والقدرة والإرادة و غيرها . و لا نسلم أن التأثير والإيجاد من هذا القبيل ؛ بل هو معنى يعقل من إضافة المؤثر إلى الأثر . فلا يكون إلا فيما لا يزال و لا يفتقر إلا إلى صفة القدرة والإرادة لا إلى صفة زائدة عليهما .

الوجه الثاني

و منها : أن القدرة تتعلق بإيجاد الممكن أو عدمه على السواء فلا بد من صفة أخرى يكون بها إيجاده .

الوجه الثالث

و منها : أنه اشتمل نص الكتاب بأنه على كل شيء قدير . و أنه خالق كل شيء مع أن المقدورات ليست موجودة في الأزل . كما أن المخلوقات ليست موجودة فيه . فتجويز التوصيف بأحدهما و إنكار التوصيف بالآخر تحكم قطعا .

احتجاج مشائخ الأشاعرة والرد عليه

و احتج مشايخ الأشاعرة . قال الحنفية : التكوين صفة قديمة أزلية

والمكون حادث ، قال الإمام في " أربعينه ": و محصله : القول بأن التكوين قديم أو محدث يستدعي تصور ماهيته ، فإن كان المراد به نفس مؤثرية القدرة في المقدور فهي صفة نسبية لا توجد إلا مع المنتسبين فيلزم من حدوث المكون حدوث التكوين . و إن كان المراد به صفة مؤثرة في وجود الأثر فهي عين القدرة ، أقول : و ردّ كلا الوجهين ظاهر . أماالأول فجوابه : فإن مشايخنا الحنفية لم يقصدوا بالتكوين ما يكون صفة نسبية تعقل مع المنتسبين ؛ بل أرادوا به أن مبدأ التكوين صفة قديمة أزلية مثل سائر الصفات الذاتية العلية ، و أما الثاني فجوابه : أن القدرة لو كانت مؤثرة في وجود الأثر لكان جميع المقدورات أثرا لها فيكون موجودا ، و هو باطل كما لا يخفى ، قال القاضي البيضاوي في " إشاراته" و"طوالعه ": قال الحنفية : متعلق القدرة قد لا يوجد أصلا بخلاف متعلق التكوين ، والقدرة مؤثرة في إمكان الشيء ، والتكوين في وجوده ، أقول : إن الإمكان بالذات ، و لا تأثير للقدرة في كون المقدور ممكنا في نفسه ؛ لأن بالذات لا يكون بالغير فلم يبق إلا أن يكون تأثير القدرة في وجود المقدور تأثيرا على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب ، فلو أثبتنا صفة أخرى لله سبحانه مؤثرة في وجود المقدور لكان تأثيرها في المقدور إن كان على سبيل الصحة كان عين القدرة ؛ فيلزم اجتماع المثلين ، و يلزم اجتماع صفتين مستقلتين بالتأثير على المقدور الواحد ، و إن كان على سبيل الوجوب استحال أن لا يوجد ذلک المقدور من الله سبحانه فيكون الله سبحانه موجبا بالذات فاعلا بالاختيار و هو باطل باتفاق ، فالقدرة تنافي هذه الصحة ، فان الموجب بالذات لا يكون قادرا مختارا ، و الجواب عن الأول : لا يلزم من إثبات التكوين جمع المثلين ؛ لأن متعلق القدرة غير متعلق التكوين ، إن القدرة متعلقة بصحة وجود المقدور ، والتكوين بوجود المقدور و مؤثر فيه، و نسبته إلى الفعل الحادث مثل نسبة الإرادة إلى المراد والقدرة والعلم ، لا

يقتضيان كون المقدور والمعلوم موجودين بهما ، والتكوين يقتضيه . و الجواب عن الثاني : ، إن كانت تلك الصفة مؤثرة على سبيل الوجوب كان الله سبحانه موجبا ، ليس بشيء ؛ لأن ذلک الوجوب لا حق لا سابق ، يعني إذا أراد الله سبحانه خلق الشيء من مقدوراته كان حصول ذلک الشيء واجبا لا بمعنى انه كان واجبا قبل ان يخلقه .

و تحقيقه : أن تعلق مبدأ التكوين ليس إلا على سبيل الجواز ، و اختياره سبحانه بمعنى أنه سبحانه متى شاء خلق و متى شاء لم يخلق ، و تأثيره على سبيل الوجوب بمعنى أنه متى تعلق بوجود شيء وجب وجوده و إلا لجاز تخلفه عن الوجود ، فيوجب العجز غاية ما في الباب ما ادعى الحنفية : إن القدرة مؤثرة في إمكان الشيء فهو خطا ، ؛ بل الصواب أن القدرة متعقلة بصحة وجود المقدور ، و التكوين متعلقة بوجود المقدور .

.... أزلية بوجوه : الأول : أنه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى لما مر ، الثاني : أنه وصف ذاته في كلامه الأزلي بأنه الخالق ، فلو لم يكن في الأزل خالقا لزم الكذب أو العدول إلى المجاز، أي الخالق فيما يستقبل أو القادر على الخلق من غير تعذر الحقيقة ، على أنه لو جاز إطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق لجاز إطلاق كل ما يقدر هو عليه من الأعراض عليه ، الثالث : أنه لو كان حادثا فإما بتكوين أخر فيلزم التسلسل و هو محال و يلزم منه استحالة تكون العالم ....

التكوين صفة أزلية بوجوه

((أزلية)) : يعني التكوين المعبر عنه بالتخليق والايجاد والفعل والإحداث و نحو ذلک صفة نفسية قديمة قائمة بذاته ((بوجوه)) :يعني استدلوا على قدمها بأمور :

الوجه الأول

((الأول)): يعني أولها ، ((أنه يمتنع قيام الحوادث بذاته)) : يعني لا بد أن تكون صفة التكوين أزلية لامتناع قيام الحوادث بذاته ((لما مر)) في الرد على الكرامية أخبث الطوائف .

الوجه الثاني

((الثاني)) : يعني و ثانيها ـ ((أنه وصف ذاته)) : يعني في الأزل ـ ((في

كلامه الأزلي بأنه خالق)) قال الله سبحانه : ﴿ خالق كل شيء ﴾ ، ((فلو لم يكن في الأزل خالقا)) : رد القولين من قبل الحنفية ((لزم الكذب)) : و هو ممتنع بأنه نقص فيه سبحانه ، و هو محال ، و بأنه لو جاز لكان كذبه قديما لعدم قيام الحادث به ، فامتنع عليه الصدق لأن وجود الضد يرفع ضده ، و من المتقرر " ما ثبت قدمه امتنع عدمه " ، فامتنع عدم الكذب ، و يلزم منه امتناع وجود الصدق و هو محال باتفاق الناس ، ((أو العدول إلى المجاز)) : إن لم يجر الخالق على حقيقته و ماهيته ((الخالق فيما يستقبل)) : هذا مجاز أول . ((أو القادر على الخلق)) : هذا مجاز ثان ، و هذا تأويل الكرامية قال في " الكفاية ": و ليس يصح تأويل الكرامية أن الله تعالى يسمى في الأزل خالقا بمعنى الخالقية ، و معنى الخالقية قدرته على الخلق . ((من غير تعذر الحقيقة)) : يعني لزم العدول إلى المجاز من غير تعذر الحقيقة ، و ههنا لم يتعذر الحقيقة . ((على)) : علاوة على الدليل لاستلزامه محالا ضروريا ((أنه لوجاز إطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق ، لجاز إطلاق كل ما يقدر هو عليه من الأعراض)) : يعني العدول إلى المجاز مع تيسر الحقيقة يستلزم إطلاق كل صفة مشتقة يقدر على مأخذ الاشتقاق مثل الأسود والأبيض بمعنى القادر على السواد والبياض ، و ذلک لم يقل به عاقل فضلا عن فاضل .

الوجه الثالث

((الثالث)) : يعني ثالثها ((أنه)) : يعني أن التكوين ((لو كان حادثا فإما بتكوين آخر)) : يعني أن يكون حدوثه بتكوين آخر ((فيلزم التسلسل)) : في التكوينات ، و هي أمور واقعية عند الحنفية ، ((و هو محال)) بالبراهين العقلية القاطعة ((و يلزم منه استحالة تكون العالم)) : لأن تكون المصنوعات يستلزم التسلسل ، لأن وجودها صار موقوفا على تكوينات غير متناهية و وجودها محال ، و من المتقرر أن ما يستلزم للمحال فهو محال ، و ما قيل : من أن تكوين التكوين عين التكوين بمعنى أنه ليس أمرا آخر زائدا عليه في الخارج ، ظاهر البطلان .

.... مع أنه مشاهد . و أما بدونه فيستغني الحادث عن الحدث و الأحداث و فيه تعطيل الصانع . الرابع : أنه لو حدث لحدث إما في ذاته فيصير محلا للحوادث أو في غيره كما ذهب إليه أبو الهذيل من أن تكوين كل جسم قائم به فيكون كل جسم خالقا و مكونا لنفسه ، و لا خفاء في استحالته . و مبنى هذه الأدلة على أن تكوين صفة حقيقة كالعلم و القدرة ، و المحققون من المتكلمين على أنه من الإضافات و الاعتبارات العقلية مثل كون الصانع تعالى و تقدس قبل كل شيء و معه و بعده و مذكورا بألسنتنا و معبودا لنا و مميتا و محييا و نحو ذلك. و الحاصل في الأزل هو مبدء التخليق و الترزيق والإماته و الإحياء و غير ذلك و لا دليل على كونه صفة أخرى سوى القدرة و الارادة ، فإن القدرة و إن كانت نسبتها إلى وجود المكوّن و عدمه على السواء لكن مع انضمام الإرادة يتخصص أحد الجانبين . و لما استدل القائلون بحدوث التكوين بأنه لا يتصور بدون المكون كالضرب بدون المضروب ، فلو كان قديما لزم قدم المكونات و هو محال أشار إلى الجواب بقوله : و هو أي التكوين تكوينه للعالم و لكل جزء من أجزائه لا في الأزل بل لوقت وجوده على حسب علمه و إرادته ، فالتكوين باق أزلا و أبدا ، والمكون حادث بحدوث التعلق كما في العلم و القدرة و غيرهما من

الصفات القديمة التى لا يلزم من قدمها قدم متعلقاتها لكون تعلقاتها حادثة ....

((مع أنه مشاهد)) : محسوس بين العينين ، ((و إما بدونه)) : يعني أن يكون حدوثه بدون تكوين آخر ((فيستغني الحادث)) : يعني التكوين الأول ((عن المحدث)) و هو القادر والفاعل المختار عند أهل الحق و عند أهل العقل ((والإحداث)) : يعني الخروج من العدم إلى الوجود ((و فيه تعطيل الصانع)) : إذ بضرورة العقل إذا جاز حدوث حادث واحد بدون التكوين جاز حدوث جميع الحادثات ؛ إذ لا قائل بالفصل و فيه تعطيل لا يخفي .

الوجه الرابع

((الرابع)) : يعني رابعها ((أنه لو حدث لحدث)) : يعني أن التكوين لو حدث فحدوثه لا يخلو ((إما في ذاته)) : يعني في ذات الباري سبحانه ، فيصير ((محلا للحوادث)) : و قد أبطلناه بمرّات ((أو في غيره)) : في غير ذات الباري سبحانه ((كما ذهب إليه أبو الهذيل)) : قائد الطائفة الهذيلية حمد ان بن أبي الهذيل العلاف شيخ المعتزلة و مقرر الطريقة ، أخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل عن واصل بن عطاء ((من أن تكوين كل جسم قائم به فيكون كل جسم خالقا و مكوناً لنفسه)) : لأن الخالق من قام به الخلق والمكون من قام به التكوين ؛ على أن هذا الكلام لا يجري في الأعراض ، و ذلك لأن قيام الشيء بالعرض ممنوع ((و لا خفاء في استحالته)) : يعني واستحالته ظاهرة .

الوجه الخامس

و منها : أن التكوين صفة مدح ، فلو لم يكن خالقاً قبل أن يخلق

لاكتسب بوجودهم صفة مدح مستكملاً بغيره ، و يتعالى الله عن ذلك ، و لبعض الناس على هذه الوجوه أسئلة سوفسطائية ، فتأمل و لا تغفل .

الرد على هذه الأدلة القاطعة

لما اشتهر بين الأشاعرة أن إثبات التكوين صفة قديمة قول محدث أحدثه أبو منصور و غيره ، متأخروا الحنفية ، و لا يذهب إليه قد مائهم من العراقيين و غيرهم ، و ليس في كلام المتقدمين منهم ذلك ، و كان الشارح قدس سره أشعري الأصول و حنفي الفروع ، فقال في الرد على هذه الأدلة القاطعة : ((و مبنى هذه الأدلة على أن التكوين صفة حقيقية)) : ثابتة للباري سبحانه لا بالقياس إلى الغير ((كالعلم والقدرة)) : يعني مبنى هذه الأدلة الدالة على أن التكوين صفة قديمة أزلية حقيقية قائمة بذات الله سبحانه على ما ذهب إليه مشايخ الحنفية ، وأما إذاكان التكوين عبارة عن الإضافات والاعتبارات على ما ذهب إليه مشايخ الأشاعرة ؛ فلا نسلم هذه الأدلة ، لأنه حينئذٍ لا وجود له في الواقع في الخارج ، بل هو اعتبار عقلي و معنى يعقل من إضافة المؤثر إلى الأثر ، فلا يحتاج إلى هذه الأدلة ، و على فرض وجوده الغيرالخاتم بذات الله سبحانه فلا يكون صفة له سبحانه .

مذهب المحققين من المتكلمين من مشائخ الأشاعرة أن التكوين من الاضافات والاعتبارات العقلية وأنه عين القدرة والارادة

((والمحققون من المتكلمين)) : من مشايخ الأشاعرة ((على أنه من الإضافات والاعتبارات العقلية)) : و معنى الاعتبار في عرف العقل : النظر في بعض الأشياء ليدرك به شيء أخر من جنسه ((مثل كون الصانع تعالى قبل كل شيء و معه و بعده)) : و من المعلوم أن اتصاف الله سبحانه بهذه الأشياء

بالنظر إلى شيء آخر ((و مذكوراً بألسنتنا و معبوداً لنا و مميتاً و محيياً و نحو ذلك)) : من الإضافات والتكوينات الخاصة : ((والحاصل في الأزل هو مبدء التخليق)) : و هو قدرته سبحانه عند مشايخ الأشاعرة : ((والترزيق والإماتة والإحياء و غير ذلك)) : من الإعزاز والإذلال والإبقاء والإفناء يعني إن الثابت له والقائم بذاته العلي في درجة الأزل منشأ هذه الأشياء و مبدأها و هو القدرة من حيث تضمنها لصلوح التأثير . ((و لا دليل على كونه)) : يعني التكوين ((صفة أخرى سوى القدرة والإرادة)) : يعني التكوين عين القدرة والأرادة .

الرد على مذهب المحققين وأن التكوين ليس عين القدرة و الإرادة ولا مجموعهما بل غيرهما

و أنت خبير أن ما يكون وصفا له سبحانه في إيجاد المكونات مبدء التكوين ، فهو صفة مؤثرة في وجودالأثر والقدرة صفة له بمعنى صحة صدور الأثر و هو أخص مطلقاً من القدرة متساوية النسبة إلى جميع المقدورات ، و مبدء التكوين خاصة بما يدخل منها في الوجود والقدرة . والقدرة لا تقتضي أن يكون المقدور موجوداً . و مبدء التكوين يقتضيه ، فبعد هذه المقدمات إذا راجعت إلى وجدانك و انصافك علمت بأول توجه العقل أن التكوين ليس عين القدرة و لا عين الإرادة و لا مجموعهما . فافهم . و لا تكن من الغافلين . بل كن من العاقلين .

الاعتراض والجواب

و لما كان لقائل أن يقول : إن القدرة متساوية إلى وجود المقدرات و عدمها : فكيف تكون مبدء الإيجاد والإحداث، دفعه بقوله :

((فإن القدرة و إن كانت نسبتها إلى وجود المكوّن و عدمه على السواء لكن مع انضمام الإرادة يتخصص أحدالجانبين)) : من الوجود والعدم .

استدلال مشائخ الأشاعرة القائلين بحدوث التكوين

و لمّا استدل القائلون يعني مشايخ الأشاعرة ((بحدوث التكوين بأنه)) يعني التكوين ((لايتصور بدون المكون)) : بناءًا على أن التكوين إضافة ، إذ هي التي يستحيل وجودها بدون المضاف ((كالضرب بدون المضروب)) : يعني كالضرب يستحيل وجوده بدون المضروب ، و حاصله : لا وجود لتكوين بدون المكون ؛ كما لا وجود للضرب بدون المضروب ، ((فلوكان)) : يعني التكوين ، ((قديما لزم قدم المكونات)) : يعني أن التكوين لوكان أزليا لزم أزلية المكونات ، ((و هو محال)) : ضرورة امتناع التأثير بالفعل بدون الأثر.

الاشارة إلى الجواب

أشار إلى الجواب بقوله : ((وهو أي التكوين تكوينه)) : يعني تخليق الباري سبحانه ((للعالم)) : يعني أن التكوين المعبر عنه بالتخليق والإيجاد والإحداث والفعل و نحو ذلک صفة ذاتية نفسية قديمة أزلية ، يكوّن الله سبحانه بها الأشياء في وقت وجودها ، ((و لكل جزئ من أجزائه لا في الأزل ؛ بل لوقت وجوده على حسب علمه و إرادته)) : يعني إن أجاد الله سبحانه لكل جزء من أجزاء العالم إنما هو في الوقت المقدر لابتداء وجود ذلک الجزء في علمه سبحانه على الوجه المخصوص الذي تعلقت به الارادة ، ((فالتكوين باق)) : بنفسه و ذاته ((أزلا و أبدا والمكون حادث بحدوث التعلق)) : فالتكوين قديم والمكون و تعلقه بالمكون حادث ((كمافي العلم والقدرة و غيرهما من الصفات القديمة)) : كالسمع والبصر والإرادة ((اللتى لا يلزم من قدمها)) : يعني من قدم هذه الصفات ((قدم متعلقاتها)) : يعني من

المعلومات الحادثة و المقدورات و المبصرات و المسموعات و غيرها ((لكون تعلقاتها)) : يعني تعلقات هذه الصفات القديمة ((حادثة)) : فتعلق وجود كل شيء وقت وجوده بتخليقه و تكوينه القديم .

مراد المشائخ الحنفية بالتكوين

و قد سبق منا انفاً أن مشايخنا الحنفية لم يقصدوا بالتكوين ما تكون صفة إضافية نسبية مثل الضرب : حتى يلزم من حدوث المكون حدوث التكوين : بل أرادوا به أن مبدء التكوين صفة أزلية قديمة ، في " التأويلات " لإمامنا علم الهدى أبي منصور الماتريدي : إذا أطلق الوصف لله سبحانه بما يوصف به من الفعل والعلم و نحوه يلزم الوصف به في الأزل ، فيوصف به لمعنى قائم به بذاته قبل وجود الخلق ، و في " تعديل العلوم " للصدر العلامة : صفات الأفعال ليست نفس الأفعال ، بل منشأها ، فالصفات قديمة والأفعال حادثة ، و في " تبصرة الأدلة " لأبي المعين النسفي : إن الخالق وصف له إجماعا ، فلا بد من وجود معنى يكون به خالقا ، و يتصف كسائر الصفات القدسية . فبعد هذه العبارات اندفع إشكالات أوردت مشايخ الأشاعرة . و عدت من الصعاب .

اشكال الامام الفخر

منها : ما قال الإمام الفخر : إن عنيتم به نفس المؤثرية فهو صفة نسبة ، والنسبة لا توجد إلا بعد المنتسبين ، فيلزم من حدوث المكون حدوث التكوين، و إن عنيتم به صفة مؤثرة في صحة وجود الأثر ، فهي عين القدرة .

اشكال القاضي العضد والقاضي البيضاوي

و منها : ما قال القاضي العضد في " المواقف ". والقاضي البيضاوي

في "الإشارات والطوالع": إن القدرة لا تاثير لها في كون المقدور في نفسه ممكن الوجود ؛ لأن إمكان الممكن بالذات و ما يكون بالذات لا يكون بالغير ؛ بل القدرة صفة مؤثرة في وجود المقدور ، والتكوين : هو تعلق القدرة بالمقدور حال إرادة إيجاده سبحانه و هو حادث .

اشكال صاحب المقاصد

و منها : ما قال صاحب" المقاصد ": إنه لا يعقل من التكوين إلا الإحداث و إخراج المعدوم إلى الوجود و لا خفاء في أنه إضافة يعتبرها العقل من نسبة المؤثر إلى الأثر فلايكون موجوداً عينياً ثابتاً في الأزل .

الخلاصة

و التلخيص : أن مبدء الإيجاد إنما هو صفة القدرة و الإرادة عند مشايخ الأشاعرة ، و لا تحقق لصفة نفسية هي التكوين عندهم ، و مبدء الإيجاد عند مشايخ الحنفية محققي الماتريدية هي صفة التكوين الأزلية و الإرادة ، و الفرق دقيق ، فافهم .

.... و هذا تحقيق ما يقال : إن وجود العالم إن لم يتعلق بذات الله تعالى و صفة من صفاته لزم تعطيل الصانع و استغناء الحوادث عن الموجد ، و هو محال ، و إن تعلق فإما أن يستلزم ذلک قدم مايتعلق وجوده به يلزم قدم العالم و هو باطل أولا فليكن التكوين أيضا قديما مع حدوث المكون المتعلق به ، و ما يقال من أن القول بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوثه ؛ إذ القديم ما لا يتعلق وجوده بالغير و الحادث ما يتعلق به ففيه نظر، لأن هذا معنى القديم والحادث بالذات على ما تقول به الفلاسفة . و أما عند المتكلمين فالحادث ما لوجوده بداية أي يكون مسبوقا بالعدم و القديم بخلافه ، و مجرد تعلق وجوده بالغير لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى لجواز أن يكون محتاجا إلى الغير صادرا عنه دائما بدوامه كما ذهب إليه الفلاسفة فيما ادعوا قدمه من الممكنات كالهيولى مثلا ....

تقرير المصنف تحقيق قول الشيخ حافظ الدين صاحب العمدة

((و هذا)) : الذي قرره المصنف رحمه الله في قدم التكوين مع حدوث المكونات ((تحقيق ما يقال)) : القائل (١)□ الشيخ حافظ الدين صاحب " العمدة " ((إن وجود العالم إن لم يتعلق بذات الله تعالى وصفة من صفاته لزم تعطيل الصانع)) : يعني نقول لهم : هل تعلق وجود العالم بذاته أو بصفة من صفاته أم لا ؟ ، فإن قالوا لا ؛ فقد عطلوه ((واستغناء الحوادث عن الموجد)) : هذه المقدمة أوردها الشارح من قبل نفسه ((و هو محال)) : إذ لا معنى لكونه سبحانه صانعا للعالم إلا تعلقه به أو

(١) و صاحب البداية و صاحب الأصول الصابوني

بصفة من صفاته و لا طريق إلى العلم بوجوده بالدليل إلا ذلك ((و إن تعلق)) : و إن قالوا : نعم ، تعلق وجود العالم بذاته أو بصفة من صفاته . ((فإما أن يستلزم ذلك قدم يتعلق وجوده به فيلزم قدم العالم و هو باطل)) : لأنه ثبت بالبرهان أن العالم بجميع أجزائه حادث ((أولا)) : يعني قلنا : هل يقتضي ذلك أزلية العالم أم لا ، فإن قالوا: نعم : فقد كفروا ، و إن قالوا : لا ؛ بطلت شبهتهم . ((فليكن التكوين أيضاً)): مثل ذات الباري سبحانه ((قديما مع حدوث المكون المتعلق به)) : يعني بالتكوين .

الشبهة من الشيخ حافظ الدين

((و ما يقال)) : القائل الشيخ حافظ الدين إشارة إلى دفع شبهتهم في حدوث التكوين ، و هو أن يقال: إن قدم التكوين يقتضي قدم المكون ((من أن القول بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوثه إذ القديم ما لا يتعلق وجوده بالغير ، والحادث ما يتعلق به)) : يعني ما يتعلق تكونه بالتكوين حادث ضرورة أن المحدث ما يتعلق وجوده بغيره ، والقديم ما لا يتعلق وجوده بغيره . والعجب كل العجب ! أن قوماً يدّعون البراعة في التوحيد والصفات ، والتبحر في معرفة الدلائل ، يزعمون أن القول بقدم التكوين يؤدي إلى القول بقدم المكونات مع علمهم أن ماتعلق وجوده بسبب من الأسباب فهو الحادث ؛ لأن القديم هو المستغني في وجوده عن غيره ، فما لم يستغن عن غيره و تعلق وجوده به كان محدثا ضرورة ، والمكون وجوده بالتكوين فكيف يكون قديماً .

دفع شبهة الشيخ حافظ الدين

((ففيه نظر لان هذا)) : يعني الذي ذكره الشيخ حافظ الدين ((معنى القديم والحادث بالذات)) : يعني من معنى القديم و الحادث ، إنما هو معنى القديم والحادث بالذات . ((على ما تقول به الفلاسفة)) : الفلاسفة قائلون بقدم العالم بالزمان و حدوثه بالذات ، فهو وإن كان لا ابتداء لوجوده عندهم إلا أنه حادث بالذات ؛ لأن وجوده متعلق بغيره و مستند إليه سبحانه بالإيجاب . و حاصله : أن هذا

الجواب لا يكون على طريق أهل السنة ؛ بل يكون على طريق الفلاسفة ؛ لأن القديم والحادث بالذات إنما يكون عند الفلاسفة ـ و أما عند أهل السنة مما سوى الله سبحانه حادث بالزمان ، أي المسبوق وجوده بالعدم ، و لا يلزم من تعلق وجود المكون بالتكوين الحدوث بهذا المعنى ؛ بل يلزم منه الحدوث الذاتي هو عبارة عن تعلق الوجود بالغير ـ ((و أما عند المتكلمين فالحادث)) : يعني الحادث بالزمان ((ما لوجوده بداية)) : قال الشارح قدس سره في تفسيره : ((أن يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه)) : يعني لا بداية لوجوده و لا يكون مسبوقا بالعدم ((و مجرد تعلق وجوده)) : يعني وجود المكون ((بالغير)) : يعني بالتكوين أو بسبب من الأسباب غيره ((لا يستلزم الحدوث)) : يعني حدوث المكون ((بهذا المعنى)) : يعني ما يكون مسبوقا بالعدم مع أن المراد بالحدوث في المكونات الحدوث بهذا المعنى: ((لجواز أن يكون محتاجا إلى الغير صادرا عنه دائما بدوامه ، كما ذهب إليه الفلاسفة فيما ادعوا قدمه من الممكنات كالهيولى مثلا)

النظر في النظر

أقول : ففي نظره نظر ، و ذلك لأن المقصود بيان أن المعروف من جهة الشريعة في صحة الإيمان والعقيدة من معاني القدم والحدوث ، هو هذا القدر سواء سماه الفلاسفة والمتكلمون أو غيرهم في اصطلاحهم بالحدوث الذاتي أو بالحدوث الزماني أو بغير ذلك ، و لا حاجة لنا إلى استلزامه المسبوقية بالعدم ؛ لأن الشرع ما كلفنا باعتقادها و لم يحكم بوجوبها ، والواضع للشرائع ليس إلا هو العزيز الجبار دون المتكلمين و غيرهم من النظار. فإن زعموا أنهم أخذوا ذلك من الشرع طولبوا بإقامة حجة شرعية بتلاوة آية أو برواية سنة ، و لم يجدوا لذلك سبيلا ، و إن كان بعضهم لبعض ظهيرا .

.... نعم ! إذا أثبتنا صدور العالم عن الصانع بالاختيار دون الإيجاب بدليل لا يتوقف على حدوث العالم ، كان القول بتعلق وجوده بتكوين الله تعالى قولا بحدوثه . و من هٰهنا يقال : إن التنصيص على كل جزء من اجزاء العالم إشارة إلى الرد على من زعم قدم بعض الأجزاء كالهيولى ؛ و إلا فهم إنما يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لا بمعنى عدم تكونه بالغير ؛ و الحاصل : إنا لا نسلم أنه لا يتصور التكوين بدون وجود المكون و أن وزانه معه وزان الضرب مع المضروب ، فإن الضرب صفة إضافية لا يتصور بدون المضافين أعنى الضارب و المضروب و التكوين صفة حقيقة ....

توجيه قول الشيخ حافظ الدين

((نعم)) توجيهه لذلک القول ((إذا أثبتنا صدور العالم عن الصانع بالاختيار)) : يعني أن القول بتعلق وجود المكون بالتكوين هو القول بالحدوث الزماني ، إذا كان صدور الكائنات عن الواجب سبحانه بالقصد والاختيار ، و إليه ذهب أهل السنة ((دون الإيجاب)) : يعني من غير قصد واختيار ، و إليه ذهب الفلاسفة ، والفاعل بالاختيار هو الذي إن شاء فعل و إن شاء ترک ، والفاعل بالإيجاب هو الذي كان صدور الفعل عنه واجبا ، و لم يكن مسبوقا بالقصد والاختيار ((بدليل لا يتوقف على حدوث العالم)) : لأن حدوث الكائنات عند الجماعة يتوقف على أن يكون الصانع سبحانه فاعلا مختارا ، فهذا التوقف على الدليل الذي يتوقف على حدوث الكائنات وجب الدور ((كان القول بتعلق وجوده)) : يعني وجود المكون ((بتكوين الله سبحانه قولا بحدوثه)) : لأن ما يصدر بالاختيار حادث ؛ إذ

بضرورة العقل أن الممكن إذا كان مفتقرا إلى موجد مختار ، وجب أن يكون حادثا زمانيا مسبوقا بالعدم : و ذلک لأنه لا يكون موجودا حال إرادة الصانع إحداثه و إيجاده . فلا محالة يكون عند الإرادة معدوما .

الرد على الفلاسفة

((و من مهنا)) : يعني و من أجل أن المراد بالحادث ما يكون مسبوقا بالعدم و مخرجا من العدم إلى الوجود ((يقال : إن التنصيص)) من الإمام النسفي ((على كل جزء من أجزاء العالم)) : مع ملاحظة قوله بوقت وجوده ((إشارة إلى الرد على من زعم قدم بعض أجزاء كالهيولى)) ، و النفوس ، و العقول ، و الصور الجسمية والنوعية و غيرها من الأشياء ((و إلا)) : يعني و إن لم يكن المقصود بالحادث هذا المعنى ((فهم)) : يعني الفلاسفة ((إنما يقولون بقدمها)) : ، يعني بقدم الهيولى و غيرها ((بمعنى عدم المسبوقية بالعدم)) يعني القدم بالزمان لا بالذات ((لا بمعنى عدم تكونه بالغير)) : يعني لا بمعنى أنه لا يحتاج إلى الغير هذا لا يقوله إنسان ، فلم يتم الرد على الفلاسفة ؛ لأن كل جزء من أجزاء الكائنات عندهم أيضًا حادث ذاتا .

حاصل الجواب في الرد على القائلين بحدوث التكوين

((والحاصل)) : يعني حاصل الجواب في الرد على القائلين بحدوث التكوين ((إنا لا نسلم أنه لا يتصور التكوين)) : يعني لا يتحقق وجود التكوين ((بدون وجود المكون)) : يعني قبله عند عدمه السابق ((وإن وزانه معه وزان الضرب مع المضروب)) : و أيضًا لا نسلم أن حال التكوين مع المكون حال الضرب مع المضروب ((فإن الضرب صفة إضافية)) : يعني ذات إضافة لا أنه نفس الإضافة : لأن الضرب اسم لِما قام بالضارب مأخوذا مع الإضافة إليه و إلى المضروب ((لا يتصور بدون المضافين)) : أعني الضارب والمضروب ((والتكوين صفة حقيقة)) : فليس صفة ذات إضافة و ليست الإضافة ملحوظة فيه أصلا و رأسا ، لأنه يقوم بذاته مع عزل اللحظ عن تعلقه بالمكون

...... هي مبدأ الإضافة التي هي إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود لا عينها ، حتى لو كانت عينها على ما وقع في عبارة المشايخ لكان القول بتحققه بدون المكون مكابرة و انكارا للضروري . فلا يندفع بما يقال من أن الضرب عرض مستحيل البقاء فلا بد لتعلقه بالمفعول و وصول الألم إليه من وجود المفعول معه : إذ لو تأخر لانعدم هو ؛ بخلاف فعل الباري تعالى فانه أزلي واجب الدوام يبقى إلى وقت وجود المفعول و هو غير المكون عندنا ؛ لأن الفعل يغاير المفعول بالضرورة كالضرب مع المضروب و الأكل مع الماكول ....

((هي مبدأ الإضافة)) :اللتي هي إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود ((لا عينها)): يعني لاعين الإضافة اللتي هي وزان الضرب ، أقول : التكوين له معنيان : أحدهما الصفة النفسية الذاتية اللتي هي مبدأ الإيجاد والإحداث والاختراع والإبداع بالفعل ، و ثانيهما التكوين بالفعل : هو عبارة عن تعلق الصفة النفسية بالمكون ، فهو نسبة بين المكون والمكون كالضرب والذي تقول محققي الماتريدية بقدمه إنما هو الصفة دون التعلق ، والذي لا بد من تحقيقه في المكون إنما هي النسبة و التعلق و التكوين بالفعل ((حتى لو كانت عينها)) : و أما على أن التكوين هو لنفس تلك الإضافة ((على ما وقع في عبارة المشايخ)) : صاحب " التبصرة " و صاحب " الإرشاد ". تسامح بعض مشايخنا في تفسيره بإخراج المعدوم من العدم إلى الوجود . ((لكان القول بتحققه بدون المكون مكابرة)) : يعني جدلا بلا غاية ((و إنكارا للضروري)) يعني بل مصادمة للبداهة ؛ لأن وجود الإضافة نفسها من غير المضافين محال ببداهة ، فتدبر. ((فلا يندفع بما يقال)) : يعني فالاعتراض وارد و لا يقوم في وجهه ما يقولونه من أن ((الضرب عرض مستحيل البقاء فلا بد لتعلقه بالمفعول و وصول الألم إليه من وجود المفعول معه ؛ إذ لو تأخر

لانعدم هو)) : لأن العرض لا يبقى زمانين عند شيخ الأشاعرة ((بخلاف فعل الباري تعالى فإنه أزلي واجب الدوام يبقى إلى وقت وجود المفعول)) : و حاصله : أن السوال وارد و لا يقوم في وجهه ما يقولونه من أن فعل الباري ليس كأفعال غيره . لا بدلها من وجود المفعول ؛ لأنها أعراض مستحيلة البقاء . و فعل الله سبحانه قديم واجب البقاء إلى وقت وجود المفعول . لأنه مكابرة و لا يخلو عن تحكم . أقول : الاختلاف و أدلة الجانبين واقعة قبل تنقيح ما هو أصل الاختلاف . فأدلة الماتريدية مبنية على أن التكوين صفة حقيقية . و أدلة الأشعرية قائمة على أنه إضافة محضة و أمر اعتباري مأخوذ من نسبة الأثر إلى المؤثر. و ليس ههنا مبدأ عيني و صفة منضمة إلى المؤثر.

التكوين غير المكون عندنا وفيه رد على مشائخ الأشاعرة

و لما قال مشايخ الأشاعرة : إن التكوين عين المكون . فقال في الرد عليهم ((و هو)) : يعني التكوين ((غير المكون عندنا)) : يعني مشايخ الحنفية .

احتجاج مشائخ الأشاعرة والجواب عنه

واحتج مشايخ الأشاعرة بقوله سبحانه : ﴿ هذا خلق الله فأروني ما ذا خلق الذين من دونه ﴾ . و بقوله : ﴿ إن في خلق السموات و الأرض و اختلاف الليل و النهار ﴾ . والجواب عنه أن إطلاق الحدث الساذج على المفعول شائع ذائع . فلا يتم التقريب .

احتجاج مشائخ الحنفية بوجوه عقلية، الوجه الأول

و احتج مشايخ الحنفية بوجوه عقلية . أحدها : ما أشار إليه بقوله : ((لأن الفعل يغاير المفعول بالضرورة)) : يعني إن التكوين فعل والفعل يغاير المفعول . قال بعض الأفاضل : و فيه نظر لأن التكوين ليس نفس الفعل بل مبدأه - أقول : و في نظره نظر. و ذلك لأن المطلوبة بالفعل ما به الفعل و هو مبدأه . و هو منفصل عن المفعول . و أيضًا قد سبق بمراتٍ عديدةٍ أن المراد به المبدأ ((كالضرب مع المضروب و الأكل مع المأكول)) .

..........و لأنه لو كان نفس لا مكون لزم أن يكون المكون مكونا مخلوقا بنفسه ضرورة أنه مكوّن بالتكوين الذي هو عينه ، فيكون قديما مستغنيا عن الصانع و هو محال ، و ان لا يكون للخالق تعلق بالعام سوى أنه اقدم منه قادر عليه مع غير صنع و تاثير فيه ضرورة تكونه بنفسه ؛ و هذا لا يوجب كونه خالقا و العالم مخلوقا ، ....

الوجه الثاني

و ثانيها : ((و لأنه لو كان)) : يعني التكوين ((نفس المكون لزم أن يكون المكون مكونا مخلوقا بنفسه)) : فنكون إذن نحن موجودين بأنفسنا ،أو بحكم الاتفاق و إذا كان وجودنا بأنفسنا ، أو بحكم الاتفاق فلا يصح وجودنا عن عدم ، و قد ثبت بالبرهان القاطع وجودنا عن عدم ((ضرورة أنه)) : يعني المكون ((مكوّن بالتكوين الذي هو عينه فيكون قديما مستغنيا عن الصانع)) : فحينئذ يكون المكون واجب الوجود لا ممكن الوجود ((وهو محال)) : و هذا محال في حق الحق ؛ لأنه يستلزم قيام التكوين الذي هو العالم به سبحانه ، و ذلک محال ؛ بل يستلزم أن يكون الباري سبحانه متصفا بالأعراض ؛ لانها عين تكوينها القائم به سبحانه ، و ذلک محال .

الوجه الثالث

و ثالثها : ((و أن لا يكون للخالق تعلق بالعالم)) : و ذلک من حيث أن تكونه إنما هو بنفسه ((سوى أنه أقدم منه)) : من حيث أنه واجب قديم ((قادر عليه)) : لا أنه خالق له بالفعل ، ((مع غير صنع و تأثير فيه ضرورة تكونه بنفسه و هذا)) : يعني عدم تعلق الخالق بالمخلوق ((لا يوجب كونه خالقا و العالم مخلوقا)) : و ذلک لعدم احتياجه في وجوده إليه سبحانه .

.... فلايصح القول بأنه خالق للعالم و صانعه ، هذا خلف ؛ و ان لايكون الله تعالى مكونا للأشياء ضرورة أنه لا معنى للمكون الا من قام به التكوين ، و التكوين إذا كان عين المكون لايكون قائما لذات الله تعالى ، و ان يصح القول بان خالق سواد هذا الحجر أسود و هذا الحجر خالق و للسواد ؛ إذ لا معنى للخالق و الأسواد إلا من قام به الخلق و السواد ، و هما واحد ، فمحلهما واحد : و هذا كله تنبيه على كون الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروريا ، لكنه ينبغي للعاقل أن يتامل في أمثال هذه المباحث و لاينسب إلى الراسخين من علماء أصول الدين ما تكون استحالته بديهية ظاهرة على من له ادنى تميز ؛ بل يطلب لكلامه محملاً يصلح محلا لنزاع العلماء و خلاف العقلاء ، فإن من قال التكوين عين المكون أراد أن الفاعل إذا فعل شيئا فليس ههنا إلا الفاعل و المفعول ، و أما المعنى الزي يعبر عنه بالتكوين و الإيجاد و نحو ذلك ....

((فلا يصح القول بأنه خالق للعالم و صانعه هذا خلف)) : يعني عدم صحة القول بأنه خالق للعالم و صانعه ؛ لأن الثابت بالأدلة السمعية والبرامين العقلية أن الله سبحانه خالق ، والعالم مخلوق .

الوجه الرابع

و رابعها :((أن لا يكون الله تعالى مكونا للأشياء ضرورة أنه لا معنى المكون)) : بحسب العرف والعربية إلا من قام به التكوين ((والتكوين إذا كان

عين المكون لا يكون قائما بذات الله سبحانه)) : و ذلك لأن المكون غير قائم بذات الله سبحانه ، والتكوين إذا كان عين المكون فلا يكون التكوين أيضا غير قائم بذاته سبحانه .

الوجه الخامس

((و أن يصح القول بأن خالق سواد هذا الحجر أسود ، و هذا الحجر خالق للسواد ؛ إذ لا معنى للخالق و الاسود إلا من قام به الخلق و السواد)) : و قد قلتم : إن تكوين الشيء عينه فتكوين السواد عينه ، فما قام به السواد قام به تكوينه ؛ ((و هما واحد)) : يعني الخلق و السواد لأن الخلق تكوين و السواد مكون و التكوين عين المكون : ((فمحلهما واحد)) : لأن اتحاد الحال يوجب اتحاد المحل ، فإن يكون الحجر محلا للسواد يوجب أن يكون محلا للتكوين و الخلق ، ((و هذا كله تنبيه)). يعني هذه الوجوه كلها تنبيهات ((على كون الحكم بتغائر الفعل و المفعول ضروريا)) : يقول : إن الحكم بتبائن التكوين و المكون بديهي ، والمقرر أن البديهي لا يحتاج إلى الدليل ؛ بل لا يجوز إقامة الدليل عليه ، فهذه الوجوه اللتي ذكرها مشايخ الحنفية ليست بدلائل؛ بل تنبيهات على بداهة الحكم ، و لا يبعد أن يقال: و يمكن أن يكون بداهة البديهي نظرية ؛ لأن البديهي ذاته لا ثبوت صفاته له ، فلا حاجة إلى التنبيه على التنبيه ، فتأمل . ((لكنه ينبغي للعاقل أن يتأمل في أمثال هذه المباحث)) : يعني مسائل التكوين أن التكوين صفة حقيقية أو صفة إضافية أو أن التكوين عين المكون أو غيره ((و لا ينسب إلى الراسخين)) : أشار به إلى مشايخ الأشاعرة ، و منهم إمامهم ((من علماء أصول الدين)): يعني علماء علم التوحيد و الصفات ، فإن الكلام أصول من أقوى أصول الدين و علومه

((ما تكون استحالته بديهية ظاهرة)) : لأن قلوبهم و أذهانهم أرفع من أن لا يعقلوه و لا يعلموه ((على من له أدنى تميز)) : يعني في الفنون أو في الصواب و الخطأ ((بل يطلب لكلامهم محملا)) : يعني مطلبا و مقصدا و معنى صحيحا يحمل عليه كلامهم ((يصح محلا لنزاع العلماء و خلاف العقلاء)) لئلا يلزم نسبة المكابرة إلى العلماء المحققين ، أقول : كان الشارح قدس سره إماما في العلوم العقلية و النقلية وافر الديانة والجلالة، و كان كثير التواضع ، و إلا فلا حاجة إلى هذا البيان .

المحمول الصحيح لكلام مشائخ الأشاعرة

((فإن من قال)) : و هو شيخ مشايخ الأشاعرة ((التكوين عين المكون أراد أن الفاعل إذا فعل شيئا فليس ههنا)) : يعني في الخارج بعد إحداث هذا الفعل ((إلا الفاعل و المفعول ، و أما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين و الإيجاد و نحو ذلك)) : من الإبداع و الاختراع ....

.... فهو أمر اعتبارى يحصل في العقل من نسبة الفاعل إلى المفعول . و ليس أمرا محققا مغائرا للمفعول في الخارج . لم يرد أن مفهوم التكوين هو بعنيه مفهوم المكون لتلزم المحالات و هذا كما يقال أن الوجود عين المامية في الخارج ....

((فهو أمر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل إلى المفعول)) : يعني من إضافة المؤثر إلى الأثر ((و ليس أمرا محققا . مغائرا للمفعول في الخارج)) : بل مهنا جود واحد . يستند أولا و بالذات إلى الفاعل والمفعول . و ثانيا و بالعرض إلى هذا الأمر الاعتباري المأخوذ عن أحدهما أو مجموعهما . و هذا شان الأمور الانتزاعية بالنظر إلى مناشيها و مباديها . فلا يكون في الخارج إلا الفاعل و مفعوله . وهو الأثر الصادر عنه في الخارج . و أما المعنى المصدري بمعنى الإيقاع والتأثير فليس له وجود في العين . و قد سبق مذهب الأشاعرة أن التكوين من الإضافات والاعتبارات وصفات الأفعال لا من الصفات النفيسة الذاتية . فإذا نظرنا في التكوين والمكون على هذا لا يثبت إلا وجود المكون حقيقة . و أما وجود التكوين فهو اعتباري إضافي .

((و لم يرد)) : شيخ مشايخ الأشاعرة ((أن مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكون)) : يعني لم يرد أن مفهومهما واحد . هذا لم يقل به عاقل فضلا عن فاضل و فضلا عن الشيخ ((لتلزم المحالات)) : يعني تلك المستحيلات أو ردها مشايخ الحنفية .

نظيره

((و هذا)) : يعني قول الشيخ أن التكوين عين المكون نظير قول القائل . ((كما يقال إن الوجود عين المامية في الخارج)) : إشارة إلى دفع الاستبعاد عن هذا القول بإثبات نظيره ....

.... بمعنى أنه ليس في الخارج للماهية تحقق و لعارضها المسمى بالوجود تحقق أخر حتى يجتمعا اجتماع القابل و المقبول كالجسم والسواد ؛ بل الماهية إذا كانت فكونها هو وجودها لكنهما متغائران في العقل بمعنى أن للعقل أن يلاحظ الماهية دون الوجود و بالعكس ؛ فلا يتم إبطال هذا الرأي إلا بإثبات أن تكون الأشياء و صدور ما عن الباري تعالى يتوقف على صفة حقيقة قائمة بالذات ....

((بمعنى أنه ليس في الخارج للماهية ، تحقق و لعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر)) : و لأنه ثبت في موضعه أن الوجود من الأوصاف الانتزاعية مأخوذ من نفس الشيء ، و ليس من الأوصاف الانضمامية ، و إلا لزم تقدم وجود المنضم إليه على وجود المنضم ، فيلزم تقدم الشيء على نفسه في الوجود ، أو التسلسل أو الدور في الوجودات ؛ بل وجوده في موضوعه هو عين وجود موضوعه ((حتى يجتمعا)) : يعني الماهية والوجود ((اجتماع القابل والمقبول كالجسم والسواد)) : القابل هو الجسم و المقبول هو السواد ((بل الماهية إذا كانت)) : يعني تقررت و وجدت ((فتكونها)) : يعني وجود الماهية ((هو)) : يعني المكون ((وجودها)) : يعني الماهية ((لكنهما متغائران في العقل)) : يعني أن للعقل أن يتعقل الماهية دون الوجود ((بمعنى أن للعقل أن يلاحظ الماهية دون الوجود و بالعكس)) : بمعنى أن يتصور الوجود دون الماهية ؛ لأنه لا تضايف بينهما ، و التلازم في التحقق دون التعقل ((فلا يتم إبطال هذا الرأي)) : يعني إبطال مذهب الشيخ و أشياعه من أن التكوين عين المكون ـ ((إلا بإثبات أن تكون الأشياء و صدورها عن الباري تعالى يتوقف على صفة حقيقية قائمة بالذات)) : يعني بذات واجب الوجود ....

.... مغائرة للقدرة و الارادة ، و التحقيق : أن تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور لوقت وجوده إذا نسب إلى القدرة يسمى إيجادا له ، و إذا نسب إلى القادر يسمى الخلق و لاتكوين و نحو ذلك ، فحقيقته كون الذات بحيث تعلقت قدرته بجود المقدور لوقته ، ثم تتحقق بحسب خصوصيات المقدورات خصوصيات الأفعال كالتصوير و الترزيق و الأحياء و الاماتة و غير ذلك الى مالا يكاد يتناهى . و أما كون كل من ذلك صفة حقيقية أزلية فمما تفرد به بعض علماء ما وراء النهر وفيه تكثير للقدماء جدا ، و إن لم يكن متغايرة . و الأقرب ما ذهب إليه المحققون ، منهم ....

((مغائرة للقدرة و الإرادة)) .

الجواب من مشائخ الحنفية

و قد أثبت مشايخنا الحنفية بالأدلة اليقينية أن التكوين صفة حقيقية قائمة بذاته العلية مؤثرة مغائرة و مباثنة القدرة والإرادة . و قد أبطلنا بالبراهين القاطعة مذهب الشيخ و أشياعه ، فكيف تقول : فلا يتم إبطال هذا الرأي ، هذا منك تعصب لا غير.

ميل من الشارح إلى مذهب الشائخ الأشعري بأنه أمر اعتباري

((والتحقيق)) : يعني و مذهب المحققين هم الأشاعرة يقولون : ليست صفة التكوين سوى صفة القدرة باعتبار تعلقها بمتعلق خاص على وفق الإرادة ((أن تعلق القدرة على وفق الإرادة)) : يعني في التخصيص بأحد الجانبين وأحد الأوقات ((بوجود

المقدور لوقت وجوده إذا نسب إلى القدرة يسمى إيجادا له)): من حيث أنه تعلق مفيد لوجوده ((و إذا نسب إلى القادر)) : من حيث أنه سبب لصدور المقدور و إن صدوره بإرادته و اختياره ((يسمى الخلق والتكوين و نحو ذلک)) : من الإبداع والاختراع و الفعل و الصنع و غيرها ((فحقيقته)) : يعني حقيقة التكوين أمر إضافي ((كون الذات)) : يعني ذات الواجب الوجود ((بحيث تعلقت قدرته بوجود المقدور لوقته)) : يعني في وقت وجود المقدور في علمه ((ثم تتحقق بحسب خصوصيات المقدورات)) : من الصورة و الرزق و الحياة و الموت و غيرها ((خصوصيات الأفعال كالتصوير و الترزيق و الإحياء و الإماتة)) : فالتصوير هو القدرة باعتبار تعلقها بالصورة ، و الترزيق تعلقها بإيصال الرزق ، و الإحياء تعلقها بإيصال الحياة ، والإماتة تعلقها بإيصال الموت ، و من هذا يقولون : صفات الأفعال إضافات ، و صفات الأفعال حادثة ؛ لأنها عبارة عن تعلقات القدرة و التعلقات حادثة ((و غير ذلک إلى ما لا يكاد و يتناهي)) : من مقدوراته المختلفة الأنواع لا تعد و لا تحصى .

مذهب ثالث ذهب إليه بعض مشائخ الحنفية الماتريدية

((و أما كون كل من ذلک)) : من الصفات الفعلية و فصول التكوين ، ((صفة حقيقية أزلية فمما تفرد به بعض علماء ما وراء النهر)) : بيان مذهب ثالث ذهب إليه بعض مشايخ الحنفية الماتريدية يقولون : إن التكوين ليس وصفا إضافيا ؛ كما يقول به شيخ مشايخ الأشاعرة ، و لا صفة واحدة حقيقية : كما قالت أكثر مشايخ الحنفية الماتريدية ، بل كل من الصفات الفعلية صفة حقيقية أزلية ((و فيه تكثير للقدماء)) : فيه نوع إيماء إلى أن التكثير ليس أمرا مناسبا .

تائيد المذهب الثالث

أقول : و أي مضائقة فيه فإن نفس تعدد القدماء من جهة الأوصاف و النعوت

لا محيص عنه للقطع بوجود الصفات الحقيقية ، و هي قديمة أزلية لا محالة ، و أما قول مشايخ الأشاعرة و أكثر مشايخ الماتريدية إنما أثبتوا الصفات القديمة السبعة ، أو الثمانية للضرورة الموجبة لإثباتها ، فينبغي نفي ما لا ضرورة فيه ، فهو تحكم و مخالف لظاهر النصوص ((جدا)) : إنما قال : " جدا " لان التعدد و التكثر يلزم القائلين بالسبعة و الثمانية أيضا ((و إن لم يكن متغائرة)) : يعني بالذات بل بالصفات .

رد على الشارح

أقول : قد سبق في بحث الصفات أن المحال هو تعدد الذوات القديمة لا تعدد صفات قديمة قائمة بذات قديمة ، و لا يخفى على عاقل أن إثبات الصفات القديمة ، إن كان مخلا بالتوحيد وجب نفي السبع و الثمانية أيضا ، و إن لم يخل فلا بأس في إثبات صفات غير متناهية ، فتأمل و لا تغفل .

ترجيح الشارح لمذهب المحققين من مشائخ الماتريدية والرد على ترجيح الشارح

((والأقرب)) إلى التوحيد ((ما ذهب إليه المحققون منهم)) : يعني من مشايخ الماتريدية ـ و هم أكثرهم ـ أقول : هذا ليس بأقرب بل أبعد بل بمرات أبعد ، فإن ثبوت القدر المتناهي من الصفات العلية والكمالات الإلهية ثبوت بلا دليل ، والغرض ترجيح مذهب أكثر مشايخ الماتريدية على مذهب بعض مشايخ الماتريدية ، و ليس مراده اختيار هذا المذهب على سائر المذاهب ، فإن الأفضل عنده - قدس سره - مذهب مشايخ الأشاعرة ، و هو أن التكوين وصف إضافي و أمر اعتباري راجع إلى القدرة الحقيقية القديمة ، و مؤلفاته مملوئة به ، و ذلك لأن الشارح - قدس سره - أشعري الأصول و حنفي الفروع ، فتدبر .

.... و هو أن مرجع الكل إلى التكوين ، فإنه إن تعلق بالحياة يسمى إحياء و بالموت اماتة و بالصورة تصوير أو بالرزق ترزيقا الى غير ذلك . فالكل تكوين . و إنما الخصوص بخصوصية التعلقات . و الإرادة صفة الله تعالى أزلية قائمة بذاته ، كرر ذلك تاكيد او تحقيقا لإثبات صفة قديمة لله تعالى تقتضي تخصيص المكونات بوجه دون وجه في وقت دون وقت ....

((و هو أن مرجع الكل)) : من الإحياء و الإماتة و التصوير و الترزيق و غيرها ((إلى التكوين فإنه إن تعلق بالحياة يسمى إحياء و بالموت إماتة و بالصورة تصويرًا أو بالرزق ترزيقا إلى غير ذلك فالكل تكوين)): فنفس التكوين على هذا المذهب ، يعني مذهب أكثر مشايخ الماتريدية صفة حقيقية قديمة أزلية ؛ لكن فصولها وأنواعها أمور اعتبارية غير قديمة . ((و إنما الخصوص بخصوصية التعلقات)) : يعني و كلها عين التكوين مع فروق لحاظية ناشئة عن اختلاف تعلقاته باختلاف متعلقاته وبالله التوفيق و منه الوصول إلى التحقيق .

صفة الإرادة: معناها والدليل عليها

((والإرادة صفة الله تعالى)) : ومعنى الإرادة عندالعقل واضح إذكل أحد منا يعلم قبل صدورالفعل عنه أوتركِ يظهرفي نفسه حالة ميلانية تقتضي ترجيح أحدهما على الآخر، و عبّر الشارح عنها فيما سبق صفة توجب تخصيص المقدور بخصوص وقت إيجاده ((أزلية قائمة بذاته)) : وإرادته قديمة تتعلق بكل موجودٍ و لا تقدم فيه و لا تأخر و لا تبدل و لا تغير، و هي والمشيئة عندنا واحدة في حقه سبحانه ، و مشيئة الكائنات تابعة لمشيئته قال الله سبحانه : ﴿ و ما تشاؤ ن إلا أن يشاء الله ﴾ ((كرّرذلک)) : مع أنه مفهوم و معلوم مماسبق في أوائل بحث الصفات ((تأكيداً و تحقيقا لإثبات صفةٍ قديمة لله تعالى)) راداً على المخالفين من

الفلاسفة و المعتزلة و الكرامية ((تقتضي تخصيص المكونات بوجهٍ دون وجهٍ في وقت دون وقت)) : يعني أنها صفة زائدة مغائرة للعلم والقدرة مرجحةٍ لبعض مقدور اته على بعضٍ ، و ذلك إنا وجدنا بعض أفعال الله سبحانه متقدمة و بعضهامتأخرة : مع أن ماتقدم يجوز في العقل أن يتأخر ، و ما تأخر يجوز في العقل أن يتقدم ، وافتقر ذلك التقدم والتأخر إلى مخصصٍ ، و هو لا جائز أن يكون نفس الذات الواجب الوجود : فلأن نسبة الذات إلى الضدين واحدة ، و لا جائز أن يكون هوالعلم : لأن العلم بالوقوع تبع للوقوع ، فلو كان هو تبعا لذلك العلم لزم الدور ، و لا جائز أن يكون هو نفس القدرة : لأن خاصية القدرة الإيجاد ، و ذلك بالنسبة إلى جميع الأوقات على السوية ، فلا بد من إثبات صفةٍ وراء هذه الصفات ، و تلك الصفة هي المسماة بالإرادة .

افترق الناس في إرادة الله إلى اربع، وهم الفلاسفة والمعتزلة، و الكراميه، واهل السنة

و لمّا افترق النظار إلى أربع فرقٍ : فقوم يقولون : إن العالم وجد لذات الله سبحانه ، وأنه ليس للذات صفة زائدة البتة ، و لما كانت الذات قديمة كان العالم قديماً ، و كانت نسبة العالم إلى الله سبحانه مثل نسبة المعلول إلى العلة . و قوم يقولون : إن العالم حادث و لكنه حدث في الوقت الذي حدث فيه لا قبله و لا بعده لإرادة حادثةٍ حدثت له سبحانه لا في محلٍ ، فاقتضت حدوث العالم ، هولاء هم المعتزلة . و قوم يقولون : حدث العالم في وقت حدوثه لأرادة حدثت له في ذاته ، هولاء هم الكرامية . و قوم يقولون : حدث العالم في الوقت الذي تعلقت الإرادة القديمة بحدوثه فيه من غيرحدوث إرادةٍ و من غير أن تتغير صفته القديمة هولاء هم أهل السنة وهم أهل الحق . فقال الشارح قدس سره راداً على الفرق الثلثة :

.... لاكما زعمت الفلاسفة من : أنه تعالى موجب بالذات لا فاعل بالإرادة و الإختيا ؛ و النجارية من : أنه مريد بذاته لا بصفته و بعض المعتزلة من : أنه مريدة بإرادة حادثة لا في محل و الكرامية من : أن إرادته حادثه في ذاته ؛ و الدليل على ما ذكرنا الأيات الناطقة بإثبات صفة الإرادة و المشية لله تعالى مع القطع بلزوم قيام صفة الشيء به.....................................

الرد على الفرق الثلاث

و قال : ((لا كما زعمت الفلاسفة من أنه تعالى موجب بالذات لافاعل بالإرادة و الاختيار)) : اتفق أرباب الأديان على أن تأثير الباري سبحانه في إيجاد العالم بالقدرة و الاختيار، و زعمت الفلاسفة أن تأثيره في وجود العالم بالإيجاب مثل تأثير الشمس في الإضائة ، و تأثير النار في التسخين و الاحراق .

احتجاج الفلاسفة على عدم إرادة تعالى والجواب عنه

و احتجت الفلاسفة على عدم إرادته سبحانه بأن الله سبحانه لو كان مريداً ، فإرادته إن كانت قديمة يلزم قدم المراد ، و يلزم قدم العالم ، و يلزم زوال القديم مع أن ماثبت قدمه امتنع عدمه ؛ لأنها لاتبقى بعد الإيجاد و إن كانت حادثة يستلزم قيام الحوادث بذاته سبحانه ، و يفتقر إلى إرادة أخرى و دار أو تسلسل ، و الجواب : أنها قديمة متعلقة بزمانٍ معين ، إذ الإرادة قد سبق المراد ؛ كما ان واحداً منا يريد الحج بعد سنةٍ أو سنتين ، فإذا كان وقته جزم الإرادة وحج ، و هذا ما أشاروا إليه بقولهم : الإرادة في الأزل متعلقة بتخصيص الحوادث بأوقاتها ، و الزوال إنما يرد على تعلقها بذلك الوقت ، و تعلقها حادث فلا يلزم

زوال القديم و الحق أن واحداً من العقلاء المعتمد بهم لم يصفوه بإنكار الإرادة القديمة الأزلية . و إنما ينقل عن سفهاء الطبعيين و أوساخ الدمريين الذين هم كالأنعام بل هم أضل .

الرد على النجارية واكثر المعتزلة

((والنجارية)) : يعني و لا كما زعمت النجارية أصحاب حسين بن محمد النجار و أكثر معتزلة الري وحواليها على مذهبه وهم مرغوثية و زعفرانية و مستدركة . وافقوا المعتزلة في نفي الصفات من العلم والقدرة والإرادة والحياة والسمع البصر . و وافقوا الصفاتية في خلق الأعمال ((من أنه مريد بذاته)): قال النجار تبعا للفلاسفة : الباري سبحانه مريد لنفسه كما هو عالم لنفسه . أقول : هذا صدر من جهله : لأنه لما دل الدليل على استناد هذا العالم إلى موجود واجب الوجود لذاته فقد علمنا ذاته بعدما علمنا كونه مريداً . والمعلوم غير ما هو غير معلوم . فتدبر. ((لا بصفته)) : يعني لا بصفة الإرادة، هذا هو القول الثاني للنجار . و أما القول الأول فدسبق . يقول : معنى كونه مريداً أنه غير مغلوب و مقهور و لا مستكره . و هذا أيضاً باطل لأن الجماد والنائم غير مقهور مع أنه ليس بمريد .

الرد على بعض المعتزلة

((و بعض المعتزلة)) : يعني و لا كما زعم بعض المعتزلة أبو علي الجبائي وأبوهاشم و عبدالجبار ((من أنه مريد بإرادة حادثةٍ لافي محلٍ)): يعني أن إرادة الله سبحانه قائمة بذاتها حادثة موجودة لا في محل . و ذلك لأن إرادة الله سبحانه لو كانت قديمة أزلية وجب قدم المراد و هو مستحيل .

الرد على بعض الكرامية

((و الكرامية)) : يعني لا كما زعمت الكرامية ((من أن إرادته حادثة في ذاته)): يعني أن إرادة الله سبحانه صفة حادثه يخلقها الله سبحانه في ذاته . و ذلك لأن إرادة الله سبحانه ، لو كانت قديمة وجب تعدد القدماء ، و هذا قد أبطلناه سابقا .

احتجاج أهل السنة بالمنقول والمعقول

((والدليل على ما ذكرنا)) : من مذهب أهل السنة أن الله سبحانه مريد في صنعه بإرادة قديمة أزلية قائمة بذاته سبحانه . ((الآيات الناطقة بإثبات صفة الإرادة و المشية)) : هذا رد على النجارية ، و قد احتج أهل السنة بالمنقول من قوله سبحانه : ﴿ يفعل ما يشاء و يحكم ما يريد ﴾ . و قوله سبحانه : ﴿ يريد الله ليبين لكم ﴾ ، و قوله سبحانه : ﴿ يريد الله أن يخفف عنكم ﴾ . و احتج أهل السنة بالمعقول من وجهين : الوجه الأول : أن وجود كل حادث موقوف على تعلق الإرادة به، فلو كانت إرادة الله محدثة احتاجت إلى إرادة أخرى و لزم التسلسل . قيل : لقائل أن يقول عليه : إنكم أثبتم الإرادة لترجح أحد وقتي الإيجاد على سائر أوقاته ، و جوزتم أن للقادر أن يرجح أحد مقدوريه على الآخر من غير مرجح ، فلم لا يجوز أن يصدر عن القادر إرادة بلا مرجح ؛ ثم تصير تلك الإرادة مرجحة لما عداها ، فلا يلزم التسلسل ؟ نقول في الجواب عنه : و لا شك أن من جوّز للقادر أن يرجح أحد مقدوريه على الآخر من غير مرجح يلزمه ذلك ، و أما من لم يجوزه فلا يلزمه . الوجه الثاني : أن إرادة الله سبحانه لو كانت حادثة فإما أن تكون قائمة بذاتها أو قائمة بذات الله سبحانه و كلا هما باطل . أما الأول فلأن الإرادة الحادثة صفة ، و قيام الصفة بنفسها غير معقول ؛ و مع ذلك كان اختصاص ذاته سبحانه بالإرادة القائمة بذاتها تخصيصا بلا مخصص ؛ لأن الإرادة إذا كانت قائمة بذاتها كانت نسبتها إلى جميع الذوات ذات الباري سبحانه و ذوات الممكنات على السواء ، فكان اختصاص ذاته بها تخصيصا بلا مخصص .

الدخل المقدر والجواب عنه

قوله : " و كونها لا في محل " ، مفهوم سلبي ، إشارة إلى جواب دخل مقدر ، تقرير الدخل : أن ذات الله سبحانه لا في محل ، و الإرادة أيضا لا في محل ، فكان اختصاص ذاته سبحانه بالإرادة أولى من غيره . و تقرير الجواب : أن كون الإرادة لا في محل مفهوم سلبي ، لا يصلح أن يكون مخصصا ؛ لأن السلب لا يكون علة للثبوت ، و لهم أن يقولوا : لا نسلم أن الأرادة على تقدير كونها قائمة بذاتها و بنفسها كان اختصاص ذاته بها تخصيصا بلا مخصص ، قوله : لأن نسبتها إلى جميع الذوات على السواء ، قلنا : لا نسلم فإن ذات الله سبحانه فاعل للإرادة واختصاص الفاعل بالاثر أولى من اختصاص غيره به ، و أما الثاني فمحال ؛ لأنه سبحانه لا يجوز أن يكون محلا للحوادث لما سبق .

الرد على بعض المعتزلة بوجوه

((مع القطع بلزوم قيام صفة الشيء به)) : هذا رد على بعض المعتزلة ، إن إرادة الله سبحانه حادثة لا في محل و هذا باطل ، و تدل عليه وجوه : الوجه الأول إن وجود عرض لا في محل بعيد عن العقول ، و لو جاز ذلك فلم لا يجوز وجود السواد لا في محل و بياض لا في محل و كذا في سائر الأعراض ، و الوجه الثاني : أن تلك الإرادة لو حدثت فلا يخلو إما أن يكون حدوثها بإحداث الله سبحانه أو يكون حدوثها بذاتها و بنفسها ، فإن قالوا : بذاتها ، وجب التعطيل و قيام العرض بنفسه ، فلأن الإرادة الحادثة صفة و قيام الصفة بنفسها غير معقول ، و إن قالوا : بإحداث الله سبحانه ، فنقول : لا يخلو إما أن يكون إحداثها بإرادة أو بغير إرادة فإن قالوا : بغير إرادة ، فيكون الله سبحانه مجبوراً و مغلوباً في إحداثها و إيجادها ، و إن قالوا : بإرادة فنقول : لا يخلو إما أن تكون الإرادة قديمة أزلية أو تكون حادثة ، فإن قالوا : قديمة أزلية فثبت مطلوبنا ، و إن قالوا : حادثة نعود الإيراد فتفكر.

.... و امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى ، و أيضا نظام العالم و وجوده على الوجه الأوفق الأصلح دليل على كون صانعه قادرا مختارا ، و كذا حدوثه : اذ لو كان صانعه موجبا بالذات لزم قدمه ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة . ...

الرد على الكرامية

((و امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى)): هذا ردٌّ على الكرامية أنه تحدث الإرادات في ذاته سبحانه فهو أيضاً باطل ، لما ثبت أن ذاته يمتنع أن تكون محلاً للحوادث . المشهور : أن الكرامية يُجوّزون ذلک ، و سائر الطوائف ينكرونه ، و من الناس ماقال : إن أكثر طوائف العقلاء يقولون بهذا المذهب ، و إن كانوا ينكرونه باللسان ، و قد أثبتناه فيما سبق ، و ذكرنا عقائد الطوائف في هذا الكتاب .

دليل أخر على كونه تعالى قادرا مختارا

((و أيضاً نظام العالم و وجوده على الوجه الأوفق الأصلح دليل على كون صانعه قادراً مختاراً)) : فإن من تأمل في الأفاق والأنفس ، و تفكر في أياتها من ارتباط العلويات ، و دوران السموات ، و أوضاعها ، و سيران الكواكب و أحوالها ، و مقادير الحركات و انضباطها ، و تنضيد الخلقة ، و تسديد الفطرة ، و ما يترتب إليه من إتمام التدابير ، و إمضاء التقادير ، و خلقة الحيوان ، و تأليف مفاصلها ، و ما ينوط به من مصالحها ، و ما عرفّه من الارتفاق بها و تحصيل كماله الممكن له بقويها اختياراً و طبعاً ، و ما أعطاه ما يناسب لحاله شخصاً و نوعاً قائلاً : ﴿ ربنا الذى أعطى كل شيء خلقه ثم هدى ﴾ ، ﴿ ربنا ما خلقت هذا باطلا ﴾ ، وجد من دقائق الحكمة و بدائع الفطرة ما لا يحيط بتفاصيله الدفاتير و الأقلام ، و يعجز عن تصوره

العقول و الأفهام ، و حصل له علم ضروري بأن صانعه قادرمختاركامل القدرة بامر الحكمة . ((و كذا حدوثه)) : يعني حدوث العالم من أجناس الموجودات اللتي يعلم بها الصانع ، دليل على كون صانعه قادراً مختاراً ، و إلى هذا ذهب المليون أن تأثير واجب الوجود في إيجاد العالم بالقدرة والاختيار ، على ما قدمناه ، إن القدرة صفة تؤثر على وفق الإرادة ، فيصح منه فعل العالم و تركه ، قالوا : ليس شيء من إيجاد العالم و تركه لازما لذاته ؛ بحيث يستحيل انفكاكه عنه ، و ذهب الفلاسفة و من تابعهم إلى أن تأثيرة سبحانه في وجود العالم بالإيجاب على معنى أن إيجاد العالم على النظام الواقع من لوازم ذاته الرفيعة : مثل تأثير الشمس في الإضاءة ؛ فإنه لازم لذاتها، و قدأنكرت الفلاسفة القدرة بالمعنى المذكور ، قالوا : و إثبات القادرية مبني على حدوث العالم و إبطال حوادث لا أول لها ، فقال الشارح - قدس سره - راداً على الفلاسفة ((إذ لو كان صانعه موجبا بالذات لزم قدمه)): يعني قدم العالم ، قد عرفت أن حقيقة الإرادة هي القصد إلى تخصيص الجائز ببعض ما يجوز عليه ، و قد تقرر أن إرادته سبحانه عامة التعلق بجميع الممكنات ، فيلزم أن يستحيل وقوع شيء منها بغير إرادة منه سبحانه لوقوع ذلک الشيء ، و ذلک ينفي إرادته لضد ذلک الواقع ؛ و إلا لاجتمع الضدان ، و ينفي اتصافه سبحانه بالذهول والغفلة ؛ لانهما منافيان للقصد الذي هو معنى الإرادة ، و ينفي أيضاً أن يكون الذات العلي علة لوجود شيءٍ من الممكنات أو مؤثرة فيه بالطبع ؛ لأنه يلزم عليه قدم ذلک الممكن لوجوب اقتران العلة بمعلولها والطبيعة بمطبوعها ، و ذلک ينافي إرادة وجود ذلک الممكن القديم ؛ لأن القصد إلى إيجاد الموجود محال إذ هو من باب تحصيل الحاصل ، و لهذا لمّا اعتقدت الملاحدة من الفلاسفة أن استاذ العالم إليه سبحانه إنما هو على طريق استناد المعلول إلى العلة ، قالوا : بقدم العالم و نفوا جميع الصفات الواجبة من القدرة والإرادة و غيرهما ، و ذلک كفرٌ صراح ـ والفرق بين

الإيجاد على طريق العلة . و الإيجاد على طريق الطبع و إن كانا مشتركين في عدم الاختيار، أن الإيجاد على طريق العلة لا يتوقف على وجود شرط و لا انتفاء مانع ، و الإيجاد بطريق الطبع يتوقف على ذلك و لهذا يلزم اقتران العلة بمعلولها مثل تحرك الإصبع مع الخاتم اللتي هي فيه مثلاً ، و لا يلزم اقتران الطبيعة بمطبوعها كإحراق النار مع الحطب ؛ لأنه قد لا يحترق بالنار لوجود مانع و هو البلل فيه مثلًا ، أو تخلف شرط كعدم مماسة النارله ، و هذا في حق الحادث ـ أما الباري سبحانه فلو كان فعله بالتعليل أو بالطبع لزم قدم الفعل فيهما معاً لوجوب قدمه سبحانه ، و اقتران الفعل حينئذ بوجوده سبحانه إمّا على التعليل فظاهر، و إمّا على الطبع فلا يصح أن يكون ثم مانع ، و إلا لزم أن يوجد الفعل أبدا ؛ لأن ذلك المانع لا يكون إلا قديما ، والقديم لا ينعدم أبداً ، و لا يصح تأخير الشرط لما يلزم عليه من التسلسل ـ فلهذا قلنا فيما سبق : إنه يلزم على تقدير التعليل أو الطبع في حقه سبحانه قدم المعلول أو المطبوع ، و قد قام البرهان على وجوب الحدوث لكل ما سواه جل جلاله ، و على وجود القدم و البقاء له جلّ و عزّ.

((ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة)) : بمعنى أن يكون العلة موجودة و المعلول غير موجود . و حاصله : أن الواجب الوجود فاعل بالاختيار في جميع الأشياء ؛ فلأنه لو كان واجبا بالذات لكان أثره لازماً لوجوده ، فيكون قديماً و إلا لكان صدوره في وقت دون وقت ترجيحاً من غير مرجح ، فيلزم قدم العالم . و أيضاً لو كان موجبا بالذات لزم من دوامه دوام معلوله ، و من دوام معلوله دوام معلول معلوله ، فيلزم دوام جميع الآثار الصادرة عنه و هو محال ؛ بل كفر بواح . و إنما قيد العلة بالموجبة لأن العلة المختارة يجوز تخلف المعلول عنها ، لأن الصانع القادر هو الذي يصح أن يصدر عنه الفعل ، و أن لا يصدر. و من أعجب العجائب تابع الفلاسفة على هذاالكفر الصراح رأس الحشوية أحمدبن تيمية و صاحبه ابن

زفيل المعروف بابن قيم ، قال ابن تيمية : و إن العالم قديم بالنوع ، و لم يزل مع الله مخلوقاً دائماً ، فجعله موجباً بالذات لا فاعلا بالاختيار . قال صاحب " الدرة المضيئة " قال : إن القرآن محدث تكلم الله به بعد أن لم يكن ، و أنه يتكلم و يسكت و يحدث في ذاته الإرادات بحسب المخلوقات ، و تعدى في ذلك إلى استلزام قدم العالم بالقول بأنه لا أول للمخلوقات ، فقال بحوادث لا أول لها ، فأثبت الصفة القديمة حادثة والمخلوق الحادث قديما ، و لم يجمع أحد هذين القولين في ملة من الملل و لا نحلة من النحل فلم يدخل ، في فرقة من الفرق الثلاث والسبعين اللتي افترقت عليها الأمة[1] ، و قال ابن قيم في كتابه أعني "النونية " : و تخلف التأثير بعد تمام موجبه محال . والله ربي لم يزل ذاقدرة و مشيئة و علم و حياة ، و بهذه الأوصاف تمام الفعل، فلأي شئ تأخر فعله مع موجب ، و هذا تصريح من هذا الرجل بأن الله سبحانه فاعل بالإيجاب انخداعا منه بقول الفلاسفة القائلين بقدم العالم ، و قد أتى أهل الحق بنيانهم من القواعد و إن كان ابن قيم بعيدا عن فهم أقوال هؤلاء و أقوال هؤلاء ، ثم يناقض ابن قيم نفسه ، و يثبت لله الاختيار ، و هو في الحالتين غير شاعر بما يقول ـ تعالى الله عما يقول ـ

قال ابن قيم في كتابه : و الله سابق كل شيء ما ربنا و الخلق مقترنان ، و الله كان و ليس شيء غيره ، لسنا نقول كما يقول اليوناني بدوام هذا العالم المشهود و الأرواح في الأزل ، و ليس بفان أقول : و المسلمون جميعهم يعتقدون أن حياة الله لا افتتاح لها، و قد تقدم من ابن قيم أنه يقول : إن كل حى فعال ، و إن الحياة و الفعل

(١) و أخرج البخاري عن عمران بن حصين ، و في هذا الحديث قال رسول الله ﷺ : "كان الله ولم يكن شيء غيره" هذه روايته عنه في بدء الخلق ، و أخرجه عنه في التوحيد بلفظ " كان الله و لم يكن شيء قبله" ، و في رواية أبي معاوية عند إسماعيلي " كان الله قبل كل شيء" ، و هو بمعنى كان الله و لا شيء معه ، قال الحافظ في جميع روايات هذا الحديث : التصريح بإطلاق لفظ شيء عليه، فقال : و لعل راويها أخذها من قوله ﷺ في حديث ابن عباس، : (أنت الأول فليس قبلك شيء ، قال الحافظ و رواية بدء الخلق و رواية أبي معاوية أصرح في الرد على من أثبت حوادث لا أول لها، قال في " الفتح " في كتاب التوحيد: و هي من مستبشع المسائل المنسوبة لابن تيمية) ـ

متلازمان ، و معنى هذا أن الفعل لا افتتاح له أيضا ، فإذن كيف يتفق قوله هذا السابق مع قوله مهنا : "كان الله وليس شيء غيره" و قد قلنا سابقا ، فليعرف ذلک أهل الغرور بابن قيم ثم ليعرفوه ، و قد قلنا سابقا : إن القائل بأن الله فاعل بالإيجاب في ناحية ، و دين الإسلام كله في ناحية ، و أي مسلم يستطيع أن يقول : إن ربنا مرغم على فعل ما يفعله ، فتعين أنه سبحانه فاعل بمحض الاختيار ، و بطل مذهب الفلاسفة و الطبائعين و الحشوية أذلهم الله تعالى و أخلى منهم الأرض ، نعوذ بالله من الضلال .

.... و رؤية الله تعالى بمعنى الإنكشاف التام بالبصر ، و هو معنى اثبات الشيء كما هو بحاسة البصر ؛ و ذلك إنا إذا نظرنا إلى البدر ثم أغمضنا العين فلا خفاء في أنه و إن كان منكشفا لدينا في الحالتين ، لكن انكشافه فيه حال النظر إليه اتم اكمل ، و لنا بالنسبة إليه حينئذ حالة مخصوصة هي المسماة بالرؤية ....

تمهيد لجواز روية الله تعالى

و اعلم أنا بينا أنه سبحانه منزه عن الجسمية و الجوهرية ، و مقدس عن المكان و الجهة ، و أن نفي الجهة يتوهم أنه مقتض لانتفاء الرؤية ، فاقتضى المقام دفع هذا التوهم ببيان جواز الرؤية عقلا و وقوعها سمعا ، و أنه قصد أن يبين كيف يجمع بين إثبات الروئية و نفي الجهة ، فقال :

مبحث روية الله تعالى والدليل عليها

((و رؤية الله تعالى)) قال قدس سره ((بمعنى الانكشاف التام)) : يعني جواز رؤية الله تعالى سبحانه ، و انكشافه انكشافا تاما من غير أن ينتقص منه قدر من الإدراك ((بالبصر)) : يعني بالعين لا بالقلب ، ((و هو)) : يعني الانكشاف ((معنى إثبات الشيء)) : يعني حصوله عندنا و علمه لنا ، ((كما هو)) : يعني كما يكون الشيء عليه في الواقع ، ((بحاسة البصر)) : يعني في اليقظة بعين بصرية ، فإن الرؤية المنامية لا تكون بحاسة بصرية : بل بالتصورات المثالية أو التمثلات الخيالية،والحق : أنه لا مانع من هذه الرؤية ، قالوا : إنها نوع مشاهدة تكون بالقلب دون العين ، والأكثرون على جوازها من غير كيفية وجهة و هيئة ، و قصتها طويلة لا يسعها هذا المقام .

((و ذلك)) : يعني الرؤية انكشافا تاما ثابتة ، ((إنا)) : يعني لأنا ((إذا نظرنا إلى

البدر)) : فَرَأَيْنَاه ((ثم أغمضنا العين)) : فإنا نعلم البدر عند التغميض علما جليا ((فلا خفاء في أنه و إن كان منكشفا لدينا في الحالتين لكن انكشافه حال النظر إليه أتم ، و أكمل)) : و ذلك لأن أدنى مراتب الانكشاف التعقل و لو جليا ، ثم التخيل ثم المشاهد ، و هي أعلى الأنحاء ، و كذا إذ علمنا شيئا علما تاما جليا ، ثم رأيناه فإنا ندرك بالبداهة التفرقة بين الحالتين . ((و لنا بالنسبة إليه حينئذ حالة مخصوصة هي المسماة بالرؤية)) : يعني و هذا الإدراك المشتمل على الزيادة نسمّيه الرؤية .

... جائزة في العقل ، بمعنى أن العقل إذا خلى و نفسه لم يحكم بامتناع رؤيته مالم يقم له برمان على ذلك مع أن الأصل عدمه و هذا القدر ضروري ؛ فمن ادعى الامتناع فعليه البيان و قد استدل أهل الحق على إمكان الرؤية بوجهين : عقلى و سمعي ، تقرير الأول : انا قاطعون برؤية الأعيان و الأعراض ضرورة أنا نفرق بالبصر بين جسم و جسم و عرض و عرض ، و لا بد للحكم المشرك من علة مشركة ، و هي اما الوجود أو الحدوث أو الإمكان ....

((جائزة في العقل)): يصح أن يُرى في الأخرة بمعنى أنه ينكشف لعباده المؤمنين في الأخرة انكشاف البدر المنير المرئي خلافا للفلاسفة والمعتزلة من غير ارتسام صورة المرئي في الغير و اتصال شعاع خارج من الغير إلى المرئي و حصوله مواجهة خلافا للكرامية ، والمجسمة ، والمشبهة ، والحشوية ، والنجارية ، والزيدية ، من الرافضة ؛ فإنهم جوزوا رؤية الله جل شأنه بالمواجهة لاعتقاد هم أنه سبحانه في الجهة والمكان ، و هم متفقون على أنه سبحانه لو لم يكن جسما وجوهرا ، و لم يكن في جهة و مكان ، يمتنع وجوده فضلا عن الرؤية ، والمراد بالرؤية الحالة التي يجدها الإنسان حين ما يرى الشيء بعد علمه به فإنا ندرك تفرقة بين الحالتين ، و تلك التفرقة لا يجوز عودها إلى ارتسام صورة المرئي ، أو اتصال شعاع خارج من الغير إلى المرئى عند المواجهة ، فهي حالة أخرى مغائرة للحالة الحاصلة عند العلم يمكن حصولها مع عدم الارتسام و خروج الشعاع ، فتصح الرؤية بهذا المعنى . ((بمعنى ان العقل اذا خلى و نفسه)) : يعني إذا ترك العقل مع ذاته مجردا عن غلبة الوهم و أمثالها لا عن إقامة برهان الامتناع ، ((لم يحكم بامتناع رؤيته ما لم يقم له برمان على ذلك)) : يعني ما لم يقم دليل على

الامتناع ، و مجرد احتمال أن يظهر دليل عقلي على الامتناع لا يكفي ـ ((مع أن الأصل عدمه)) ، يعني الأصل عدم البرهان لأن الأصل في أجناس الكائنات العدم. ((و هذا القدر)) : يعني من قضاء العقل ((ضروري)) يعني في صحة الرؤية لا يحتاج في إثبات العلم به إلى نظر و استدلال ، ((فمن ادعى الامتناع)) : من الفلاسفة والمعتزلة و الطوائف السابقة ((فعليه البيان)) : يعني برمان الامتناع ، و إن قال : قائل إن امتناع الرؤية معلوم بالبداهة ، فنقول : أما دعوى البداهة فباطلة ، فإن البديهي متفق عليه بين العقلاء ، و هذا غير متفق عليه ، فلا يكون بديهيا ، فثبت أن من نفى الرؤية لا بد له أن يعول في نفيها على الدليل لا على ادعاء الضرورة .

استدلال أهل الحق على إمكان الروية بوجهين عقلي وسمعي

((وقد استدل أهل الحق)): مشايخ الأشاعرة و مشايخ الحنفية ((على إمكان الرؤية)) : يعني على جواز الرؤية في النشأة الثانية ((بوجهين : عقلى)) : هذا ما اختاره شيخ مشايخ الأشاعرة أبوالحسنْ ، و جمهور أشياعه ، ((و سمعي)) : و هذا ما اختاره شيخ مشايخ الحنفية أبومنصورالماتريدي ، و جمهور أتباعه .

الوجه العقلي

((تقريرالأول)) : يعني الدليل العقلي المعول عليه في هذه المسئلة ((إنا قاطعون برؤية الأعيان والأعراض ضرورة : قالوا : إناً جازمون برؤية الجواهر والألوان بالبداهة ((أنا نفرق بالبصر بين جسم و جسم)) : مثلا بين الحجر والشجر و غيرهما ((و عرض و عرض)) : مثلا بين الصفرة و الحمرة و غيرهما . فالجواهر والألوان تشتركان في صحة الرؤية ((و لابد للحكم المشترك)): و هو صحة الرؤية ، ((من علةٍ مشتركة)): و قد تقرر في موضعه أن الحكم المشترك يجب تعليله بعلةٍ مشتركةٍ لامتناع تعليل الأحكام المتساوية بالعلل المختلفة ، ((و هي إما الوجود أو الحدوث أوالإمكان)) : و لا مشترك بين الجواهر والأعراض إلا الوجود والحدوث والإمكان .

.... إذ لا رابع يشترك بينهما ، و الحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم ، و الإمكان عن عدم ضرورة الوجود و العدم ، و لا مدخل للعدم في العلية ، فتعين الوجود و هو مشرك بين الصانع و غيره . فيصح أن يرى من حيث تحقق علة الصحة وهي الوجود و يتوقف امتناعها على ثبوت كون شيء من خواص اللممكن شرطا أو من خواص الواجب مانعا . و كذا يصح أن يرى سائر الموجودات من الأصوات و الطعوم و الروائح و غير ذلك ؛ و إنما لا يرى بناء على أن الله تعالى لم يخلق في العبد رؤيتها بطريق جري العادة لا بناء على امتناع رؤيتها . و حين اعترض ....

((إذ لا رابع يشترك بينهما)) : فلا تتجاوز ثلاثة أمور بحكم الاستقراء ، الوجود والحدوث والإمكان ، و لا يصح أن يكون الحدوث والإمكان علة لصحة الرؤية ، قال قدس سره ((والحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم)) : والحدوث لا يصلح للعلية لأن الحدوث عدمي ؛ لأنه عبارة عن كون الوجود مسبوقا بالعدم ، والعدمي لا يصلح للعلية ((والإمكان عن عدم ضرورة الوجود والعدم)) : والإمكان لا يصلح علة لصحه الرؤية ، و يدل عليه وجوه : الوجه الأول ؛ إن الإمكان عدمي فلا يصح للعلية ، والوجه الثاني : إن الإمكان قائم في المعدومات ، و لا يصح رويتها ، والوجه الثالث : لوكان الإمكان علة لصحة الرؤية لزم صحة رؤية جميع الممكنات ، والخصوم لا يقولون به ، ((و لا مدخل للعدم في العلية)) : يعني أنهما عدميان ، و قد أخذ العدم في مفهومهما ، و لا مدخل للعدم في العلية ؛ لأن التأثير بالعلة صفة وجود فلا يتصف به العدم ، ((فيتعين الوجود)) : و إذا بطل أن تكون العلة أحدهما فالوجود هو المصحح للرؤية ، ((و هو مشترك بين الصانع و غيره)) : و الوجود معنى مشترك بين الواجب و الممكن يعني الوجود مشترك فيه بين الشاهد و الغائب ، ((فيصح أن يرى))

فالمصحح للرؤية متحقق في الواجب فتصح رؤيته . ((من حيث تحقق علة الصحة و هي الوجود)) : وجود الله سبحانه علة صالحة لصحة رؤيته . و إذا حصلت العلة حصل الحكم لا محالة ، فوجب القول بصحة رؤيته ـ و إن قال قائل : و إن سلم أن المصحح هو الوجود ، فلم قلت : إنه يلزم من حصوله في حق الواجب الوجود حصول صحة الرؤية ، فلم لا يجوز أن يمتنع رؤيته لفوات شرط أو وجود مانع ، فإن الأثر كما يعتبر في تحققه حصول المقتضى يعتبر أيضاً وجود الشرط و انتفاء المانع ، فلعّل شيئا من صفات الممكن ،و لعل ماهية الواجب سبحانه أو ماهية صفة من صفاته مانعة من صحة الرؤية ؟ أجاب عنه بقوله : ((و يتوقف امتناعها)) : يعني امتناع صحة الرؤية ((على ثبوت كون شيء من خواص الممكن شرطا)) : في صحة الرؤية ، و سيأتي هذه الشروط الفاسدة ((أو من خواص الواجب مانعاً)) : عن صحة الرؤية ، و لم يثبت شيء منها ، فلا مانع من صحةالرؤية أصلا و رأسا . و لقائل أن يقول : لو سلم أن علة صحة الرؤية ، الوجود ، لصح رؤية كل موجود ، و هذه سفسطة ، فأجاب عنه بقوله : ((و كذا يصح أن يرى سائر الموجودات)) : لتحقق الوجود فيها ((من الأصوات و الطعوم و الروائح و غير ذلک)) : كالأرواح و الجن و الملک ـ ((و إنما لا يرى بناء على أن الله تعالى لم يخلق في العبد رؤيتها بطريق جري العادة)) : و إنما قيد بذلک احترازا عن خلق رؤية شيء من ذلک ، لا بطريق جري العادة ؛ بل على سبيل خرق العادة ، ((لابناء على امتناع رؤيتها)) : يعني عدم رؤية نحو الأصوات مع كونها وجودية ، ليس لامتناع رؤيتها ؛ بل لأن الله سبحانه لم يخلق في العبد رؤيتها ، فإن رؤية الأشياء عند مشايخ الأشاعرة بتخلق الله تعالى ، و يجوز أن يخلقها فترى ، فتدبر .

اعتراضات الإمام الفخر الرازي على هذا الدليل العقلي

((و حين اعترض)) : و قد اعترض الإمام الفخر الرازي على هذا الدليل العقلي بجملة اعتراضات ، قال الإمام في "الأربعين": إن جمهور الأصحاب عولوا في إثبات أنه تعالى يصح أن يُرى على دليل الوجود ، و أما نحن فعاجزون عن تمشيته ، و نحن نذكر ذلک الدليل ؛ ثم نوجه عليه ما عندنا من الاعتراضات ....

.... بأن الصحة عدمية فلا يستدعي علة . و لو سلم فالواحد النوعي قد يعلل بالمختلفات كالحرارة بالشمس و النار ، فلا يستدعى علة مشتركة . و لو سلم فالعدمي يصلح علة للعدمي . و لو سلم فلا نسلم اشتراك الوجود بل وجود كل شيء عينه . أجيب بأن المراد بالعلة متعلق الرؤية و القابل له اولا خفاء في لزوم كونه وجوديا ....

((بأن الصحة عدمية)) : إنما قلنا : إن صحة الرؤية عدمية و ذلک بوجوه : الوجه الأول : فإن صحة الرؤية عبارة عن إمكان الرؤية ، فإن كان الإمكان عدميا ، فكانت صحة الرؤية أيضًا عدمية ، و الوجه الثاني : قد سبق في مسئلة حدوث الأجسام أن الصحة و الإمكان يمتنع أن يكون صفة موجودة ، و الوجه الثالث : إن الصحة لو كانت صفة موجودة فلا شک أن العالم قبل الوجود صحيح الوجود ، و كانت تلک الصفة صفة موجودة فيستدعى موصوفا موجودا ، و ذلک يوجب القول بقدم العالم و هو محال ، فثبت أن الصحة ليست صفة ثابتة ، و لا حكما ثابتا ، ((فلا يستدعى علة)) : و العدمي لا يحتاج إلى سبب ؛ لأن الافتقار إلى السبب إنما هو للموجود ، والعدم نفي محض ـ ((و لو سلم)) : أن صحة الرؤية عدمية و محتاجة إلى سبب فلا نسلم أن صحة الرؤية صحة مخصوصة ، و حكم شخصي ؛ بل و هي وحدة نوعية و حكم نوعي . ((فالواحد النوعي قد يعلل بالمختلفات)) : فالواحد النوعى فإنه يجوز أن يعلل بعلل مختلفة في الماهية ((كالحرارة بالشمس و النار)) : يعني كالحرارة توجد بالشمس ، و توجد بالنار ((فلا يستدعى علة مشتركة)) : فيجوز أن تكون علة صحة رؤية الجواهر خصوصية الجوهرية ، و علة صحة رؤية الأعراض خصوصية العرضية ، فلا يلزم أن تكون علة صحة رؤية في الواجب و الممكن أمرا مشتركا فلا يتم التقريب ـ ((و لو سلم)) : و لئن سلم أن علة صحة الرؤية يجب أن

يكون أمرا مشتركا ، ((فالعدمي)) : يعني كالحدوث و الإمكان ((يصلح علة للعدمي)) و هو صحة الرؤية يعني لا نسلم أن الحدوث لا يصلح للعلية ، قولكم : إن الحدوث عدمي مسلم ، قولكم : و العدمي لا يصلح للعلية ، قلنا : ممنوع ، لأن العدمي يصلح لأن يكون علة للعدمي ، و صحة الرؤية لمّا كانت عدمية جاز أن تكون معلولة لأمر عدمي ، فجاز أن يكون الحدوث و الإمكان و إن كانا عدميين ، علة لصحة الرؤية اللتي هي عدمية ، فلا يتم التقريب ((و لو سلم)) : و لئن سلم أن العدمي لا يصلح أن يكون علة للعدمي ؛ لأن التعليل عبارة عن تأثير أمر في أمر ، و العدم نفي محض و سبب صرف ، فيمتنع أن تكون علة و معلولا ((فلا نسلم اشتراک الوجود)) : فلم قلتم : إن الوجود أمر مشترک فيه بين الواجب الوجود و الأعيان و الأعراض ، ((بل وجود كل شيء عينه)) : و العجب أن عند الشيخ أبي الحسن الأشعري وجود كل شيء ذاته و حقيقته ، فعلى هذا لما كانت الحقائق مختلفة في حقائقها ، وجب أن تكون مختلفة في وجود اتها ، و مع هذا كيف يمنكه أن يقول : الوجود مشترک فيه فلا يتم التقريب ، قال الإمام الفخر: فهذا ما عندي من الأسئلة على هذا الدليل ، و أنا غير قادر على الأجوبة عنها ، فمن أجاب عنها أمكنه أن يتمسک بهذا الدليل ، فقال الشارح : أنا قادر على الجواب عنها ، فقال بالجواب المزيف :

جواب الشارح عن هذه الاعتراضات

((أجيب بأن المراد بالعلة متعلق الرؤية و القابل لها)) : يعني أن مرادنا بعلة الرؤية متعلقها و قابلها ، لا العلة المؤثرة فيها ، و لا خفاء في لزوم كونه وجوديا : و متعلقها لابد أن يكون وجوديا بالضرورة ، و لابد أن يكون أيضا مشتركا إذ لو كان بالجسم أو العرض ما صح إلا رؤية واحد منهما .

الاعتراض والجواب عنه

و لما كان لقائل أن يقول : سلمنا أن متعلق الرؤية وجود ؛ لكن لم لا يجوز أن يكون متعلق الرؤية خصوصية الجسم أو خصوصية العرض ، أو شيئاً أخر مختصا بهما ؟ فأجاب عنه بقوله :

.... ثم لا يجوز أن تكون خصوصية الجسم أو العرض ، لأنا أول ماترى شبحا من بعيد إنما ندرك منه هوية مادون خصوصية جوهرية أو عرضية أو إنسانية أو فرسية و نحو ذلك ، و بعد رؤيته برؤية واحدة متعلقة بهوية قد نقدر على تفصيله إلى ما فيه من الجواهر و الأعراض ؛ و قد لا نقدر ، فمتعلق الرؤية هو كون الشيء له هوية ما وهو المعنى بالوجود و اشتراكه ضروري ، و فيه نظر ! لجواز أن يكون متعلق الرؤية هو الجسمية و ما يتبعها من الأعراض من غير اعتبار خصوصية . و تقرير الثاني أن موسىٰ قد سأل الرؤية بقوله : ﴿رب أرنى انظر إليک ﴾ فلو لم تكن ممكنة لكان طلبها جهلا بما يجوز في ذات الله تعالى و ما لا يجوز او سفها و عبثا و طلبا للمحال ؛ و الأنبياء منزهون عن ذلک و ان الله تعالى قد علق الرؤية باستقرار الجبل و هو أمر ممكن في نفسه ، و المعلق بالممكن ممكن لأن معناه الأخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به و المحال لا يثبت له على شيء من التقادير الممكنة . ...

((ثم لا يجوز أن تكون)) يعني متعلق الرؤية ((خصوصية الجسم أو الجوهر)) لأن متعلق الرؤية لو كان مختصا بالجسم أو الجوهر ، ما صح إلا رؤية واحد منهما ، كما سبق آنفاً . و أيضاً ((لأنا أول ماترى شبحا)) : و هو في العرف العام و هو الشيء المرئي المحسوس من غير ان يتحقق أنه ما هو ((من بعيد إنما ندرک منه هوية ما)) : و الهوية قد يراد به الشخص و الماهية و قد يطلق على الوجود الخارجي و هو المراد ههنا ((دون خصوصية جوهرية أو عرضية أو إنسانية أو فرسية أو نحو ذلک و بعد

رؤيته برؤية واحدةٍ متعلقة بهوية قد نقدر على تفصيله إلى ما فيه من الجواهر و الأعراض ، و قد لا نقدر ، فمتعلق الرؤية هو كون الشيء له هوية ما ، و هو المعنى بالوجود و اشتراكه ضروري)) : و جملته : فإنا أول ما نرى شبحاً صورةً من بُعدٍ إنما ندرك منه هوية ما دون خصوصية جوهرية أو عرضية أو نحو مما ، و تلك الهوية هي الوجود ، فيتم التقريب ، أقول : و كيف يتم التقريب و قد نقد عليه الإمام نقداً جيداً ، قد تقدم أنفا و عقب عليه صاحب " العبقات " ، و ذلك لأن مذهب الشيخ عند الطوائف أن لفظ الوجود مشترك اشتراكاً لفظيا ، فيكون موضوعا لجميع الموجودات بأوضاع متعددة فعنده ليس هناك وجود مطلق و وجود خاص هو فرد له ؛ بل ليس هناك إلاحقائق متخالفة يطلق على كل واحد منها لفظ الوجود . فمن ثم ذهب إلى أن وجود الشيء عينه ، فرد عليه صاحب " العبقات" و قال : و ههنا قول عجيب قد تفوّه به بعض المتكلمين ، و نسبه إلى الشيخ الأشعري ، و هو أن الوجود بمعنى ما به الموجودية متعدد حسب تعدد الحقائق ، و المشترك هو لفظ الوجود ، و هل هذا إلاّ أضحوكة الصبيان و أعجوبة الفتيان ، كيف ! ! ! و هل يصدق أحد بأن الأمر المشترك بين الإنسان و الفرس الموجودين ، الذي هو ليس بمشترك بين الإنسان و العنقاء ؛ بل بين الإنسان و نفسه في حالتي الوجود و العدم ، إنما هو لفظ الوجود لا غير ، و هل يورث اشتراك اللفظ اشتراك الآثار ، و هل يقوم استدلال الأشاعرة على إمكان رؤيته تعالى بتحقق رؤية هويات الجواهر و الأعراض قائلين بأن مناط إمكان الرؤية هو الهوية ، و هي مشترك بين الواجب و الممكن ، فلابد لهذا القائل أن يثبت أولاً أن لفظ الوجود مرئي في الجواهر و الأعراض حتم الاستدلال ، إذ المشترك على زعمه ليس إلا هذا اللفظ ، هذا كلامه بحروفه ، فتأمل و لا تغفل .

((و فيه نظر لجواز أن يكون متعلق الرؤية هو الجسمية ، و ما يتبعها من الأعراض من غير اعتبار خصوصية)) : و قد اعترض بأنه يجوز أن يكون متعلق

الرؤية هو الجسمية و ما يتبعها من غير اعتبار خصوصية أحد مما ، و لو كان المدرک في المثال المذکور هو الوجود فقط للزم أن يتردد الرأي إذغاب عنه و لم ينظره ثانياً بين كونه واجباً أو جوهراً أو عرضاً ، و هو بديهي البطلان ، و الإنصاف أن ضعف هذا الدليل العقلي أظهر من أن يخفي ، فتفكر.

الوجه السمعي

((و تقرير الثاني)) :يعني الدليل النقلي الذي اعتمد عليه الإمام علم الهدى أبومنصور ، واختاره الإمام الفخر الرازي ، قال الإمام : إن الدليل العقلي المعول عليه في هذه المسئلة هو الذي أوردناه وأوردنا عليه هذه الأسئلة ، واعترفنا بالعجز عن الجواب عنها ، فنقول : مذهبنا في هذه المسئلة ما اختاره الشيخ أبومنصور الماتريدي السمرقندي : و هو إنا لا نثبت صحة رؤية الله سبحانه بالدليل العقلي ؛ بل نتمسک في هذه المسئلة بظواهر القرأن و الأحاديث ، فإن أراد الخصم تعليل هذه الدلائل و صرفها عن ظواهرها بوجوه عقلية ، يتمسک بها في نفي الرؤية اعترضنا على دلائلهم و بينا ضعفها ، و منعناهم عن تأويل هذه الظواهر. ((إن موسیٰ قد سأل الرؤية بقوله : ﴿ رب أرني انظر إليک ﴾ ،)) يعني و أمّا ما احتجوا به من النصوص فمنها : أن موسى عليه السلام قد طلب الرؤية ، فقال رب أرني انظر إليک ، و قد أخبر الله سبحانه عن أعلم الخلق به في زمانه ، و هو كليمه و نجيه و صفيه من أهل الأرض أنه سأل ربه النظر إليه ، فقال ربه سبحانه : ﴿ لن تراني و لكن انظر إلى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني فلما تجلىّ ربه للجبل جعله دكا ﴾ ((فلو لم تكن ممكنة)) : بل و لو كانت الرؤية ممتنعة على الله سبحانه ((لكان طلبها جهلا)) : إن لم يكن عالماً بامتناع الرؤية ((بما يجوز في ذات الله تعالى ، و ما لا يجوز أو سفها و عبثا و طلبا للمحال)) إن كان عالماً بامتناع الرؤية . و بالجملة ! لوكانت الرؤية ممتنعة و مستحيلة على الله سبحانه لما سألها ، و لا يظن بكليم الرحمٰن و رسوله الكريم أن يسأل ربه ما لا يجوز عليه ، بل هو من أبطل الباطل و أعظم المحال ، و

أيضاً إن الله سبحانه لم ينكر عليه سؤاله ، و لو كان محالا ممتنعا لأنكره عليه ، و لهذا لما سأل إبراهيم الخليل ربه سبحانه أن يريه كيف يحي الموتى ، لم ينكر عليه ، و أيضًا أنه سبحانه أجابه بقوله : ﴿ لن تراني ﴾ و لم يقل : لا تراني ، و لا أني لست بمرئي و لا تجوز رؤيتي ـ و الفرق بين الجوابين ظاهر لمن تأمله ، و هذا يدل على أنه سبحانه يُرى ، و لكن الله سبحانه أعلمه أن الجبل مع قوته و صلابته لا يثبت لتجليه له في هذه الدار ، فكيف بالبشر الضعيف الذي خُلق من ضعف ، و أيضًا أن ربه سبحانه قد كلمه و خاطبه و ناجاه و ناداه ، و من جاز عليه التكلم و التكليم ، و أن يسمع مخاطبه كلامه معه ، بغير واسطة فرؤيته أولى بالجواز ، و لهذا لا يتم إنكار الرؤية إلا بإنكار التكليم ـ و العجب بل و من أعجب العجائب أن قوله سبحانه : ﴿ فلمّا تجلّى ربه للجبل جعله دكا ﴾ ، و هذا من أبين الأدلة على جواز رؤيته ، فإنه إذا جاز أن يتجلّى للجبل الذي هو جماد لا ثواب له و لا عقاب ، فكيف يمتنع أن يتجلّى لأنبيائه و رسله و أوليائه في دار كرامته ، فتفكر.

((والأنبياء مترهون عن ذلک)) : فإنه يستحيل أن يخفي على نبي من أنبيائه انتهي منصبه في النبوة إلى أن يكلمه الله شفاما أن يجهل من صفاته العليه شيئا ، ثم يدعى المعتزلة علمه ، وهذا معلوم على الضرورة ؛ فإن الجهل بكونه ممتنع الرؤية عند الخصوم يوجب الكفر والضلالة ، ومنها : ((وإن الله تعالى قد علق الرؤية باستقرار الجبل)) : بقوله سبحانه : ﴿ فإن استقر مكانه فسوف تراني ﴾ ، ((و هو)): يعني استقراره ((أمر ممكن في نفسه)) : يعني واستقرار الجبل من حيث هو ممكن ضرورة لا يلزم منه المحال ، و لأن كل جسم يصح أن يكون ساكنا ((والمعلق بالممكن ممكن)) : يعني فكذا المعلق باستقرار الجبل أيضا ممكن ، فالرؤية ممكنة ، و بالجملة أن رؤية الله سبحانه و تعالى معلقة على شرط جائز ؛ والمعلق على الشرط الجائز جائز ، فرؤية الله سبحانه جائزة ؛ ((لأن معناه)) : يعني معنى التعلق ((الإخبار بثبوت المعلق)) : و هو رؤية الله سبحانه ههنا ((عند ثبوت المعلق به)) : و هو الاستقرار ههنا ((و المحال)) : و قد تقرر في موضعه المحال من حيث المحال ((لا يثبت على شيء من التقادير الممكنة)) : فتعليق ثبوته على ثبوتها باطل .

.... و قد اعترض بوجوه ، اقواها : أن سوال موسیٰ كان لأجل قومه ، حيث قالوا لن نومن بک حتى نرى الله جهرة فسأل ليعلموا امتناعها كما علمه هو ، و بأنا لا نسلم أن المعلق عليه ممكن بل هو استقرار الجبل حال تحركه وهو محال . و أجيب بأن كلا من ذلک خلاف الظاهر و لا ضرورة في ارتكابه على أن القوم إن كانوا مؤمنين كفا هم قول موسیٰ عليه السلام أن الروية ممتنعة ، ....

قداعترض بوجوه وأجيب عنها بوجوه

((و قد اعترض بوجوه)) و لمشايخ المعتزلة عليه اعتراضات و أسئلة سوفسطائية منها : ما قال أبو القاسم : لم لا يجوز ان المراد من قوله : ﴿أرني﴾ أن يظهر الله سبحانه أحوالا تفيد العلم الضروري بوجود الصانع ، و أنه إنما طلب العلم الضروري الذي يشابه العلم الواقع عقب الرؤية ، و إطلاق الرؤية على العلم الضرري مجاز مشهور ، و الجواب عنه بوجوه : الوجه الأول بأنه قوله سبحانه : ﴿ لن تراني ﴾ لنفي الرؤية بإجماع المعتزلة ، فيجب أن يكون المسئول عنه الرؤية ؛ حتى يطابق الجواب السوال . والوجه الثاني : إن تعدية " انظر" بـ " إلى" ، دليل قاطع على أن المراد به الرؤية . والوجه الثالث : والعجب ! و كيف لا يكون موسى عليه السلام عالما به علما ضروريا ؛ حتى يسأل عنه و أن يقول : " يا إلهي أظهر لي دليلا أعرف به وجودک " مع أنه يخاطبه و يكلمه في هذا الوقت بلا واسطة . والوجه الرابع : لو كان المراد ما قال أبو القاسم لكان المناسب أن يقول : " انظر إلى دليلک " ـ و منها : ما قال أبو الهذيل : يحتمل أن يقال: إن موسى عليه السلام كان عالما

بالدلائل العقلية : أنه تمتنع رؤية الله سبحانه ، فسال الله سبحانه الرؤية ، حتى يرى الدلائل السمعية المانعة من الرؤية ، فتصير الدلائل السمعية و العقلية متعاضدة متوافقة ، و من الضرورة أن كثرة الدلائل توجب زيادة الطمأنينة و قوة اليقين ، و رُد هذا أنه عليه السلام إما أن يقال : إنه كان شاكا في الامتناع والجواز ، أو يقال : إنه كان قاطعا بالامتناع ، فإن قلنا : إنه كان شاكا في الجواز لزم كونه جاهلا بصفات الله سبحانه ،و هذا لايليق بالأنبياء ، و إن قلنا : إنه كان قاطعا بامتناع الرؤية كان الأدب أن يقول :

" رب زدنى دليلا على امتناع الرؤية "، و منها : ما قال بعض مشايخهم : لم لا يجوز أن يقال : إن موسى عليه السلام ما كان في ذلک الوقت عالما بامتناع الرؤية ، و هذا و إن كان مستبعدا إلا أنه غير مستحيل ، و يدل عليه وجوه : أحدها : أن كل صفة من صفات الله سبحانه لا يتوقف على معرفتها العلم بصحة النبوة ، فعلى هذا لا يمتنع أن تكون هذه الصفة غير معلومة لسيدنا موسىٓ ، و ثانيها : أن المشهور من أهل السنة أنهم يجوزون المعاصي على الأنبياء حال نبوتهم ، فإذا جوزوا ذلک فلم لا يجوز هذا الجهل ، و ثالثها: مذهب أهل السنة أنه يحسن من الله سبحانه جميع الأشياء ، فعلى هذا لايبعد أن يقال : إن الله سبحانه ما أمره بمعرفة هذه الصفة ، و على هـذا لم يكن السؤال عبثا في حق سيدنا موسىٓ ، و رُد هذا الهذيان ، فإن الأمة متفقة على أن علم الأنبياء بذات الله سبحانه وصفاته أتم و أكمل من علم كل واحد من أحاد الأمة ، فنقول : إذا كان العلم بامتناع الرؤية حاصلا لكل واحد أحاد المعتزلة ، فلو لم يكن حاصلا لسيدنا موسىٓ ، لكان كل واحد من المعتزلة أعرف بذات الله سبحانه وصفاته من سيدنا موسىٓ ، وهذا باطل بإجماع الناس و منها : ما قال بعض مشايخهم : أنه إنما طلب ليطمئن قلبه : كما فعل إبراهيم الخليل ، يظهر ذلک مع ربه ، و رُد هذا بأن زيادة الطمأنينة لا

تكون بطريق طلب المحال ، و الممتنع الموهم لجهل موسى عليه السلام بما يعرفه أفراد المعتزلة ، و قد رُدّ هذاالرد ، يقولون : إن موسى عليه السلام كان عالماً بامتناعها ، و السوال عن الشئ لا يستلزم الجهل به ؛ إذا كان لغرض كما ههنا ، فتدبر ـ و لمّا كانت هذه التأويلات بعيدة عن نظم القرأن و نظر العقل أعرض عنها قدس سره ، و قال :

أقوي وجوه الاعتراض والجواب عنه

((أقواها)) : يعني و أقوى الوجوه ((أن سوال موسى عليه السلام كان لأجل قومه)) : إيماء إلى رد الدليل الأول ، قال أبوعلي الجبائي ، و أبوهاشم ، و الجاحظ ، و أتباعهم : إن موسى عليه السلام إنّما سأل الرؤية عن لسان قومه لا لنفسه ، و الدليل عليه قوله حكاية عنهم : ((﴿ قالوا : لن نؤمن لک؛ حتى نرى الله جهرة ﴾)) ، و قوله سبحانه : ﴿ فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا : أرنا الله جهرة ﴾ ، ثم أضاف ذلک السؤال إلى نفسه ليكون ذلک السؤال أدل بالإجابة ، فلما منعه الله سبحانه كان ذلک أقوى في الدلالة على منع الغير ((فسأل ليعلموا امتناعها كما علمه هو)) : طلب الرؤية مع علمه بامتناعها لأجل أن يعلم قومه امتناعها ليقطعوا عنه طلبها ((و بأنا لا نسلم أن المعلق عليه ممكن)) : لا نسلم أنه سبحانه علق الرؤية على أمر ممكن ؛ ((بل هو استقرار الجبل حال تحركه)) ؛ بل على أمر ممتنع ، لأنه سبحانه علق الرؤية على استقرار الجبل حال كونه متحركا ((و هو محال)) : و استقرار الجبل من حيث هو متحرک ، محال ، فالتعليق عليه لا يدل على إمكان الرؤية لأن التعليق على الشرط الممتنع لا يدل على إمكان المشروط .
((و أجيب بأن كلا من ذلک)) : يعني السؤال عن لسان قومه والاستقرار حال الحركة ((خلاف الظاهر)) : أما الأول فلأنه قال : " أرني " و لم يقل : " أرهم ".

و قال : ﴿ أنظر اليک ﴾ ، و لم يقل : " ينظروا إليک " . و أما الثاني فلأن المذکور تعليق الرؤية باستقرار الجبل المطلق حيث قال سبحانه : ﴿ انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه ﴾ فأين التقيد بحال حركته ؟ ! و قال الإمام : بأنّا سلّمنا أن الجبل في تلک الحالة كان متحركا ؛ لكن الجبل من حيث الجبل يصح السكون عليه ، و المذکور ليس إلا ذات الجبل . وأما المقتضى لامتناع السكون ، فهو حصول الحركة ، فإذن القدر المذکور منشأ لصحة الاستقرار، و ما هو المنشأ لامتناع الاستقرار ، فغير مذکور ، فوجب القطع بالصحة ، فافهم . ((و لا ضرورة في ارتكابه)) : و ذلک لأنه قد تقرر في موضعه أن صرف النصوص عن الظاهر بلا ضرورة شرعية خطأ فاحش .

الجواب الثانى عن الأول

((على أن القوم)) : هذا جواب عن الأول ثانيا ((إن كانوا مؤمنين كفاهم قول موسى عليه السلام)) فيقبلون قوله لا محالة في أن هذا السؤال غير جائز ، و ما كان محتاجا في إضافة هذا السؤال إلى نفسه ،

...... وإن كانوا كفار الم يصدقوه في حكم الله تعالى بالامتناع و أياما كان يكون السؤال عبثا . والاستقرار حال التحرک ايضا ممکن بأن يقع السكون بدل الحركة ، انما المحال اجتماع الحركة والسكون واجبة بالنقل ، وقد ورد الدليل السمعى بإيجاب رؤية المؤمنين أن الله تعالى في الدار الآ خرة . أما الكتاب فقوله تعالى : ﴿ وجوه يومئذ ناضره إلى ربها ناظرة ﴾ و أما السنة فقوله عليه السلام : إنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر و هو مشهور رواه أحد و عشرون من أكابر الصحابة رضوان الله تعالى عليهم . و أما الإجماع فهو أن الأمة كانوا مجتمعين علي وقوع الروية فى الآخرة و أن الايات الواردة في ذلک محمولة على ظواهرها . ...

((و إن كانوا كفارا لم يصدقوه في حكم الله تعالى بالامتناع)) :، و إن كانوا من الكفار لا يصدقونه في أن الله سبحانه منع العباد من سؤال الرؤية ، و بالجملة : أن قومه إن كانوا مؤمنين كفاهم إخباره بامتناعها ، و إن كانوا كفارا لم يصدقوه في حكم الله سبحانه بامتناعها . و على التقديرين فإضافة السؤال إلى نفسه عبث ، و فيه نظر بأن الذين طلبوا الرؤية هم السبعون الذين حضروا مع موسىٰ ، و سمعوا الجواب من جانب قدسه تعالى ، و لم يكن مَن طلب منه هو الذي لم يحضر معه ، حتى يحتاج إلى إخبار سيدنا موسى عليه السلام له بجواب الله سبحانه ((و أيا ما كان)) : سواء كانوا مؤمنين أو كافرين ((يكون السؤال لغوا وعبثا .

الجواب الثاني عن الثاني

و الاستقرار حال التحرک أيضًا ممكن)) : هذا الجواب الثاني من الثاني ((بأن يقع السكون بدل الحركة و إنما المحال اجتماع الحركة والسكون)) : ، و هو ليس بمعلق عليه حاصله : فرق بين أخذ الممكن بشرط وجوده ، و أخذه في زمان وجوده ، ففي الأول يمتنع

عدمه ، و في الثاني لا يمتنع عدمه ؛ لأن للشرط مدخلا يجب به وجوده مع مشروطه ، و الظرف لا مدخل له ، فزيد مثلا في زمان وجوده ممكن العدم ، و بشرط الوجود واجب الوجود ممتنع العدم ، و هذا مبنى الفرق بين المشروطة بشرط الوصف و بينها في زمان الوصف ، فيكون الجبل في زمان حركته ممكنا بأن لا تقع حركته ، و يقع السكون مكانها ، لا بشرط حركته ، و إلا يلزم اجتماعها ، و هذا كله واضح في موضعه و بالله التوفيق .

روية الله ثابتة وواقعة بالنقل

((واجبة)) : ضرورية بالوجوب بالغير ضرورة امتناع خلف الوعد منه سبحانه ، لا أنها واجبة بالذات ، و لا أنها واجبة عليه سبحانه ((بالنقل)) :، رؤية الله سبحانه بالأبصار في الأخرة حق معلوم ثابت بالنص لا بالعقل ، قال الله سبحانه في الفرقان : ﴿ واعلموا انكم ملاقوه و بشر الصابرين ﴾ و قوله : ﴿ لعلكم بلقاء ربكم توقنون ﴾ ، و قوله : ﴿ كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ﴾، وجه الاحتجاج أنه سبحانه أخبر عن الكفار على سبيل الوعيد بقوله : ﴿ كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ﴾ ، و ذلک يدل على أن المؤمنين يومئذ غير محجوبين و إلا لم يكن في الإخبار عن الكفار على سبيل الوعيد فائدة ، و إذا لم يكن المؤمنون يومئذ عن ربهم لمحجوبين فيرونه ، و قوله سبحانه : ﴿ للذين أحسنوا الحسنى و زيادة ﴾ ، إن النقل المستفيض صح عن رسولنا و نبينا أنه قال : الزيادة هي النظر إلى الله سبحانه .

الدليل السمعي من الكتاب

((و قد ورد الدليل السمعي بإيجاب رؤية المؤمنين الله تعالى في الدار الآخرة ، أما الكتاب فقوله تعالى : ﴿ وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ﴾)) و رؤية الله تعالى سبحانه بالأبصار عيانا حقا في الدار الآخرة بنص القرآن ، قوله جل جلاله : ناضرة ، معناه ذات نضرة ، و هي تهلل الوجه و بهاؤه ، قوله جل جلاله : إلى ربها ناظرة ، معناه تراه مستغرقة في مطالعة جماله بحيث تغفل عما سواه ، و أجاب عنه المعتزلة و قالوا : النظر لا يدل على الرؤية ، و لهذا يقال : نظرت إلى الهلال فلم أره ، فإذا لم يدل النظر على الرؤية لم تتعين الرؤية للارادة ، قالوا : لا نسلم أن لفظ " إلى " مهنا

من الحروف الجارة ، بل هو عندنا اسم ، و بيانه من وجهين : الوجه الأول : إنه واحد الآلاء و حينئذ يكون معناها : وجوه يومئذ ناضرة نعمة ربها ناظرة ، أي : منتظرة .

الوجه الثاني : إن لفظ " إلى " بمعنى " عند " ، إذا ثبت هذا فلم لا يجوز أن يكون تقدير الآية : وجوه يومئذ ناضرة عند ربها منتظرة نعمة ربها ، أو يحتمل على حذف المضاف و هو الثواب ، و حينئذ يكون المراد ناظرة إلى ثواب ربها ناظرة ناضرة . و هذان التأويلان أبطلهما الإمام ، أما الأول فلأن الانتظار سبب النعم ، والآية مسوقة لبيان النعم ، و أما الثاني فلأن النظر إلى الثواب لا بد له أن يحمل على رؤية الثواب ؛ لأن تقليب الحدقة نحو الثواب من غير الرؤية ، لا يكون من النعم البتة ، و إذا وجب إظهار الرؤية لا محالة كان إظهار الثواب إظهارا لزيادة من غير دليل ، فلا يجوز والأسف كل الأسف أن المعتزلة والطوائف الضالة من إخوانهم يؤولون كل النصوص الواردة في الرؤية بالتأويلات السوفسطائية ، فغاية أمر المعتزلة و إخوانهم فيه خطأ في الاجتهاد ناش من الاشتباه ، و إلا فقال الله جل جلاله : ﴿ قد خسر الذين كذبوا بلقاء الله ﴾، فلا شك أن المعتزلة و إخوانهم في مقام الخسران ، والله سبحانه يلتقم منهم بعدله يوم الميزان ، و لنعم ما قال القائل : شعر

فينسون النعيم إذا رأوه   فيا خسران أهل الاعتزال

الدليل السمعي من السنة

((و أما السنة فقوله عليه السلام : انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر)) هذا تشبيه الرؤية بالرؤية في اليقين لا تشبيه المرئي بالمرئي في الجهة والمكان ، و لهذا لحديث ألفاظ و طرق مختلفة كثيرة أخرجها أصحاب الصحاح والسنن والمسانيد وغيرها ، ((وهو مشهور رواه أحد وعشرون من أكابرالصحابة رضوان الله تعالى عليهم)): أخذ هذا من "الكفاية " قال فيها : و ذكر الشيخ أبو عبدالله محمد بن علي الحكيم الترمذي في تصنيف له ، فقال : على صحة حديث الرؤية عدة من

أصحاب رسول الله ﷺ كلهم أئمة ، منهم : ابن مسعود ، و ابن عمر ، و ابن عباس، و صهيب ، و أنس ، و أبو موسى الاشعري ، و أبو هريرة ، و أبو سعيد الخدري ، و عمار بن ياسر ، و جابر بن عبدالله ، و معاذ بن جبل ، و ثوبان ، و عمارة بن رويبة الثقفي ، و حذيفة ،و أبوبكر الصديق ، و زيد بن ثابت ، و جرير بن عبدالله البجلي ، و أبو أمامة الباملي ، و بريدة الأسلمي ، و أبو برزة ، و عبدالله بن الحارث بن جزء الزبيدي ، رضوان الله عليهم اجمعين . فهم أحد و عشرون من مشامير الصحابة و كبرائهم و علمائهم نقلوه عن رسول الله ﷺ ، واتفقوا على ثبوته ، و لم يشتهر عن غيرمم خلاف ذلک فكان إجماعا . قال ابن أبي الشريف : و أحاديث الرؤية متواترة معنى ، فقد وردت بطرق كثيرة عن جمع كثير من الصحابة ، قال النووى : و قد تظامرت أدلة الكتب والسنة ، و إجماع الصحابة ، فمن بعدمم من سلف الأمة على إثبات رؤية الله سبحانه في الآخرة للمؤمنين ، و رواها نحو من عشرين صحابيا عن رسول الله ﷺ، و أيات القرأن فيها مشهورة .

الدليل من الإجماع

((وأما الإجماع فهو أن الأمة كانوا مجتمعين على وقوع الرؤية في الأخرة)) : و من الأدلة على جواز الرؤية إجماع الأمة . قال المحقق الدواني : والمعتمد فيه إجماع الأمة قبل حدوث المبتدعين على وقوع الرؤية ، و مو مستلزم لجوازه ، و ما عدا مذه الأدلة الجليلة عندنا دليل واضح مبين ، و مو : إنا إذا فرضنا امتناع الرؤية حقيقة في عالم الشهود والعيان ، فما النعمة الإلهية اللتي اختص الله سبحانه بها في جنة اللقاء عباده المكرمين ، و لأنه موجود بصفات الكمال و أن يكون مرئيا لنفسه و لغيره من صفات الكمال ، و المؤمنون لإكرامه بذلک أمل ، فالرؤية أمر مشروع موعود في اليوم المشهود ، و يختص الله بها من يشاء من أمل السجود الذين لهم نصيب مفروض من مذا المقام المحمود ، و البرمان واضح منصوص مثبوت ، و يشهد به العقول المستوية الربانية الإلهية . ((و أن الأيات الواردة في ذلک محمولة على ظوامرما)) فيجب ابقاء

النصوص الدالة على الجواز على ظواهرها ـ ما لم يقم دليل على الامتناع ، و مجرد احتمال أن يظهر دليل عقلي على الامتناع ، لا يكفي في صرفها عن ظواهرها ، و إلا لوجب صرف جميع الأدلة الشرعية عن ظواهرها ؛ إذ يجوز أن يظهر دليل عقلي على امتناعها .

.... ثم ظهرت مقالة للمخالفين و شاعت شبههم و تأويلاتهم ، و أقوىٰ شبههم من العقليات ....

مخالفة أهل البدع: المعتزلة والخوارج والجهمية في روية الله تعالى

((ثم ظهرت مقالة المخالفين)) : بعد هذه العبارات المصرحة و النصوص الصريحة والروايات المأثورة اختلف الأقوام : هم طوائف من أهل البدع المعتزلة والخوارج و الجهمية ، و فِرق الشيعة و الطوائف الضالة ، و الظاهر أن هذه الطوائف كلها مخالفة لأهل السنة والجماعة ((و شاعت شبههم و تأويلاتهم)) : و ذلك لأنهم منعوا استفادة اليقين من كلام الله سبحانه ، و كلام رسوله ، مضطربون في العقل الذي يعارض النقل أشد الاضطراب ، و كل منهم يدعى أن صريح العقل معه و إن مخالفه قد خرج من صريح العقل ، و لم يعلموا من كثرة جهلهم و غباوتهم و قلة حيائهم و قلة دينهم أن الله سبحانه قد بين لعباده في كتابه من البراهين الدالة على صدقه و صدق رسوله : ﴿ ما فيه هدى و شفاء ﴾ ، فقد أقام الله سبحانه الأدلة القطعية على ثبوت رؤيته ، و القرآن مملوء من ذكر الأدلة العقلية التي هي آيات الله جل جلاله الدالة على ربوبيته و وحدانيته و علمه و قدرته و إرادته و حكمته ، فلا تجد كتابا قد تضمن من البراهين والأدلة العقلية القطعية على هذه المطالب العلية الاعتقادية ، ما تضمنه القرآن ، فأدلته القطعية عقلية ﴿ فباي حديث بعد الله و آياته يؤمنون ﴾ ، ففي هذا قطع طاغوتهم و هو قولهم : إن الأدلة اللفظية إن تلك الأدلة لا تفيد اليقين .

أقوى أدلتهم بوجوه علقلية ونقلية والجواب عنها الدليل العلقي

((و أقوى شبههم من العقليات)) : يتمسكون بوجوه عقلية و بوجوه نقلية أما الشبهة العقلية :

.... أن الروية مشروطة بكون المرئي في مكان وجهة و مقابلة من الرأئي و ثبوت مسافة بينهما ، بحيث لايكون في غاية القرب ولا في غاية البعد و اتصاف شعاع من الباصرة بالمرئي و كل ذلك محال في حق الله تعالى . و الجواب منع هذا الاشتراط . و إليه أشار بقوله : فيرى لا في مكان ولا على جهة من مقابلة واتصال شعاع أو ثبوت مسافة بين الرائي و بين الله تعالى ....

((إن الرؤية مشروطة بكون المرئي في مكان وجهة و مقابلة من الرأي)) : يعني من شرائط الرؤية مقابلة المرئي للباصرة في جهة خاصة ((و ثبوت مسافة بينهما)) : يعني و من شرائطها مسافة خاصة ((بحيث لا يكون في غاية القرب)) ؛ فإن المبصر إذا التصق بسطح البصر بطل إدراكه ((و لا في غاية البعد)): بحيث ينقطع إدراك الباصرة ((و اتصال شعاع من الباصرة بالمرئي)) : ذهب أفلاطون و من تابعه إلى أن الرؤية اتصال شعاع الباصرة ، و ذهب أرسطو و من تابعه إلى أن الرؤية انتقاش صورة المرئي في الباصرة ، و خص الأول لأنه الأظهر والأشهر واختاره الأكثر ((و كل ذلك محال في حق الله تعالى)) : و تفصيله : أن الأبصار في الشاهد ، يعني فيما عندنا من المبصرات يجب إذا تحقق شروط ثمانية : أحدها : ان تكون الحواس سليمة ؛ فإن الحواس إذا كانت غير سليمة لا تجب الرؤية ، و ثانيها : كون الشيء جائزة الرؤية ، فإن ما يمتنع رؤيته لا يُرى ، و ثالثها : المقابلة المخصوصة بين الرائي والمرئي كالجسم المحاذي للرائي أو كون المرئي في حكم المقابل كالأعراض القائمة بالجسم ؛ فإنها في حكم محالها المقابلة ، و كالصورة المحسوسة في المرأة المقابلة للرائي ؛ فإنها لكونها قائمة بالمرأ ة المقابلة في حكم المرأة ، و رابعها : أن لا يكون المرئى في غاية القرب ، و خامسها : أن لا يكون المرئ في غاية البعد ، و سادسها : أن لا يكون في غاية

اللطافة ، و سابعها : أن لا يكون المرئي في غاية الصغر ، و ثامنها : أن لا يكون بين الرائي و المرئي حجاب ؛ لأنا نعلم بالضرورة أنا لا نبصر الشيء عند عدم هذه الشروط ، و نبصره إذا حصلت هذه الشروط . والشروط الستة الاخيرة يعني المقابلة و ما في حكمها ، و عدم غاية القرب ، و عدم غاية البعد ، و عدم غاية اللطافة ، و عدم غاية الصغر ، و عدم الحجاب لا يمكن اعتبارها في رؤية الله سبحانه ، لأن هذه الستة إنما تعتبر فيما من شأنه أن يكون في جهة و حيز ، و الله سبحانه منزه عن الجهة و الحيز . بقى الشرطان : سلامة الحاسة و جواز الرؤية ، و سلامة الحاسة الآن فلو رؤيته وجب أن نرى لحصول الشرطين ، و اللازم باطل فالملزوم مثله . ((و الجواب منع هذا الاشتراط)) : يعني هذه الشرائط عادية ليست مما يمتنع عقلا انفكاك الرؤية عنها ؛ أنه يجوز عقلا أن يخلق الله سبحانه الرؤية في الحي على وفق مشيئة و إرادته ، من غير مقابلة بجهة على خرق العادة ، كما وقع لنبينا ورسولنا أنه قال للصحابة المصلين معه أخرجه الشيخان مرفوعا : " أتموا صفوفكم فإني أراكم من وراء ظهري " ، فالذات المنزه عن التأليف و التناهي والحد والجهة أولى بأن تنفك رؤيتها عن هذه الشرائط .

قياس الغائب على الشاهد فاسد

((و إليه)) : يعني إلى هذا المنع ((أشار بقوله : فيرى لا في مكان و لا على جهة من مقابلة)): قال إمام الدين والدنيا أبوحنيفةؒ في " الوصية " : و لقاء الله تعالى لأهل الجنة بلا كيف و لا تشبيه و لا جهة ((واتصال شعاع أو ثبوت مسافة بين الرائي و بين الله تعالى)) ، قال الإمام في "الفقه الأكبر": و يراه المؤمنون و هم في الجنة بأعين رؤسهم بلا تشبيه و لا كيفية و لا كمية، و لا يكون بينه و بين خلقه مسافة ، هذا التنزيه بوجوه النفي مذكور في " الفقه الأكبر " ، فبطل قول بعض الناس بأن أحدا من الأئمة السلف لم يذكر هذه الوجوه المنفية ، والكتاب والسنة ساكتان عنه ، و هذه مرتبته في غاية من إفراط جهله .

.... و قياس الغائب على الشاهد فاسد . و قد يستدل على عدم الأشتراط برؤية الله تعالى إيانا و فيه نظر : لأن الكلام في الرؤية بحاسة البصر . فإن قيل : لوكان جائز الرؤية و الحاسة سليمة لوجب أن يرى و إلا لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شامقة لا نراها و أنه سفسطة ، قلنا : ممنوع ، فإن الرؤية عندنا بخلق الله لا يجب عند اجتماع الشرائط . ...

((و قياس الغائب على الشاهد فاسد)) : يعني أن الغائب عن الحس و هو الله سبحانه ليس كالشاهد ، فلعل رؤيته سبحانه تتوقف على شرط لم يحصل الآن ، و هو ما يخلقه الله جل شأنه في الأبصار تقوى به على رؤيته ، أو بأنه لم تكن الرؤية واجبة الحصول عند تحقق هذه الشروط ، و قول المعتزلة : إنه سبحانه لا يقبل المقابلة والانطباع ، لأن المقابلة والانطباع مستلزمة للجسمية ، و الله سبحانه منزه عن الجسمية ، فثبت أن الله سبحانه لا يقبل المقابلة والانطباع ، و كل مرئي مقابل و منطبع في الرائي بالضرورة ، فالله سبحانه ليس بمرئي . والجواب عنه بمنع الكبرى بأنا لا نسلم أن كل مرئي مقابل و منطبع في الرائي ، و ما ادعى أبو الحسن العلم الضروري في الكبرى ، أقول : و دعوى الضرورة في الكبرى باطلة لاختلاف العقلاء في صدقها ، والعقلاء لا يختلفون في صدق الضروري و بأن ما ذكرهم من الكبرى منقوض بإبصار الله سبحانه إيانا ، فإنه ليس بيننا و بينه مقابلة و لا انطباع .

الإستدلال على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى إيانا والجواب عنه

((و قد يستدل على عدم الاشتراط بروية الله تعالى إيانا)) : و قد أجاب الجماعة عن هذه الشبهة العقلية بأن الرؤية بمحض خلق الله سبحانه ، و اقتضاؤها لتلك الشروط ليس إلا باعتبار العادة ، كيف ! و لو كانت كل رؤية

مشروطة بذلك ، ما صح لله سبحانه أن يرانا مع أن رؤيته لنا ثابتة قطعا ، و هي لا تحتاج إلى تلك الشروط ، فلا يبعد أن يوجد الله سبحانه في أبصارنا قوة نراه بها ، لا في مكان ولا جهة ، و مقابلة من الرائي إلى غير ذلك من الأمور التي يتنزه عنها المولى سبحانه ، ((و فيه نظر لأن الكلام ، في الرؤية بحاسة البصر)) : يعني رؤية الله سبحانه ليس بحاسة البصر ، ((و رؤيتنا إياه)) بحاسة البصر و التنازع و الاختلاف بين الجماعة و الطوائف في الرؤية بحاسة البصر ، فأين هذا من ذلك ؟ فلا يصح الاستدلال و الجواب .

الاعتراض والجواب

((فإن قيل)) : هذا معارضة من جانب المعتزلة و إخوانهم ((لو كان جائز الرؤية)): يعني لو كان الباري سبحانه جائز الرؤية ((والحاسة سليمة)): و لا شرائط في رؤية الله سبحانه إلا سلامة الحاسة و جواز الرؤية ، و هما حاصلان الآن ، و سائر الشرائط موجودة ، منها : حضوره للحاسة ، منها : التفاتها إليه ، و منها : نفي الضد كالنوم ، و منها : المقابلة ، و منها : عدم غاية اللطافة و غيرها ((لوجب أن يرى)) : قالوا : عند حصول هذه الأمور يجب حصول الأبصار لوجب أن يرى يعني في الدنيا لكل واحد ، ((وإلا)) : يعني إن لم تجب الرؤية إذا حصلت هذه الشروط ((لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شامقة لا نراها)) قالوا : اذ لو لم يجب لجاز أن يحصل بحضرتنا جبال عالية و شموس مضيئة و أصوات هائلة و نحن لا نراها و لا نسمعها ، ((و أنه سفسفطة)) : مغالطة تقتضي دخول الإنسان في الجهالة . ((قلنا : ممنوع)) ، يعني وجوب الرؤية على الوجه المذكور ممنوع . و لما كان بناء الإيراد على وجوب المعلول عند وجود العلة و هو قانون فلسفي ، فرده على مذهب الفاعل المختار بقوله : ((فإن الرؤية عندنا بخلق الله تعالى لا يجب عند اجتماع الشرائط)) فإن الرؤية بخلق الله سبحانه والشروط الثمانية و غيرها معدات ، و لا يجب الرؤية عند وجود معداتها ؛ فيجوز أن لايخلق الله سبحانه الرؤية عند حصول هذه الشروط ، فافهم .

.... و من السمعيات : قوله تعالى ﴿ لاتدركه الأبصار ﴾ و الجواب بعد تسليم كون الأبصار للاستغراق و إفادته عموم السلب لا سلب العموم ، وكون الإدراك هو الرؤية مطلقا لاالرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئي أنه لا دلالة فيه على عموم الأوقات و الأحوال . و قد يستدل بالآية على جواز الرؤية ؛ إذ لو امتنعت لما حصل التمدح بنفيها كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته لامتناعها ، و إنما التمدح في أن يمكن رويته و لا يرى للتمنع و التعزز بحجاب الكبريا ، و إن جعلنا الإدراك عبارة عن الرؤية على وجه الإحاطة بالجوانب و الحدود فدلالة الآية على جواز الرؤية بل تحققها اظهر ، لأن المعنى أنه مع كونه مرئيا لايدرك بالأبصار لتعاليه عن التناهي والاتصاف بالحدود و لا جوانب ، و منها : أن الآيات الواردة في سوال الرؤية مقرونة بالاستعظام و الاستكبار. ....

الأدلة النقلية والجواب عنها، الدليل الاول

((و من السمعيات)) : و أما الشبهة النقلية ((قوله تعالى)) : فمنها قوله سبحانه : ((لا تدركه الأبصار)) : و الاستدلال بها من وجهين : الوجه الأول : أنّ ما قبل هذه الآية ، و هو قوله : سبحانه : ﴿ ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شئ فاعبدوه و هو على كل شئ وكيل لاتدركه الابصار ﴾ و ما بعدها ، و هو قوله سبحانه : ﴿ و هو يدركه الابصار و هو اللطيف الخبير ﴾ ، مذكور في معرض المدح ، فوجب أن تكون هذه الآية أيضاً مدحاً إذ بضرورة العقل و

النقل أن إلقاء ما ليس بمدح فيما بين المدحين قبيح جداً ، و إذا كان نفي إدراك الأبصار إيّاه مدحاً ؛ كان ثبوته نقصاً ، إذ كل ما كان عدمه مدحاً كان وجوده نقصاً ، والنقص على الله سبحانه محال . والوجه الثاني : أنه سبحانه نفي أن يدركه أحد من الأبصار ، و هذا يتناول جميع الأبصار في جميع الأوقات؛ لأن قولنا : تدركه الأبصار يناقض قولنا : لا تدركه الأبصار ، و صدق أحد النقيضين يستلزم كذب الآخر ، و صدق قوله سبحانه : لا تدركه الأبصار يوجب كذب قولنا : تدركه الأبصار ، فوجب أن تكون الرؤية ممتنعة على الله سبحانه .

الجواب عن الدليل الاول

((والجواب بعد تسليم كون الأبصار للاستغراق و إفادته عموم السلب)): يعني شمول النفي و هو السلب الكلي ((لا سلب العموم)) : يعني نفي الشمول، و هو السلب الجزئي . حاصله : لا نسلم أولاً أن اللام في الأبصار في قوله : لا تدركه الأبصار، للاستغراق ، و لا نسلم إفادته عموم السلب و شمول النفي ، و بالجملة ! يعني لانسلم أنها سالبة كلية ، و معناها : نفي الرؤية عن كل واحد من الأبصار، لا سالبة جزئية ، و معناها : نفي الرؤية عن جملة الأبصار و عن بعض الأبصار؛ بل نقول : قوله سبحانه : " لا تدركه الأبصار " نقيض لقولنا : " تدركه الأبصار " ، و قولنا تدركه الأبصار موجبة كلية ، و ذلک لأن الأبصار جمع معرف باللام مفيد للعلوم و الاستغراق ، و معناها : أن يدركه كل واحد من الأبصار ، و نقيض الموجبة الكلية ، السالبة الجزئية ، فكان قوله سبحانه : لا تدركه الأبصار ، سالبة جزئية ، معناها : أنه سبحانه لا تدركه جميع الأبصار، فلا يناقض إدراک بعض الأبصار ، و نحن نقول بموجبه . ((و كون الإدراک هو الرؤية مطلقا لا الرؤية على وجه الإحاطة)) : و بعد هذا التسليم لا نسلم أن الإدراک في قوله سبحانه : لا تدركه

الأبصار ، هو الرؤية مطلقا ، بل الإدراك هوالإحاطة ، و هو رؤية الشيء من جميع جوانبه ، فمعنى الآية : نفي الرؤية على سبيل الإحاطة ، و لا يلزم من نفي الرؤية على سبيل الإحاطة نفي الرؤية مطلقا ، فإن الرؤية على سبيل الإحاطة أخص من الرؤية مطلقاً ، و لا يلزم من نفي الخاص نفي العام ، و فيه نظر؛ لأن قولهم : الإدراك رؤية الشيء من جميع جوانبه ، ليس بصحيح؛ فإنهم يقولون : أدركتُ النار ، و أدركتُ الشيء ، و لا يريدون به رؤيتهما من جميع جوانبهما ((أنه لا دلالة فيه)) : يعني في قوله سبحانه : ﴿ لا تدركه الأبصار ﴾ ، ((على عموم الأوقات و الأحوال)) : يعني أهل السنة لا يسلمون العموم ؛ بل يخصون الإدراك بأوقات الدنيا أو ببعض أحوال الآخرة ؛ لما ثبت أن رؤية الله سبحانه لا تكون في الآخرة في جميع الأحوال ، فتأمل .

استدلال بطريق آخر والجواب عنه

((و قد يستدل)) : هذه معارضة بالقلب مع المعتزلة ، قالوا : إنه سبحانه يمدح نفسه بأنه لا يدركه شيء من الأبصار ، فعارضهم أهل السنة بأن التمدح لايدل على امتناعها ؛ بل يدل على جوازها ، ((إذ لو امتنعت)) : يعني الرؤية ((لما حصل التمدح بنفيها)) : يعني الرؤية ((كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته لامتناعها)) : هذا بناء على العرف والعادة ، فلا يمدحون بنفي صفةٍ عن شيء أو على خصوص هذه المادة لا كلية ، فلا يرد عليه نقض بعض الأفاضل . ((و إنما التمدح في أن يمكن رؤيته و لا يُرى للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء و إن جعلنا الإدراك)) : يعني في قوله سبحانه : ﴿ لاتدركه الأبصار ﴾ ((عبارة عن الرؤية على وجه الإحاطة بالجوانب والحدود فدلالة الآية على جواز الرؤية ، بل تحققها)) : يعني وقوعها ((أظهر)): يعني على دلالة الأسلوب . ((لأن المعنى)) : يعني حاصل الآية الكريمة ((أنه مع كونه مرئيا لا يدرك بالأبصار)) : يعني لا يرى على سبيل الإحاطة بالجوانب((لتعاليه

عن التناهي و الاتصاف بالحدود و الجوانب)) : و قد أبطلنا هذا الجعل أنفاً ، فتدبر. و من الشبهة النقلية قوله سبحانه لموسى عليه السلام : ﴿ لن تراني ﴾ ، وجه الاستدلال به : أن كلمة لن لتأبيد النفي بدليل قوله سبحانه : ﴿ قل لن تتبعونا ﴾ ، فنفى الرؤية على التأبيد في حق موسى عليه السلام ، فيلزم نفيها في حق غيره ، إذ لا قائل بالفرق . و الجواب عنه بالمنع بأن لا تسلم أن كلمة لن تأبيد النفي ، بل لتأكيد النفي بدليل قوله سبحانه : ﴿ و لن يتمنوه ابداً بماقدمت ايديهم ﴾ ، فإنه قيد بقوله : أبداً ، على أن نفي الرؤية على التأبيد لا يقتضي نفي صحة الرؤية و من الشبهة النقلية قوله سبحانه : ﴿ و ما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي ﴾ ، وجه الاستدلال به : أنه سبحانه نفي الرؤية وقت الكلام ؛ فإنه نفي التكليم إلا على أحد الوجوه الثلاثة : الوحي من وراء الحجاب ، أو إرسال رسول ، و كل منها يستلزم عدم الرؤية . أما الوحى فلأنه لم يكن مشافهة فلا يكون عند الرؤية، و أما من وراء حجاب ، فظاهر أنه يستلزم عدم الرؤية ، و أما إرسال الرسول و إيحائه فإنه يدل عدم المشافهة المستلزمة لعدم الرؤية ، و إذا ثبت نفي الرؤية وقت الكلام ، فتنتفي الرؤية في غير وقت الكلام ، إذ لا قائل بالفصل . و الجواب عنه بالمنع بأنا لا نسلم أنه نفي الرؤية وقت الكلام ، قولهم : لأنه نفي التكليم إلا على أحد الوجوه الثلاثة ، قلنا : مسلم ، و قولهم : كل منها يستلزم عدم الرؤية ، ممنوع ، و قولهم : أما الوحي فلا يكون مشافهة ، ممنوع ؛ لأن الوحي كلام يسمع بسرعة ، سواء كان المتكلم به محجوبا عن السامع أو لم يكن .

الدليل الثاني من النقل

((و منها)) : و من الشبهة النقلية ((أن الأيات الواردة في سوال الرؤية مقرونة بالاستعظام والاستكبار)) : يعني أنه سبحانه استعظم طلب الرؤية و رتب الوعيد والذّم عليه فقال :﴿ يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتابا من

السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلک ، فقالوا أرنا اللّٰه جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم ﴾، و قال سبحانه :﴿ و قال الذين لا يرجون لقاءنا لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا لقد استكبروا في أنفسهم و عتوا عتواً كبيراً ، يعني قال الكفار : لولا أنزل علينا الملائكة يخبرونا بأن النبي عليه السلام مرسل ، أو نرى ربنا لأمرنا باتباعه و تصديقه ، فأقسم اللّٰه سبحانه، فقال : لقداستكبروا في أنفسهم بطلبهم الرؤية ، و عتوا بذلک عتواً كبيرا يعني طغوا بطلبهم الرؤية طغياناكبيرا ، و قال اللّٰه سبحانه : ﴿ و إذ قلتم يا موسى لن نؤمن لک حتى نرى اللّٰه جهرة فأخذتكم الصاعقة و أنتم تنظرون ﴾، فثبت أن طلب الرؤية يترتب عليه العقاب والذّم فلاتصح الرؤية .

.... و الجواب : أن ذلک لتعنتهم و عنادهم في طلبها لا لامتناعها ، و لا لمنعهم موسیٰ عن ذلک ، كما فعل حين سألوا أن يجعل لهم ألهة فقال : بل انتم قوم تجهلون ، و هذا مشعر بإمكان الرؤية في الدنيا ؛ و لهذا اختلف الصحابة رضي الله عنهم في أن النبي ﷺ هل رأى ربه ليلة المعراج أم لا و الاختلاف في الوقوع دليل الإمكان . ...

الجواب عن الدليل الثاني

((و الجواب أن ذلک لتعنتهم و عناد هم في طلبها)) : يعني أن الاستعظام لأجل طلبهم الرؤية تعنتاً و عنادا ، لأنهم طلبوا الرؤية في الدنيا قبل أن يخلق الله سبحانه في أبصارهم ما تقوى به على رؤيته سبحانه ، فإن الاستعظام و ترتب الوعيد على ذلک ((لا لامتناعها)) : لا لأن الرؤية ممتنعة ، و لا على طلب الرؤية في الجملة بشهادة أنه سبحانه ذم الكفار لعدم رجائهم لقاء الله سبحانه في الآخرة ؛ حيث قال : ﴿ الذين لا يرجون لقائنا ﴾ يعني في الآخرة ، فدلّ على أن انقطاع الرجاء عن رؤية الله سبحانه في معرض الذم ، فعلم صحته في الآخرة ، و إلا لجاز انقطاع الرجاء عن رؤيته سبحانه ((و إلاّ)) : يعني لو كان الاستعظام لامتناع الرؤية ((لمنعهم موسٰى عن ذلک)) : يعني عن سوال الرؤية كما فعل : يعني منعهم و زجرهم ((حين سألوا أن يجعل لهم ألهة فقال : بل أنتم قوم تجهلون)) : قال الله سبحانه : ﴿ و جاوزنا ببنى إسرائيل البحر فاتوا على قوم يعكفون على أصنام لهم قالوا يٰموسى اجعل لنا إلٰهاً كما لهم آلهة قال إنكم قوم تجهلون ﴾ ، ((و هذا)) : يعني عدم منع موسى عليه السلام عن طلب الرؤية . ((مشعر بإمكان الرؤية في الدنيا)) : ففي الآخرة بطريق أولى .

اختلاف الصحابة في رؤية النبي ﷺ ربه ليلة المعراج ﷺ

((و لهذا)) : يعني لإمكان الرؤية في الدنيا ـ ((اختلفت الصحابةؓ في أن النبي ﷺ هل رأى ربه ليلة المعراج أم لا و الاختلاف في الوقوع دليل ! لإمكان)) ، فإن الرؤية لو كانت محالا لاتفقت الصحابة على عدم وقوعها ، ثم المسئلة مختلف فيها سلفا و خلفا ، فأنكرتها أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها ، و رُوى مثله عن أبي هريرة و جماعة و هو المشهور عن ابن مسعودؓ ، و به أخذ جماعة من أهل الحديث و الكلام ، و روى عن ابن عباس أنه رآه بعينه ، و رُوى مثله عن أبي ذرؓ و كعب و الحسن ، و كان يحلف على ذلک ، و هو رواية عن ابن مسعود و رواية عن أبي هريرة ، روى مسلم من طريق مسروق عن عائشةؓ قالت : ثلث من تكلم بواحد منهن فقد أعظم على الله الفرية ، قلت : ما من ، قالت : من زعم أن محمدا رأى ربه فقد أعظم على الله الفرية إلى آخر الحديث ، ثم ذكر قول مسروق في دفعه أنه قال الله تعالى : ﴿ و لقد رآه بالإفق المبين ﴾ ، و قال : ﴿ و لقد رآه نزلة أخرى ﴾ ، فأجابت عنه مرفوعا : إنما هو جبرئيل لم يره على صورته التي خلق عليها غير هاتين المرتين ، ثم ساق استدلالها بقوله تعالى : ﴿ لا تدركه الأبصار و هو يدرک الأبصار ﴾ و بقوله : ﴿ و ما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا ﴾ ، و كلا الدليلين دفعها النووي بوجوه ، و حديث ابن عباس رواه الشيخان و النسائي و الحاكم و ابن حبان و أبو الشيخ الأصبهاني و غير هم ، و روى الحاكم و النسائي و الطبراني عنه : "إن الله اختص موسىٰ بالكلام و إبراهيمؑ الخليل بالخلة و محمداﷺ بالرؤية "، و الكلام ههنا في مواضع : أحدها : في جواز رؤية و امتناعها في الدنيا ، و ثانيها : في وقوعها له ثم وقوعها لموسىٰ ، و ثالثها : في كلامه ﷺ بلا واسطة ، و رابعها : أنه رآه بعينه ، أو بقلبه ، و خامسها : في معاني الآيات فيه كقوله سبحانه : ﴿ ما كذب الفؤاد ما رأى ﴾ ، و قوله سبحانه : ﴿ دنى فتدلى ﴾ و غير هما و جميع هذه المباحث طويلة رواية و درايةً ، و الراجح عند أكثر العلماء أنه رأى بعين رأسه ، لحديث ابن عباسؓ ؛ لأنه كالمرفوع لانه لا مسرح للرأي فيه ، و لأنه حبر الأمة و بحر الأمة ، و لأن المثبت مقدم و عليه أكثر الصحابة .

.... و أما الرؤية في المنام فقد حكيت عن كثير من السلف ، و لإخفاء في أنها نوع مشاهدة يكون بالقلب دون العين . و الله تعالى خالق لأفعال العباد من الكفر و الايمان و الطاعة و العصيان ، ....

روية الباري سبحانه في المنام

((و أما الرؤية في المنام فقد حكيت عن كثير من السلف)) : حكي عن إمام الدين والدنيا أبي حنيفةؒ و عن أحمد بن حنبلؒ و عن محمد بن سيرينؒ و عن حمزة القاريؒ و عن أبي يزيد و عن ابن شجاع الكرماني و غيرهم من سُرج الامة . ((و لا خفاء في أنها نوع مشاهدة تكون بالقلب دون العين)) : فلا يكون محالا ، و لا يشرط له هذه الشرائط السابقة مع أنه اختلف في جوازه ، فقيل: خيال و مثال ، و عليه أسئلة سوفسطائية لا يعبأ بها ، هذا ما حررته في هذا المقام بعون الملك العلام .

البحث في أن الله تعالى خالق لأفعال العباد و الاختلاف فيه

أقول توطئةً و تمهيدا : يتكلم على أفعال العباد في علم التوحيد والصفات من جهة كونها مخلوقة لله سبحانه أو مخلوقة للعباد، والأفعال اضطرارية : مثل حركة الأمعاء ، والعروق النابضة ، و حركات القلب ، و حركات الارتعاش ، و اختيارية : مثل القيام والقعود ، و لا خلاف بين أحد في أن الأفعال الاضطرارية مخلوقة لله سبحانه وحده لا دخل لأحد غيره في وجودها . واختلف العقلاء في الأفعال الاختيارية ، هل هي مخلوقة لله سبحانه أو يصدرها العبد بنفسه على وجوه : فقال شيخ مشايخ الحنفية أبو منصور الماتريدي و شيخ مشايخ الأشاعرة أبو الحسن الأشعري : إن أفعال العباد كلها واقعة بقدرة الله سبحانه مخلوقة له ، و لا تأثير لقدرة العبد في مقدوره أصلا و رأسا ؛ بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله سبحانه ، قال الإمام الفخر الرازي في " أربعينه " لا تأثير لقدرة العبد في الفعل ، و في صفة من صفات الفعل ؛ بل الله تعالى يخلق الفعل و يخلق قدرة متعلقة بذلك الفعل ، و لا تأثير لتلك القدرة البتة في ذلك الفعل ، و هذا قول أبي الحسن الأشعري ، و قال جمهور المعتزلة : إن الأفعال

الاختيارية من جميع الحيوانات بخلقها لا تعلق لها بخلق الله سبحانه ، و هذه الأفعال واقعة بقدرة العباد وحدها على سبيل الاختيار لا على نعت الإيجاب . و اختلفوا فيما بينهم أن الله سبحانه هل يقدر على أفعال العباد ، فقال أبو علي و أبو هاشم : لا يقدر، و قال أبو الهذيل و أبو الحسين : يقدر، و هو القياس على اصولهم ؛ لأنه قادر بذاته ، فيجب أن يكون قادرا على كل مقدور ، و قال إمام الحرمين و أبو الحسين و الفلاسفة : إن أفعال العباد واقعة بقدرة خلقها الله سبحانه في العبد ؛ فإنه سبحانه يوجد في العبد القدرة والإرادة ، ثم تلك القدرة والإرادة توجبان وجود المقدور . و قال جماعة : إنها واقعة بالقدرتين معا ، ثم اختلفوا فقال أبو إسحاق الأسفرائني : إن المؤثر في أفعال العبد قدرة الله سبحانه، و قدرة العبد بمعنى أن قدرة العبد لا تتمكن من التأثير إلا إذا أمدتها قدرة الله سبحانه بالاعانة ، و أفاضت عليها القوة على التأثير، و ليس مراده أن كلا من القدرتين مستقل بقيام التأثير ، فما قال بعض العلام، قال الأستاذ : القدرتان جميعا متعلقتان بالفعل نفسه ، و لا بأس عنده من اجتماع المؤثرين على أثر واحد لا يقوله عاقل فضلا عن الأستاذ ، و قال القاضي الباقلاني : قدرة الله تعالى تتعلق بأصل الفعل ، ـ يعني ذات الفعل ـ و قدرة العبد تتعلق بصفته : يعني ليس لقدرة العبد إلا التأثير في أوصاف الفعل بكونه طاعة أو معصية أو نحو ذلك من الأوصاف التي لا توصف بها أفعاله سبحانه مثلا لطم وجه اليتيم للتأديب أو للإيذاء ، فإن الحدث نفسه حاصل بقدرة الله سبحانه ، و أما وصفه و كونه طاعة في حال التأديب و معصية في حال الإيذاء ، فبقدرة العبد و تأثيره ، فهذا تفصيل مذاهب الناس في هذه المسئلة ، و نحن نورد الاستدلال لمذهب أهل الحق ، أقول: لما فرغ المصنفُ عن مباحث الذات و صفاته ، شرع في بيان أفعال العباد، فقال :

المعتزلة يقولون: أن العبد خالق لأفعاله

((و الله تعالى خالق لأفعال العباد من الكفر و الإيمان و الطاعة و العصيان)) :

يعني موجد لذوات أفعال العباد من الأفعال الاضطرارية والاختيارية مع صفاتها .

.... لا كما زعمت المعتزلة أن العبد خالق لأفعاله، و قد كانت الأوائل منهم يتحاشون عن اطلاق لفظ الخالق و يكتفون بلفظ الموجد و المخترع و نحو ذلك ، و حين رأى الجبائى و أتباعه أن معنى الكل واحد ، و مو المخرج من العدم الى الوجود تجاسروا على إطلاق لفظ الخالق . و احتج امل الحق بوجوه : الأول : أن العبد لوكان خالقا لأفعاله لكان عالما بتفاصيلها ضرورة أن إيجاد الشيء بالقدرة و الاختيار لا يكون إلا كذلك : واللازم باطل فان المشيء من موضع إلى موضع قد يشتمل على سكنات متخللة ....

((لا كما زعمت المعتزلة أن العبد خالق لأفعاله)): يعني أن العبد يوجد فعله ، و مو مستقل بإيجاده بقدرته واختياره ، فهو مخلوق له ، ((و قد كانت الأوائل منهم يتحاشون عن إطلاق لفظ الخالق)) : قال ابن أبي شريف : و قد كانت الأوائل من المعتزلة كواصل بن عطاء و عمرو بن عبيد لقرب عهدمم بإجماع السلف ، على أنه لا خالق إلا الله ! ((و يكتفون بلفظ الموجد والمخترع و نحو ذلك)) : مثل المبدع والمحدث و الصانع ((و حين رأى الجبائي و أتباعه)) : و ابنه أبو ماشم و أشياعه ((أن معنى الكل واحد و مو المخرج من العدم إلى الوجود تجاسروا على إطلاق لفظ الخالق)) : والعجب ! يقولون : إن العباد يفعلون و يقدرون ما لم يقدره الله سبحانه ، و يقدرون على ما لم يقدر عليه ، فقد جعل لهم من السلطان و القدرة و التمكن ما لم يجعله للرحمن تعالى الله سبحانه عن قول أمل الزور و البهتان والإفك و الطغيان ، و كيف يجوز أن يكون لهم من الفعل و التقدير و القدرة ما ليس لربهم ، من زعم ذلك فقد عجز الله سبحانه ، و مذا من أقبح الغلط قال الله سبحانه : ﴿ يفعل مايشاء ﴾، و قال : ﴿ فعال لمايريد ﴾، و قال : ﴿ خلاق عليم ﴾ .

واحتج أهل الحق بوجوه من العقل والنقل

((واحتج أمل الحق بوجوه)) : من الأدلة العقلية و السمعية ، و الأدلة العقلية: منها : لو صلحت القدرة الحادثة لإيجاد الفعل لصلحت لإيجاد كل موجود من

الجواهر و الأعراض و بطلانه أظهر ، و منها : إن فعل العبد نفسه ممكن ، و كل ممكن هو مقدور الله سبحانه ، و لا شيء مماً هو مقدور الله سبحانه بواقع بقدرة العبد ، أما المقدمة الأولى فظاهرة ، و أما الثانية فلِمَا علمتَ في بحث قدرته من شمول قدرته للممكنات بأسرها ، و أما الثالثة فلأنه يمتنع اجتماع القدرتين مؤثرتين على مقدورواحدٍ ، و منها : أن نسبة ذاته العلي إلى جميع الممكنات على السوية ، فيلزم أن يكون الله سبحانه قادراً على جميع الممكنات ، و أن يكون قادراً على جميع المقدورات، و على مقدورات العباد . فنقول : ذلك المقدور إما أن يقع بمجموع القدرتين أعني قدرة الله و قدرة العبد ، و إما أن لا يقع بواحدة منهما ، و إما أن يقع بإحدى القدرتين دون الأخرى ، و هذه الأقسام الثلاثة باطلة بعين الدليل الذي قدمناه في مسئلة التوحيد ، فوجب أن لا يكون العبد قادراً على الإيجاد والتكوين . و منها : لو كانت قدرة العبد صالحة للإيجاد ، فإذا أرادالله سبحانه تسكين جسم ، و قدّرنا أن العبد أراد تحريكه ، فإما أن يقع مرادهما ، فيلزم جمع النقيضين ، أو لم يقع مراد واحد منهما ، فيلزم رفع النقيضين ، أو يقع مراد أحدهما دون الآخر ، فيلزم الترجيح بلا مرجح ، لأن قدرةالله سبحانه وإن كانت أعم من قدرةالعبد ، لكنهما بالنسبة إلى هذا المقدور متساويان في الاستقلال بالتأثير في ذلك المقدور الواحد ، و الشيء الواحد وحدة حقيقية لايقبل التفاوت ، فإذ القدرتان بالنسبة إلى اقتضاء وجود هذا المقدور على السوية ، إنما التفاوت في أمورخارجة عن هذا المعنى يعني : إنما التفاوت في أن قدرةالله سبحانه متعلقة بما لا نهاية له ، و قدرة العبد متعلقة بالمتناهى لا يقدح في ذلك التساوي ، فثبت أن قدرة العبد لو كانت صالحة للإيجاد ، يلزم أحد هذه الاقسام الثلاثة ، فلزم القطع بأن قدرة العبد غير صالحةٍ للإيجاد والتكوين ، و فيه نظر: يقع مراد الله دون مراد العبد عند اجتماع القدرتين ، و لا نسلم أن القدرتين متساويتان في الاستقلال بالتأثير في ذلك المقدور ، بل هما متفاوتتان في القوة و الضعف ، و لذلك يقدر قادر على حركةٍ شاقةٍ في مدة لايقدر قادر آخر عليها في تلك المدة ، و لوكانت القدرتان متساويتين لكانت المقدورات

متساوية . و ليست كذلك . و أيضاً الضعيف ربما يقدر بالاستقلال على فعل يقدر عليه القوي ، و القوي يقدر على منعه من ذلك الفعل و هو لا يقدر على منع القوي ، و هذا الدليل ماخوذ من دليل التمانع في إبطال كون الإ له أكثر من واحد و هناك يتمشى ، لأن الآلهة تفرض متساوية في القدرة بلا تفاوت و ههنا لا يتمشى ، فافهم .

الوجوه العقلية

((الأول)) : يعني من الوجوه العقلية ((أن العبد لوكان خالقاً لأفعاله لكان عالما بتفاصيلها)) : إن العبد غير موجد لأفعال لنفسه ، و لو أوجد أفعال نفسه لكان عالما بتفاصيلها ؛ لأن الخلق و الإيجاد يستدعيان العلم بالمخلوق ، قال الله سبحانه : ﴿ ألايعلم من خلق ﴾ ، و لو جاز الإيجاد بالاختيار من غير العلم ، بطل دليل إثبات عالمية الله سبحانه ، ((ضرورة أن إيجاد الشئ بالقدرة والاختيار لايكون إلا كذلك)) : يعني الإيجاد مع القدرة و الاختيار مستلزم للعلم ، و ذلك بأن الجزئيات المنفصلة الحاصلة بالفعل ، الصادرة من الفاعل بالقصد و الاختيار، وجب أن تتحقق بقصد جزئي ، و القصد الجزئي مشروط بالعلم الجزئي فيلزم أنه لو كان موجداً لأفعاله باختياره لكان عالماً بتفاصيلها ، و أيضاً فإن كل فعل من أفعاله يمكن وقوعه منه على وجوه متفاوتة ، و وقوع ذلك الفعل بذلك المقدار يصح وقوعه أزيد منه و أنقص منه ، فوقوع ذلك المقدار دون ما هو أزيد منه و دون ما هو أنقص منه ، لقصده إليه و اختياره إياه مماً تشهد ضرورة ، ضرورة العقل بأنه يقتضي علمه بتفاصيله ، فثبت أن العبد لوكان موجداً لأفعال نفسه ، لكان عالماً بتفاصل أفعال نفسه ، و هذا هو معنى قوله سبحانه : ﴿ الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير ﴾ ، ((و اللازم باطل)) : يعني علم العبد بتفاصيلها ظاهر البطلان ((فإن المشي من موضع إلى موضع)) : هذا نظير الأفعال الظاهرة ((قد يشتمل على سكناتٍ متخللةٍ)) : واقعة في خلال حركاته .

.... و على حركات بعضها أسرع و بعضها أبطأ و لا شعور للماشي بذلك و ليس هذا ذهولا عن العلم ، بل لو سئل لم يعلمء و هذا في أظهر أفعاله .

و أما إذا تأملت في حركات أعضائه في المشيء و الأخذ و البطش و نحو ذلك ومايحتاج إليه من تحريك العضلات و تمديد الأعصاب ، فالأمر أظهر . الثاني النصوص الواردة في ذلك كقوله تعالى والله خلقكم و ما تعملون أي عملكم على أن ما مصدرية ، لئلا يحتاج إلى حذف الضمير أو معمولك على أن ما موصولة و يشتمل الأفعال؛ لأنا إذا قلنا : أفعال العباد مخلوقة لله تعالى أو للعبد لم نرد بالفعل المعنى المصدري الذى هو الايجاد و الإبقاع ، بل الحاصل بالمصدر الذي هو متعلق الإيجاد و الإيقاع ، أعنى ما تشاهده من الحركات و السكنات ، و للذهول عن هذه النكتة قد يتوهم أن الاستدلال بالآية موقوف على كون ما مصدرية ، و كقوله تعالى : ﴿خالق كل شئ﴾ أي ممكن بدلالة العقل ، و فعل العبد شيء ؛ و كقوله تعالى : ﴿أفمن يخلق كمن لا يخلق﴾ في مقام التمدح بالخالقية وكونها مناطا...

((و على حركاتٍ بعضها أسرع و بعضها أبطأ و لا شعور للماشي بذلك)): يعني بأفعاله من الحركات و السكنات ، فنقول : إن النملة إذ تحركت بحركةٍ بطيئةٍ فذاك ؛ لأنها تحركت في بعض الأحيان ، و سكنت في بعضها ، و معلوم أنه ليس عند النملة خبر من كمية عدد تلك الاحيان ، و ليس عندها خبر من أنها سكنت ههنا و تحركت ، بل الحال في الأدمي الذي هو أعقل الحيوانات ،

كذلک ، فإنه إذا مشى فلا شک أن مشيه أبطأ من حركة الفلک ، و ذلک لأنه سلک في بعض الاحيان و تحرک في بعضها ، و هذا الذي هو أعقل الخلق لو أراد أن يعرف أنه أين سكن و أين تحرک ، لم يعرف ، فثبت أن العبد غير عالم بتفاصيل أفعال نفسه ((و ليس هذا ذهولا عن العلم ، بل لو سئل لم يعلم)) : يعني لا يقال : إنه عالم بها غاية الأمر أنه ذاهل عنها ، لأنه لو صح ذلک لاستشعر بها عند السوال . ((و هذا في أظهر أفعاله)) : هو الحركة الظاهرة في الأعضاء الظاهرة ((و أما إذا تأملتَ في حركات أعضائه في المشي و الأخذ و البطش و نحو ذلک)): يعني من التصرفات الواقعة في البدن بلا علم صاحبه ((و ما يحتاج إليه من تحريک العضلات و تمديد الأعصاب و نحو ذلک)) : من الرباط و الإتاد . ((فالأمر أظهر)) يعني عدم العلم بتفاصيلها للقطع بأن أحدا منا لا يعرف ذلک ؛ بل لا شعور بوجود العضلات و الأعصاب، و توقف الحركة على تمديدها إلا لعلماء التشريح ، فسبحان الله الخفي بذاته و الظاهر بصفاته و آياته ، فتفكر.

الوجوه النقليه

((الثاني)) : و من الوجوه السمعية ((النصوص الواردة)) : الآيات القرآنية القاطعة في كتاب الله سبحانه ((في ذلک)) : في أن الله سبحانه خالق للأفعال ، و ذلک لأن القدرة القديمة متعلقة بسائر المحدثات و أقدار العبد ، لايخرج القديم مما كان عليه ، و الإيجاد عبارة عن إفادة الوجود ، و كل موجود مستند إلى إيجاد الباري سبحانه من حيث الوجود، والوسائط معدات لا موجدات ((كقوله تعالى)) : و من النصوص القاطعة قوله سبحـانه :

والله خلقكم وماتعملون: الاستدلال منها بوجهين

((﴿ والله خلقكم وما تعملون ﴾ فلسب الخلق إلى ذاته العلي ، و هذا نص جلي أنه سبحانه خلق أفعال العباد ، ((على أن ما مصدرية)) : و حين

إذ جعلت ما مصدرية فالاستدلال بها ظاهر للتصريح بأن العمل هو الفعل مخلوق . ((لئلا يحتاج إلى حذف الضمير)) : فيستغنى عن تقدير الضمير المحذوف لو جعلت موصولا اسميا . و المعنى على المصدرية : و الله تعالى خلق ذواتكم و خلق عملكم أو معمولكم . ((على أن ما موصولة)) : و يكون التقدير: و خلق الذي تعملونه . فحذف العائد المنصوب بالفعل . و الحاصل : و أصرح النصوص في إثبات مذهب أهل السنة و الجماعة قوله سبحانه : ﴿والله خلقكم وماتعملون﴾ سواء جعلنا ما مصدرية أو موصولة. ((و يشمل الأفعال)) : لأن الموصول الاسمي من أدوات العموم . فيشمل الأفعال طاعات كانت أو معاصي . ((لأنا إذا قلنا : أفعال العباد مخلوقة)) و هو مذهب أهل السنة و الجماعة . ((أو للعبد)) : و هو مذهب المعتزلة القدرية المجوسية . ((لم نرد بالفعل المعنى المصدري الذي هو الإيجاد و الإيقاع)) : لأنا إذا قلنا : أفعال العباد مخلوقة . لم نرد بالفعل المعنى المصدري الذي هو نفس الإيجاد والإيقاع . لأنه أمر اعتباري لا وجود له في الخارج فلا يتعلق به الخلق . ((بل الحاصل بالمصدر الذي هو متعلق الإيجاد والإيقاع أعني ما نشاهده من الحركات والسكنات)) : يعني بل المراد به المعمول . و هو المشاهد من الحركات و السكنات ؛ كما لو جعلناها موصولة . و هو موضع النزاع . لا المعنى المصدري . و الحاصل : الاستدلال بما المصدرية بناء على إرادة الحاصل بالمصدر . لأن الأمر الإعتباري لا وجود له فلا يتعلق به الخلق يعني فلا يكون مخلوقا ((و للذهول عن هذه النكتة قد يتوهم أن الاستدلال بالآية موقوف على كون ما مصدرية)) : يعني قد يتوهم محمود الخوارزمي و غيره منهم أن الاستدلال لا يتم إلا بجعلها مصدرية . تظنه أن موضع النزاع هو الأفعال و هي معان مصدرية .

الاستدلال بقوله تعالى : خالق كل شيء

((و كقوله تعالى)) : يعني من النصوص القاطعة قوله سبحانه :

((﴿خالق كل شئ﴾ أي ممكن)) : لأن المقتضى للقادرية هو الذات لوجوب إسناد صفاته إلى ذاته ، و المصحح للمقدورية هو الإمكان ؛ لأن الوجوب و الامتناع الذاتيين يحيلان المقدورية ، و نسبة الذات إلى جميع الممكنات في اقتضاء القادرية على السواء ، فإذا ثبتت قدرته على بعضها ثبتت قدرته على كلها ، و إلا لزم التحكم ، فوجب إضافة خلقها إليه سبحانه أنه لا خالق سواه ، و إنما قلنا : و المصحح للمقدورية هو الإمكان ؛ لأن القدرة و الإرادة لم تتعلقا بالواجب و المستحيل لأن القدرة و الإرادة مما كانتا صفتين مؤثرتين ، و من لازم الأثر أن يكون موجودا بعد عدم ، لزم أن ما لا يقبل العدم أصلًا كالواجب لا يقبل أن يكون أثرا لهما ، و إلا لزم تحصيل الحاصل ، و مالا يقبل الوجود أصلا كالمستحيل لايقبل أيضاً أن يكون أثراً لهما ، و إلا لزم قلب الحقائق برجوع المستحيل عين الجائز ، فلا قصور أصلا في عدم تعلق القدرة و الإرادة القديمتين بالواجب و المستحيل ؛ بل لو تعلقتا بهما لزم حينئذ القصور ، لأنه يلزم على هذا التقدير الفاسد أن يجوز تعلقهما بعدم أنفسهما؛ بل و بعدم الذات العلية و بثبوت الألومية لمن لا يقبلها من الحوادث ، و سلبها عمن تجب له و هو الباري سبحانه ـ و أيّ نقص و فساد أعظم من هذا ، و بالجملة ! فذلك التقدير الفاسد يؤدى إلى تخليط عظيم لايبقى معه شيء من الإيمان و لاشيء من العقليات أصلاً . و لخفاء هذا المعنى على بعض الأغبياء من المبتدعة صرحّ بنقيض ذلك ، فنقل عن ابن حزم أنه قال في " الملل والنحل ": إنه سبحانه قادر أن يتخذ ولداً ؛ إذ لو لم يقدر عليه لكان عاجزاً . فانظر إلى اختلال عقل هذا المبتدع ، كيف غفل عما يلزم على هذه المقالة الشليعة من اللوازم اللتي لا تدخل تحت وهم !!!؟ وكيف ! إن العجز إنما يكون لوكان القصور جاء من ناحية القدرة ، أما إذاكان لعدم تعلق القدرة ؛ فلا يتوهم عاقل أن هذا عجز ، فتأمل و لا تغفل . ((بدلالة العقل)) : فإنه يحكم بأن الواجبات والممتنعات غير مخلوقة ((و فعل العبد

شيء)) : أورد عليه أن الآية قدخص منها الواجب و صفاته ، والعام المخصوص منه البعض لايبقى حجة أجاب عنه بعض الأفاصل بأنه لم يخص منها شيء ، إذ التخصيص إخراج ما تناوله اللفظ ، و أهل اللسان يفهم منها أن الواجب الوجود و صفاته غير داخلة أصلا ، فافهم .

الاستدلال بقوله تعالى: افمن يخلق كمن لايخلق

((و كقوله تعالى)): يعني و من النصوص القاطعة قوله سبحانه : ﴿أفمن يخلق كمن لايخلق ﴾ ، و قوله : ﴿ هل من خالق غير اللّٰه ﴾ و قوله : ﴿ام جعلوا لِلّٰهِ شركاء خلقوا كخلقه ﴾ اروني ماذا خلقوا من الأرض أم له شرك في السموات والارض ﴾ وغيرها من الآيات البينات الواضحات في مقام إبطال رأي المشركين في تجويز الألوهية لغيره سبحانه ((في مقام التمدح بالخالقية وكونها مناطًا)) ....

.... لاستحقاق العبادة لا يقال ، فالقائل بكون العبد خالقا لأفعاله يكون من المشركين دون الموحدين ؛ لأنا نقول : الإشراك هو إثبات الشريك في الألوهية بمعنى وجوب الوجود كما للمجوس : أو بمعنى استحقاق العبادة كما لعبدة الأصنام ، و المعتزلة لا يثبتون ذلك بل لا يجعلون خالقية العبد كخالقية الله تعالى لإفتقاره إلى الأسباب و الآلات التي هي بخلق الله تعالى إلا أن مشايخ ما وراء النهر قد بالغوا في تضليلهم في هذه المسئلة ، حتى قالوا : إن المجوس أسعد حالا منهم ؛ حيث لم يثبتوا إلا شريكا واحدا ، والمعتزلة يثبتون شركاء لا تحصى . ...

((لاستحقاق العبادة)) : يعني بأنه سبحانه الخالق الذي يستحق العبادة لا غيره ، فمعنى الآية : ما ينبغي لكم التسوية بين من يصدر عنه حقيقة الخلق و من لايصدر عنه ذلك في شيء ، ففيها حذف المفعول و تنزيل الفعل منزلة اللازم للدلالة على أن مناط المدح و استحقاق العبادة إنما هو نفس الخلق .

جمهور المعتزلة يقولون بكون العبد خالقا لأفعاله، أقول: هم المشركون في الربوبية والألوهيه

((لايقال فالقائل)) : قائله جمهور المعتزلة ((بكون العبد خالقا لأفعاله يكون من المشركين دون الموحدين)) : يعني أنه كان يجب أن يعد المعتزلة بمذهبهم هذا من المشركين دون الموحدين ؛ مع أنا لانكفرهم ((لأنا نقول : الإشراك هوإثبات الشريك في الألوهية بمعنى وجوب الوجود كما للمجوس)) : فإنهم يعتقدون إلهين : يزدان خالق الخير، و أهرمن خالق الشر ((أو بمعنى استحقاق العبادة كما لعبدة الأصنام)):

قالوا : ﴿ ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى اللّٰه زُلفى ﴾ و يشفعوا لنا عنده ، و ينالنا بسبب قربهم من اللّٰه وكرامته لهم ، قربٌ وكرامةٌ ؛ كما هو المعهود في الدنيا من حصول الكرامة و الزلفي ؛ ممن يخدم أعوان الملک و أقاربه و خاصته ، و الكتب الإلهية كلها من أولها إلى آخرها تبطل هذا المذهب و ترده و تقبح أهله ، و تنص على أنهم أعداء الله سبحانه ، و جميع الرسل و الأنبياء - صلوات اللّٰه عليهم - متفقون على ذلک من أولهم إلى آخرهم ، و ما أهلک اللّٰه سبحانه من الأمم إلا بسبب هذا الشرک ، و من أجله ((و المعتزلة لا يثبتون ذلک ، بل لا يجعلون خالقية العبد كخالقية الله سبحانه لإفتقاره إلى الأسباب والآلات اللتي هي بخلق الله تعالى)) : أقول : و الأمر ليس كذلک كما قال : قدس سره ؛ بل هؤلاء هم المشركون في الربوبية و الألوهية .

المجوس جعلواللعالم ربين: يزدان واهرمن، اوالنوروالظلمة

قال الشيخ تقي الدين المقريزي في " تجريد التوحيد من الشرک " : الشرک به تعالى في الربوبية كشرک من جعل معه خالقا آخر؛ كالمجوس و غيرهم ، الذين يقولون بأن للعالم ربين : أحدهما خالق الخير ، ويقولون بالفارسية -يزدان- و الآخر خالق الشر ، و يقولون له المجوس بلسانهم - اهرمن ، و من ضاهاهم من القدرية ، و الربوبيه سبحانه للعالم الربوبية الكاملة المطلقة الشاملة تبطل أقوالهم ؛ لأنها تقتضي ربوبيته لجميع ما فيه من الذات و الصفات و الحركات و الأفعال ، و حقيقة قول القدرية المجوسية : أنه تعالى ليس ربا لأفعال الحيوان و لا تناولها ربوبيته ، إذ كيف يتناول مالا يدخل تحت قدرته و مشيئته و خلقه ، و لهذا شبههم الصحابةؓ بالمجوس كما ثبت عن ابن عمرؓ وابن عباسؓ ، و قد روى أهل السنن فيهم ذلک مرفوعا أنهم مجوس هذه الأمة ، و لفظ رواية عبدالله بن عمر عند أبي داود و غيره عن النبيﷺ قال :" القدرية مجوس هذه الأمة إن مرضوا فلا تعودوهم ، و إن ماتوا

فلا تشهدوهم . قال الإمام الخطابي في شرح هذا الحديث في " معالم السنن ": إنما جعلهم مجوسا لمضاهاة مذهبهم مذاهب المجوس في قولهم بأصلين - و هما : النور و الظلمة - يزعمون أن الخير من فعل النور ، و الشر من فعل الظلمة ، و كذلك القدرية يضيفون الخير إلى الله و الشر إلى غيره ، و الله سبحانه و تعالى خالق الخير و الشر لا يكون شيء منهما إلا بمشيئته و خلقه الشر شرا في الحكمة كخلقه الخير خيرا ، فإن الأمرين جميعا مضافان إليه خلقا و إيجادا، و إلى الفاعلين لهما فعلا و اكتسابا ، و قال الحافظ المنذري : هذا منقطع أبي حازم سلمة بن دينار لم يسمع من ابن عمر ، و قد روى هذا الحديث من طُرق عن ابن عمر ليس منها شيء يثبت ، أقول : و قد تعقبه الحافظ ابن حجر ، وقال : هذا الحديث حسنه الترمذي ، و صححه الحاكم و رجاله من رجال الصحيح .

مشائخ ماوراء النهر يقولون: أن المعتزله أصل من المجوس

((إلا أن مشايخ ما وراء النهر قد بالغوا في تضليلهم في هذه المسئلة حتى قالوا : إن المجوس أسعد حالا منهم : حيث لم يثبتوا إلا شريكا واحدا ، و المعتزلة يثبتون شركاء لا تحصى)): أقول : ليس كذلك ، قال الشيخ أبو الحسن في " الإبانة " في الرد على المعتزلة : و يقال لهم : أليس المجوس أثبتوا أن الشيطان يقدر على الشر الذي لا يقدر الله عزوجل عليه ، فكانوا بقولهم هذا ، كافرين ، فلابد من " نعم " ،يُقال لهم : فإذا زعمتم أن الكافرين يقدرون على الكفر والله عزوجل لا يقدر عليه ، و هذا مما ينبهه الخبر عن رسول الله ﷺ: " أن القدرية مجوس هذه الأمة "، و إنما صاروا مجوس هذه الأمة ؛ لأنهم قالوا بقول المجوس ، و القدري هو مَن يثبت القدر لنفسه دون ربه عز وجل ، و أنه يقدر على أفعاله دون خالقه ، و كل المعتزلة قدرية ، و ليست كل قدرية معتزلة نعوذ بالله من الخذلان .

.... و احتجت المعتزلة بأنا نفرق بالضرورة بين حركة الماشي و بين حركة المرتعش ، أن الأولى باختيار دون الثانية ، و بأنه لو كان الكل بخلق الله تعالى لبطلت قاعدة التكليف و المدح و الذم و الثواب و العقاب و موظامر. ....

احتجت المعتزلة بالمعقول والمنقول

((و احتجت المعتزلة)) : على أن أفعال العباد باختيارها بالمعقول و المنقول . أما المعقول ـ فمنه ـ : ((بأنا نفرق بالضرورة بين حركة الماشي و بين حركة المرتعش ، أن الأولى بالاختيار دون الثانية)) : إن بداهة العقل تفرق بين بعض الأفعال و بعضها الآخر ، و ذلك إنا نشاهد الفرق البعيد بين حركة المرتعش و بين حركة الماشي ، و معنى هذا أن الأفعال التي مصدرها العبد على ضربين : أحدهما : ما يحدث قسرا عنه، و لا اختيار له فيه ، و مثاله حركة المرتعش ، و ثانيهما : ما يحدث باختياره و قصده و إرادته ، و ذلك كالمشي فحيث ورد النص يفيد أن الله سبحانه يخلق أفعال العباد ، وجب حمله على أحد هذين النوعين : و هو ما يحدث قسرا بلا إرادة و اختيار، ـ و منه ـ : ((و بأنه لو كان الكل بخلق الله تعالى لبطلت قاعدة التكليف)) ، لو صح القول بأن الله سبحانه هو الخالق لجميع الأفعال لبطلت قاعدة التكليف المتفق عليها ، و هي أن ما وقع به التكليف يكون اختياريا ، فوجب أن لايكلفه الله سبحانه بشيء من الأوامر و النواهي ، لأنه لا يعقل أن يكلف القادر الحكيم العاجز المجبور الذي ليس في مُكنته أن يعمل ـ و منه ـ : ((و المدح و الذم و الثواب و العقاب)) : و لو صح بأن الله سبحانه هو الخالق لجميع الافعال لزم بطلان القول بالثواب و العقاب و المدح و الذم ، إذ كيف يثاب و يعاقب و يمدح و يذم على ما لم يفعله ؟ !!! و لم يكن من فعله وعمله ، و هذه اللوازم باطلة ، فبطل ما يؤدي إليها و هو أن يكون الله سبحانه خالقا لجميع أفعال العباد ، فثبت نقيضه ، و هو أن العبد خالق لأفعال نفسه الاختيارية .

.... و الجواب أن ذلك إنما يتوجه على الجبرية القائلين بنفي الكسب و الاختيار أصلا ، و أما نحن فنثبته على ما نحققه إن شاء الله تعالى . و قد يتمسك بأنه لو كان خالقا لأفعال العباد لكان هو القائم و القاعد و الآكل و الشارب و الزاني و السارق إلى غير ذلك ، و هذا جهل عظيم ؛ لأن المتصف بالشيء من قام به ذلك الشيء لا من أوجده ، أو لايرون أن الله تعالى هو خالق للسواد و البياض و سائر الصفات في الأجسام و لايتصف بذلك ، و ربما يتمسك بقوله تعالى : ﴿ فتبارك الله احسن الخلقين ﴾ ، ﴿و إذ تخلق من الطين كهيئة الطير﴾. و الجواب أن الخلق ههنا بمعنى التقدير؛ العباد كلها بإرادته مشيته تعالى و تقدس ....

الجواب عن الوجوه الثلاثه العقلية

((و الجواب)) عن هذه الوجوه الثلاثة : ((أن ذلك إنما يتوجه على الجبرية القائلين بنفي الكسب و الاختيار أصلا و أما نحن فنثبته على ما نحققه)) : إن هذه الأدلة إنما تتم لو كنا لا نثبت للعبد شيئا أصلا كالجبرية الخالصة ، أما نحن القائلين بكسب العبد و اختياره ، فلا تكون قاعدة التكليف باطلة لوجود الاختيار من العبد ؛ لأن الأفعال صادرة عنه باختياره ، فيصح التكليف ؛ ليختار ما كُلف به ، و يستحق المدح و الذم و الثواب و العقاب لاختياره الفعل ، و ما فهمتم أن معنى تعلق القدرة بالشيء ينحصر في تأثيرها فيه و اختراعه له هو غير مسلم ، فتدبر. ((و قد يتمسك)) : و استدل بعض المعتزلة على بطلان أن الله سبحانه موجد لجميع أفعال العباد ((بأنه

لو كان خالقا لأفعال العباد لكان هو القائم و القاعد و الآكل و الشارب)) : و لو كان الكل بخلق الله سبحانه لزم اتصاف الباري سبحانه بالقيام و القعود و الأكل و الشرب؛ لأنه هو الفاعل لها ((والزاني والسارق إلى غير ذلك)) : يعني بأن من أفعال العباد قبائح ، لا يجوز أن يخلقها الله سبحانه . أجاب عنه قدس سره بقوله : ((و هذا جهل عظيم)) : و غباوة شديدة ((لأن المتصف بالشيء من قام به ذلك الشيء لا من أوجده)): هذا جواب عن الأول ، و معناه أن الاتصاف يعتمد القيام بالنفس لاالفعل المتصف بالشيء ، و هو الذي يقوم به ذلك الشيء لا من أوجده ، و شنع على المعتزلة ؛ لأنهم لم يفرقوا بين خالق الشيء و المتصف به . و الجواب عن الثاني بأن القبيح فعل القبيح لا خلقه ، ألا يرون الله سبحانه هو الخالق لأصل القبائح بالاتفاق -- و هو الشيطان -- مع أن خلقه أعظم قبحا لو سلم لهم أن خلق القبيح قبيح ((أو لا يرون أن الله تعالى هو خالق للسواد و البياض و سائر الصفات في الأجسام و لا يتصف بذلك)): هذا رد على سبيل الإلزام ، و حاصله : أن الله سبحانه الأجسام و الأعراض ، و لا يتصف بشيء منها .

استدلال المعتزلة بالمنقول الدليل الأول

((و ربما يتمسك بقوله تعالى)): و أما المنقول فمنه قوله سبحانه : ((فتبارك الله أحسن الخالقين)) : و قوله سبحانه : ((و إذ تخلق من الطين كهيئة الطير)) : وجه الاستدلال بالأول أنه يدل على كثرة الخالق و وجه الاستدلال بالثاني أنه يدل على أن عيسى بن مريم عليه السلام خالق ، و بالجملة !فيكون العبد خالقا لأفعاله الاختيارية .

والجواب أن الخلق ههنا بمعنى التقرير

((والجواب أن الخلق ههنا بمعنى التقدير)) : و أجاب عنه بعض المدققين أن الحق سبحانه ما أضاف الفعل إلى العبد إلا لكونه سبحانه هو الفاعل

حقيقة من خلف حجاب الجسم ،فلم يكن الفعل إلا لله سبحانه غير أن من عباد الله سبحانه من أشهده ذلك ، و منهم من لم يشهده ذلك ، قال الله سبحانه : ﴿ فمنهم من هدى الله و منهم من حقت عليه الضلالة ﴾ ، أما القسم الذي لم يتحقق عليه الضلاله ، فهو الذي حار و لم يدر، و هم القائلون بالكسب ، و أما من حقت عليه الضلالة ، فهم القائلون بخلق الأفعال لهم .

الدليل الثاني والجواب عنه

و منها : الآيات اللتي أضافت الأفعال إلى العباد ، و علقها بمشيئتهم كقوله سبحانه : ﴿ فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ﴾ ، و قوله : ﴿ فمن شاء فليؤمن و من شاء فليكفر ﴾ ، و قوله : ﴿ اعملوا ما شئتم ﴾ ، و قوله : ﴿فمن شاء ذكره ﴾ ، و قوله : ﴿ ان يتبعون الا الظن ﴾ و قوله : ﴿ بل سولت لكم أنفسكم أمراً ﴾ ، و قوله : ﴿ فطوعت له نفسه قتل أخيه ﴾ ، و قوله : ﴿من يعمل سوء يجزبه ﴾ ، و قوله : ﴿ كل امرئ بما كسبت رهين ﴾ ، و قوله : ﴿ لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر﴾ ، و قوله : ﴿ ذلک أن الله لم يک مغيراً نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم ﴾ ، و الجواب : و عورض بالآيات الدالة على أن جميع الأفعال بخلق الله سبحانه نحو قوله سبحانه : ﴿خالق كل شئ ﴾، و قوله سبحانه : ﴿ و الله خلقكم و ما تعملون ﴾ ، و قوله : ﴿ و من شاء يضلله و من شاء يجعله على صراط مستقيم ﴾ .

الدليل الثالث والجواب عنه

و منها : الآيات المشتملة على الوعد و الوعيد بها ، و المدح و الذم عليها نحو قوله سبحانه : ﴿ اليوم تجزى كل نفس بما كسبت ﴾ ، و قوله : ﴿ اليوم تجزون بما كنتم تعملون ﴾ ، و قوله : ﴿ لتجزى كل نفس بما تسعى ﴾ ، و

قوله : ﴿ هل تجزون إلا ما كنتم تعملون ﴾ ، و قوله : ﴿ من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ﴾ ، و قوله : ﴿ و من أعرض عن ذكرى ﴾ ، و قوله : ﴿ اولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا ﴾ ، و قوله: ﴿ إن الذين كفروا بعد إيمانهم ﴾ ، و قوله : ﴿ و كيف تكفرون بالله ﴾ ، و هي أكثر من أن تحصى . و الجواب بأن المقتضى للثواب و العقاب و المدح و الذم إنما هو السعادة و الشقاوة ، قال الله سبحانه : ﴿ و أما الذين سعدوا ففي الجنة ﴾ و قال الله سبحانه: ﴿ و أما الذين شقوا ففي النار ﴾، و السعادة و الشقاوة جبلية كُتبت للبعد قبل وجوده ، و الأعمال الصالحات أمارات للسعادة و الأعمال السيئات علامات للشقاوة ، و ترتب الثواب على الأعمال الصالحات ، و العقاب على الأعمال السيئات من حيث أن الأعمال معرفات للثواب و العقاب لا موجبات ، فافهم .

الدليل الرابع والجواب عنه

و منها : الآيات الدالة على أن أفعال الله سبحانه لا تتصف بصفات أفعال العباد من الظلم و الاختلاف و التفاوت ـ أما الظلم فلقوله سبحانه : ﴿ إن الله لايظلم مثقال ذرة ﴾، و قوله : ﴿ و ما ربک بظلام للعبيد ﴾ ، و قوله: ﴿ و ما ظلمناهم و لكن ظلموا أنفسهم ﴾ ، و أما الاختلاف فلقوله سبحانه : ﴿ و لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا ﴾، و أما التفاوت فلقوله سبحانه : ﴿ ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت ﴾، و إذا كان الظلم و الاختلاف و التفاوت منتفية عن أفعال ، الله سبحانه ، وجب أن تكون أفعال العباد ليست أفعال الله سبحانه ؛ لأن أفعال العباد متصفة بالظلم و الاختلاف و التفاوت ، فلا يكون أفعال العباد مخلوقة للّهِ سبحانه . والجواب بأن ما ذكر من الآيات ، لايدل على ان الأفعال غير مخلوقة . أما الآيات الدالة على نفي الظلم ؛ فلأن كون الفعل ظلما اعتبار عارضٌ له بالنسبة إلينا ، ليس بداخل في حقيقة الظلم ، و لا صفة حقيقية لازمة له فيجوز أن لا تكون

الأفعال المنسوبة إلى العباد متصفة بالظلم بالنسبة الى الله سبحانه ؛ لأنه مالك لكل الأشياء بالاستحقاق ، و تكون متصفة بالنسبة إلينا لقصور ملكنا أو قصور استحقاقنا، و كون الفعل ظلما بالنسبة إلينا لا يمنع صدور أصل الفعل عن الباري سبحانه مجرداً عن اعتبار كونه ظلماً ، إذ لا امتناع في أن الفعل الصادر عنه سبحانه يعرض له اعتبار كونه ظلما بالنسبة إلينا . و أما نفي الاختلاف و التفاوت الذي يدل عليه الأيتان فعن القِران و خلق السموات، إذ الكلام في القِران و خلق السموات يدل عليه سياق الأيتين ، لانفي الاختلاف والتفاوت عن أفعاله سبحانه مطلقا ، فإن مخلوق الله سبحانه مختلفة متفاوتة في الرتبة و الشرف و غيرها من الاختلاف و التفاوت ، فتامل .

.... و هي أى أفعال العباد كلها بارادته و مشيئته تعالى وتقدس ، و قد سبق أنهما عندنا عبارة عن معنى واحد و حمكه لا يبعد أن يكون ذلك اشارة إلى خطاب التكوين و قضيته أى قضاءه و هو عبارة عن الفعل من زيادة احكام ، ....

أفعال العباد كلها بارادة الله تعالى ومشيئته والاختلافيه

((و هي أي أفعال العباد كلها بارادته و مشيئته تعالى)) : لا يكون في الدنيا و الأخرة شيء من الجواهر و الأعراض إلا بإرادته و مشيئته و علمه و حكمه و قدره ، اختلفوا في أن الله سبحانه مريد للكائنات أولا ، فذهب مشايخ الأشاعرة و مشايخ الماتريدية إلى أنه مريد للكائنات من الخير و الشر و الإيمان و الكفر و الطاعة و المعصية ، و الإرادة تابعة للعلم ، وكل ما علم الله وقوعه يريد ، وكل ماعلم الله عدم وقوعه ، لايريد وقوعه ، و ذهب المعتزلة إلى أنه تعالى لايريد الشر و الكفر و المعصية سواء وقعت أولا ، و يريد الخير و الإيمان و الطاعة وقعت أولاء ، و الإرادة توافق الأمر ، فكل ما أمر الله يريده . و احتج مشايخنا بوجهين : الوجه الأول : إنه تعالى موجد لكل مادخل في الوجود من الممكنات ، و مبدعه بالاختيار ، و من جملته الشر و الكفر و المعصية ، فيكون موجداً للشر و الكفر و المعصية بالاختيار ، و كل ما أوجده بالاختيار يكون مريداً له ، فالله تعالى مريداً لها . و لقائل أن يقول : هذا الوجه مبني على أنه تعالى خالق لأفعال العباد و هو ممنوع عندهم . الوجه الثاني : إنه تعالى علم ممن يموت على الكفر عدم إيمانه ، فامتنع وجود الإيمان منه ، و إلاّ لأمكن الانقلاب عليه جهلا ، و إذا كان وجود الإيمان منه ممتنعا ، لا تتعلق الإرادة به ، لأن الممتنع لايكون مراداً ، و لقائل أن يقول : وجود الإيمان ليس بممتنع بالنظر إلى قدرة القادر ، و ممتنع بالنظر إلى علمه ، فيجوز أن

تتعلق إرادته بالإيمان من حيث أنه ممكن لا من حيث أنه ممتنع .

الإختلاف في أن الإرادة والمشية واحد أم لا

((و قد سبق أنهما عندنا عبارة عن معنى واحد)) : و لا فرق بينهما إلا عند الكرامية : حيث جعلوا المشيئة صفة واحدة أزلية تتناول ماشاء الله سبحانه من حيث يحدث ، و الإرادة صفه حادثة متعددة بتعدد المرادات ، و قد سبق في مبحث إرادته تعالى ماتطمئن به نفسك - إن شاء الله - . ((وحكمه)) : قال قدس سره : ((لا يبعد أن يكون ذلك إشارة إلى خطاب التكوين)) : قد سبق ، قال الشيخ أبو الحسن: إن وجود الأشياء متعلق بأمر " كن " يعني وجود الأشياء متعلق بكلامه الأزلي ، و هذه الكلمة دالة عليه ، و قال الشيخ أبو منصور : إن وجود الأشياء ليس متعلقا " بكن ": بل وجودها متعلق بتكوينها فقط ، و"كن " مجاز عن سرعة الإيجاد ((و قضيته)) : قال قدس سره : ((أي قضاؤه و هو عبارة عن الفعل مع زيادة إحكام)) : أي قوة بحيث لا يمكن لأحد تغييرها ، ذهب جمهور مشايخ الحنفية إلى أن القضاء عبارة عن الفعل مع زيادة الأحكام نص عليه في " الإرشاد " و " الاعتماد " و" التبصرات النسفية " ، فهو من صفاته الفعلية ، و ذهب جمهور مشايخ الأشاعرة إلى أن القضاء إرادة الله سبحانه الأزلية المقتضية لنظام الموجودات على ترتيب خاص ، نص عليه القاضي البيضاوي في " إشارته "، فهو من صفاته الذاتية .

الفرق بين القضاء والقدر

و الفرق بين القضاء و القدر قال شارح " الوصية " : إن القضاء وجود جميع الموجودات في اللوح المحفوظ إجمالا ، و القدر هو تفصيل قضائه السابق بإيجادها في المواد الخارجية مفصلة واحدة بعد واحدة ، قال الله تعالى : ﴿ و إن من شيء إلا عندنا خزائنه و ما ننزله إلا بقدر معلوم ﴾ ، فتفكر.

.... لا يقال لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضاء به ، لأن الرضاء بالقضاء واجب واللازم باطل ؛ لأن الرضاء بالكفر كفر: لأنا نقول : الكفر مقضي لاقضاء ، و الرضاء إنما يجب بالقضاء دون المقضي . و تقديره : و هو تحديد كل مخلوق بحده الذي يوجد عليه من حسن و قبح و نفع و ضرر و ما يحويه من زمان أو مكان و ما يترتب عليه من ثواب و عقاب . و المقصود تعميم إرادة الله تعالى و قدرته ؛ لما من أن الكل بخلق الله و هو يستدعي القدرة و الإرادة لعدم الإكراه والاجبار. فإن قيل : فيكون الكافر مجبوراً في كفره و الفاسق في فسقه فلا يصح تكليفهما بالإيمان والطاعة ؛ قلنا : إنه تعالى أراد منهما الكفر و الفسق باختيارهما فلا جبر ، كما أنه علم منها الكفر و الفسق بالاختيار و لم يلزم تكليف الحال . و المعتزلة أنكروا إرادة الله تعالى للشرور و القبائح حتى قالوا : إنه أراد من الكافر و الفاسق إيمانه و طاعته لا كفره و معصيته ، زعما منهم أن إرادة القبيح قبيحه : كخلقه و ايجاده ، نحن نمنع ذلك بل القبيح كسب القبيح و الاتصاف به ؛ فعندهم يكون أكثر مايقع من أفعال العباد على خلاف إرادة الله تعالى و هذا شنيع جداً . ...

واحتجت المعتزلة بوجوه أربعة: الوجه الأول والجواب عنه

((لايقال)) : و احتجت المعتزلة بوجوه أربعة : الوجه الأول : لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضاء به : ((يعني لو كان الكفر مرادا لوجب الرضاء به ، و أشار إلى وجه الملازمة بقوله)) : لأن الرضاء بالقضاء واجب : و بيانه أن الكفر حينئذ مراد الله سبحانه ، و مراد الله سبحانه قضائه ، و الرضاء بالقضاء واجب و اللازم باطل ((لأن الرضا بالكفر كفر)) : فلا يجب ، و هذا ظاهر. ((لأنا نقول :

الكفر مقضي)) : يعني مخلوق ، ((لا قضاء)) : يعني إيجاد الكفر و خلقه ((و الرضاء إنما يجب بالقضاء)) : و هو صفة الله سبحانه ، ((دون المقضي)) ، و هو صفة العبد القائم به ، و حاصله : أن المراد هو المقضى لا القضاء ، فالكفر الذي هو المراد ليس بقضاء ، بل هو مقتضى ، و الرضاء إنما يجب بالقضاء دون المقتضى ، و الكفر هو الرضاء بالكفر لا الرضاء بقضاء الكفر ؛ و المعتزلة الجهلة لم يفرقوا بين الرضاء بقضاء الكفر و بين الرضاء بالكفر ، و لقائل أن يقول : قولكم : الرضا إنما يجب بالقضاء دون المقتضى ليس بمستقيم ، فإن القائل : رضيت بقضاء الله سبحانه ، لا يريد أنه رضي بصفة من صفات الله سبحانه ، بل يريد أنه راض بمقتضى تلك الصفة ، و هو المقضى . و الجواب الصواب أن يقال : الرضاء بالكفر من حيث هو من قضاء الله سبحانه طاعة ، والرضاء بالكفر من هذه الحيثية ليس بكفر ، فتدبر . ((و تقديره)) : قال قدس سره في تفسيره ((و هو تحديد كل مخلوق بحده الذي يوجد عليه من حسن و قبح و نفع و ضرر و ما يحويه)) : يعني يشتمل على هذا المخلوق ((من زمان و مكان و ما يترتب عليه)) : يعني على المخلوق ((من الثواب و العقاب)) : ذهب جمهور مشايخ الحنفية إلى أن القدر هو تحديده سبحانه أزلا : كل شئ بحده الذي يوجد به من حسن و قبح و نفع و ضرر ، و ما يحيط به من زمان و مكان ، و هذا التفسير اختاره الشارح قدس سره من عظماء الأشاعرة ، و ذهب جمهور مشايخ الأشاعرة إلى أن القدرة تعلق الإرادة الأزلية بالأشياء في أوقاتها المخصوصة ، صرح به القاضي الذي له يد بيضاء في التحقيق و التدقيق في " إشارات المرام "، ((و المقصود)) : يعني و مقصود المصنفّ من قوله : و كلها بإرادته و مشيئته :((تعميم إرادة الله تعالى و قدرته لما مر من أن الكل)) : يعني الكائنات بتمامها ؛ ((بخلق الله تعالى و هو يستدعى القدرة و الإرادة)) : فإثبات شمول الخلق يستلزم شمول القدرة و الإرادة، فكل ما علم الله سبحانه و قوعه يريده ، فأفعال العباد كلها مرادة له ، و أشار إلى دليل إثبات القدرة بقوله : ((لعدم الإكراه و الإجبار)) : يعني أن الله سبحانه مريد لجميع الكائنات جوهرا كان أو عرضا طاعة كان أو معصية ، لأنه خالق الكائنات

بأسرها بالاختيار والعلم فيكون مريدا لها ؛ ((فإن قيل)) : و المعتزلة يجعلون الأشاعرة من الجبرية ؛ لأنهم علقوا علمه و إرادته سبحانه بجميع الممكنات ، يقولون : لو كان جميع الموجودات و الأفعال بإرادته و علمه . ((فيكون الكافر مجبورا في كفره و الفاسق في فسقه فلا يصح تكليفهما بالإيمان و الطاعة)) : يعني إذا قدر الله سبحانه كفر الكافر و فسق الفاسق قبل خلقهما ، و تعلق بكل واحد منهما علمه و إرادته ، فحينئذ لا قدرة للكافر و الفاسق أن يخرجا من تقديره سبحانه لا محالة . قلنا : ((إنه تعالى أراد منهما الكفر و الفسق باختيارهما فلا جبر)): يعني إرادة الله سبحانه الكفر والفسق باختيار العبد ، فتكون إرادته القديمة الأزلية تابعة للإرادة الحادثه . و الاختيار الحادث : ((كما أنه علم منهما الكفر والفسق بالاختيار)) : يعني أن الإرادة تابعة للعلم ، فكل ما علم الله سبحانه وقوعه يريده و كل ما علم الله سبحانه عدم وقوعه لا يريد وقوعه . و حاصله : إنا لا نسلم لو كان الكل بتقديره و خلقه يلزم أن يكون الكافر مجبورا في كفره و الفاسق ، و إنما يلزم ذلک لو كان إرادة الله سبحانه منهما الكفر و الفسق من غير اختيارهما ، و ليس كذلک ، فلا يكونان مجبورين في الكفر و الفسق ، فيصح تكليف الكافر بالإيمان ، و تكليف الفاسق بالطاعة . ((و المعتزلة أنكرو إرادة الله للشرور و القبائح)) : قالوا : إن صدور القبائح و الشرور ليس بإرادته و مشيئته و قضائه و قدره . ((حتى قالوا : إنه أراد من الكافر و الفاسق إيمانه و طاعته لا كفره و معصيته زعما منهم أن إرادة القبيح قبيحة)) : والله سبحانه منزه عن القبائح والفسادات . ((كخلقه وإيجاده)) : يعني و خلقه أيضا قبيح عندهم ، و أجاب عنه بوجهين : أما الوجه الأول : فقال : ((و نحن نمنع ذلک)) : يعني لا نسلم أن إرادة القبيح قبيحة و خلق القبيح قبيح . ((بل القبيح كسب القبيح و الاتصاف به)) : لا إرادته ومشيئته و خلقه و إيجاده ؛ حتى نقول : إنه أراد الكفر من الكافر كسبا له شرا قبيحا منهيا ، كما أنه أراد الإيمان من المؤمن كسبا له خيرا حسنا مأمورا ، و هو اختيار أبي منصور الماتريدي ، و به قال الشيخ أبو الحسن الأشعري ، و قال بعض الأفاضل في دفعه : بل لا يقع قبيح من الله

سبحانه ، و ذلک لأن إرادة القبيح قبيحة بالنسبة إلينا ، أما بالنسبة إلى الله سبحانه فليست كذلک ، فإنها قد تكون مقرونة بحكمة تقتضي هنالک ؛ مع أنه سبحانه مالک الأمور على الإطلاق ، قال الله سبحانه : ﴿ و يفعل الله مايشاء ﴾ ، و قال : ﴿ إن الله يحكم ما يريد ﴾ ، و قال : ﴿ لا يسئل عما يفعل و هم يسئلون﴾، نعم ! قد يخفي علينا وجه الحسن في بعض أفعاله .

الوجه الثاني والجواب عنه

و أما الوجه الثاني : فقال : ((فعندهم يكون أكثر ما يقع من أفعال العباد على خلاف إرادة الله تعالى)) : لأن الكفر و الفسق في الدنيا أكثر من الإيمان و الطاعة ، يعني بأن الأفعال القبيحة لو لم تكن بإرادة الله سبحانه للزم أن يقع في ملكه ما لايريده ، و هو نقص لا يجوز على الله سبحانه ، فلا يجوز أن يكون في سلطان الله سبحانه من اكتساب العباد ما لا يريده ، و العجب كل العجب !!! لم يفهموا من غوايتهم و غباوتهم أن المعاصي لو كانت واقعة على وفق إرادة عدو الله - إبليس و هي كما لا يخفي - أكثر من الطاعات الجارية على مراد الله سبحانه ، فقد جعلوا من غفلتهم مسيئة إبليس أنفذ من مشيئة الله سبحانه ، و جعلوا من جهلهم رد ملک الجبار إلى رتبة لا يرضى بمثلها زعيم قرية فضلا عن شاهنشاه عالم . ((و هذا شنيع جدا)) : و أي شناعة أعظم مما يقع مرادا للعبيد و الخدم، و لا يقع مرادا للسيد !؟ و الظاهر أنه لا يصبر على ذلک رئيس قرية عن عباده فضلا أن الله جل جلاله يلزم منه عجزه و مغلوبيته لوقوع خلافه في حكومته وسلطنته ؛ لما يقولون : إن أكثر أفعال العباد على وفق إرادة عدوه ، و اعتقاد عجزه و مغلوبيته كفر بالاتفاق . قال الأسنوي : التزموا أن الله يريد الشيء و لا يقع ، و يقع الشيء و هو لا يريده ، قال ابن قاسم : و صدور هذه المقالة من عاقل مستبعد ؛ إذ كيف يظن إنسان تخلف مراد الله سبحانه و وقوع مراد الشيطان؟!! حتى قال بعضهم : لا شک في كفر معتقد ذلک ، فتأمل .

.... حكى عن عمرو بن عبيد أنه قال : ما ألزمني أحد مثل ما ألزمني مجوسى كان معى فى السفينة ، فقلت لم لا تسلم فقال : لان الله تعالى لم يرد إسلامي فإذا أراد إسلامي أسلمت ، فقلت للمجوسي إن الله تعالى يريد إسلامک و لكن الشياطين لايتركونک ، فقال المجوسى : فأنا كون مع الشريک الأغلب ، و حُكي أن القاضي عبد الجبار الهمداني دخل على الصاحب ابن عباد و عنده الأستاذ أبواسحاق الأسفرائني ، فلما راى الأستاد : قال سبحان من تنزه عن الفحشاء ، فقال الاستاذ على الفور سبحان من لا يجرى فى ملكه إلا ما يشاء . و المعتزلة اعتقدوا أن الأمر يستلزم الإراداة و النهي عدم الإرادة فجعلوا إيمان الكافر مراداً و كفره غير مراد . و نحن نعلم أن الشيء قد لا يكون مراداً و يؤمر به . ...

((حُكى عن عمرو بن عبيد)) : أحد عظماء المعتزلة وقُدَ مائهم ، و كان معروفا بالزهد و واصل بن عطاء بالفضل و الأدب عندهم . ((أنه قال : ما ألزمني أحد مثل ما ألزمني مجوسي كان معى في السفينة ، فقلت : لم لا تسلم ، فقال : لأن الله تعالى لم يرد إسلامي فإذا أراد إسلامي أسلمتُ ، فقلت للمجوسي : إن الله تعالى يريد إسلامک ؛ و لكن الشياطين لا يتركونک ، فقال المجوسي : فأنا أكون مع الشريک الأغلب)) : و حاصله : إذا وجد الكفر و المعاصي بإرادة الشيطان فتكون أكثر أفعال العباد بإرادته ، فيكون الشيطان شريكا غالبا في خلق أفعال العباد و إيجادها ، و هو أمر شنيع فيقع سائر الأفعال خيرا أو شرا بإرادة الله سبحانه ، و ينبغي له أن يقول في جوابه : إن الله سبحانه يريد إسلامک باختيارک ، فإذا لم تختره لم يُرده ، فكان التقصير و النقصان واقعا منک ، فتدبر . ((و حُكى أن القاضي عبدالجبار الهمداني)) : أحد علماء المعتزلة

و فقهاء مم . ((دخل على صاحب بن عباد)) : يعني إسماعيل بن عباد المشهور و المدعو بصاحب ، كان من وزراء عضد الدولة أحد ملوك الديالمة . قال البحر الزاخر صاحب الملل و النحل " : و أما رونق علم الكلام فابتداؤه من الخلفاء العباسية ، وانتهاؤه من صاحب بن عباد و جماعة من الديالمة ، ((و عنده الاستاذ أبو إسحاق الأسفرائني)) : أحد أئمة أهل السنة والجماعة . ((فلما رأى)) : يعني القاضي عبد الجبار. ((الأستاذ : قال سبحان مَن تنزه عن الفحشاء)) : رادا على أهل السنة و الجماعة بأن أهل السنة يصفون الله سبحانه بالفحشاء ، و يقولون : الباري سبحانه يريد الفحشاء و يخلقها ، و قال الله سبحانه : "﴿ إن الله لايأمر بالفحشاء ﴾ ((فقال الأستاذ على الفور : سبحان من لا يجري في ملكه إلا ما يشاء)) : رادا على المعتزلة يقولون : إن المعاصي و القبائح واقعة بإرادة العباد، و قال الله سبحانه : ﴿ و ما تشاؤن إلا أن يشاء الله ﴾ ، و إطباق الأمة من عهد النبوة على هذه الكلمة - ما شاء الله كان و مالم يشأ لم يكن - فانعقد إجماع السلف على قولنا : فصدور أفعال العباد بإرادة الله سبحانه و حسنها و قبيحها ؛ و غرض الشارح قدس سره من ماتين القضيتين إثبات تعميم إرادة الله سبحانه . و قدرته على جميع الكائنات .

الوجه الثالث والجواب عنه

((و المعتزلة اعتقدوا)) : و من أدلة المعتزلة يقولون . ((أن الأمر يستلزم الإرادة)):
يعني أن الأمر بالشيء يستلزم إرادة ذلك الشيء ؛ ((و النهي عدم الارادة)) : يعني والنهي عن الشيء يستلزم عدم إرداة ذلك الشيء ؛ ((فجعلوا إيمان الكافر مرادا)) : لأن الله سبحانه أمر العباد بالإيمان ((و كفره غير مراد)) : لعدم أمر الله سبحانه العباد بالكفر ، يقولون : إن الكفر غير مأمور به بالاتفاق ، فلا يكون مرادا ؛ لأن الطلب إما نفس الإرادة ، أو مشروط بالإرادة ، و الإرادة شرط لا ينفك عنه ، و أيا ما كان يمتنع انفكاك الأمر عن الإرادة ، فما لا يكون مأمورا به لايكون مرادا ، و الكفر

غير مامور به ، فهو غير مراد ، و احتج المعتزلة مما قالوه : إن الإرادة إنما تتعلق بالمأمور به بأن إرادة القبيح - و هو المنهي عنه - قبيح ، و أن العقاب على ما أريد ظلم، و أن النهي عما يراد و الأمر بما لا يراد سفه ، والله سبحانه منزه عن القبائح ، و رُد الأول بأنه لا قبح في إرادة الله القبيح؛ بل هو حسن غاية الأمر أنه يخفي علينا وجه حسنه ، و رد الثاني بالمنع لأنه تفرق في ملكه ، و رُد الثالث بأن كلا من الأمر و النهي قد يكون امتحانا هل هو يطيع المأمور أم لا ، و قد سبق منا سابقا أن المعتزلة اختلفت أقوالهم ، فمنهم من قال: إن الأمر عين الإرادة ، و منهم من قال : إن تعلق الإرادة تابع للأمر و هما غيران ـ و منهم من قال : الإرادة في فعله سبحانه هي العلم به، و في فعل غيره الأمر به فاحفظ . ((و نحن نعلم أن الشيء قد لا يكون مرادا و يؤمر به)) : و أجاب عنه بمنع الاستلزام بأن الأمر قد ينفک عن الإرادة فلا يكون الأمر نفس الإرادة ، و لا مشروطا بها ، و ذلک كأمر المخبر ، فإن السلطان لو أنكر ضرب السيد لعبده ، و تواعد بعقاب السيد على ضرب عبده من غير ذنب ، فادعى السيد مخالفة العبد له ، و طلب السيد تمهيد عذره بعصيان العبد ، أمره بمشاهدة السلطان ، فإنه يأمر العبد و لا يريد منه الإتيان بالمأمور به ؛ لأنه لو كان السيد مريدا لإتيان العبد بالمأمور به لكان مريدا عقاب نفسه ، لأن السلطان تواعد بعقاب السيد عند امتثال العبد أمره ، و العاقل لا يريد عقاب نفسه ، والأول في الجواب أن يقال : لو كان الأمر نفس الإرادة أو مشروطا بها لوقعت المأمورات كلها ، و اللازم باطل ، و أما وجه الملازمة ، فلأن الإرادة صفة مخصصة بحدوث الفعل في وقت دون وقت ، فمعنى تعلق الإرادة بالشيء تخصيصه بوقت حدوثه ، فإذا لم يوجد الشيء لم يتخصص بوقت حدوثه ، و إذا لم يتخصص بوقت حدوثه لم تتعلق الإرادة به ، فيلزم من المقدمتين : أنه إذا لم يوجد الشيء لم تتعلق الإرادة به و يلزم منه أنه إذا تتعلق الإرادة بالشئ وجد ، و على تقدير أن يكون الأمر هو الإرادة أو مشروطا بها يلزم أن يكون المأمور به مرادا موجودا ، و أما وجه بطلان اللازم ؛ فلأن من علم الله سبحانه أن يموت على كفره مأمور بالإيمان و لم يقع و الإيمان منه .

.... و قد يكون مراداً و ينهى عنه لحكم و مصالح يحيط بها علم الله تعالى أولأنه لا يسئل عما يفعل ألا يرى أن السيدإذا ؟ راد أن يظهر على الحاضر ين عصيان عبده يأمره بشيء و لا يريده منه ،، و قد يتمسک من الجانبين بالأيات ، و باب التاويل مفتوح علي الفريقين . ...

((و قد يكون مرادا و ينهي عنه لحِكم ومصالح يحيط بها علم الله)) : و أما الحكمة و المصلحة فإنها ثابتة في الأفعال الإلهية ، إذ لا يكون فعله أو تركه إلا لحكمة ، و لا تكون عاقبة مفعولاته إلا حميدة و حسنة ، و هي إما ظهور كمال قدرته و قهره و غناه ؛ كما في خلق الشرور ، أو ظهور لطفه و رحمته و رأفته ، كما في خلق الخيرات .

الوجه الرابع والجواب عنه

و لما استدل المعتزلة بأن الكفر لو كان بإرادته لما صح أن يعاقب عليه ؛ لأن العقاب على مايريده يكون ظلما . فأجاب عنه بقوله : ((أو لأنه لا يسئل عما يفعل)): بأن له سبحانه أن يتصرف في ملكه بما يشاء ، فلا يكون ظالما بذلک ، ((و لايُرى أن السيد إذا أراد أن يظهر على الحاضرين عصيان عبده ، يأمره بالشيء و لا يريده منه)): توضيح الوجه الأول : ألا ترى أن السيد قد يأمر العبد بما لا يريده بحضرة مَن لامه في ضرب عبده بمخالفته ، و هو لا يريد في هذه الحالة المأمور به ليظهر لمن لامه صدقه ، أو إذا قصد امتحانه : هل يعصي أو يطيع ، و به يظهر أن ما أورده المعتزلة بأن الأمر إما نفس الإرادة أو مشروط بالإرادة ، ليس بوارد ، فإن العاقل قد يطلب ما يكرمه ، فالسيد يجوز له أن يطلب من العبد المأمور به ، و لا يريد وقوعه ، و قد استدل المعتزلة لو كان الكفر مرادا لكان الكافر مطيعا بكفره ، و اللازم باطل ؛ لأن الكافر عاص بكفره ، و بيان الملازمة أن الطاعة تحصيل مراد المطاع ، فإذا كان الكفر مرادا

كان الكافر بكفره حصل مراد الله سبحانه ، فيكون مطيعا بكفره ، ورُد بأن الطاعة موافقة الأمر ، و الأمر غير إرادة ، فالطاعة تحصيل المأمور به لا تحصيل المراد ، و قد يستدل بقوله سبحانه :﴿ و لا يرضى لعباده الكفر ﴾ والرضاء هو الإرادة ، فلو كان الكفر مرادا لكان الله سبحانه راضياً به ، و التالي باطل ، و رُد بأن الرضاء من الله سبحانه ليس نفس إرادة الفعل ؛ بل الرضاء من الله سبحانه هو إرادة الثواب على الفعل ، أو ترك الاعتراض ، و لا يلزم من انتفاء إرادة الثواب على الفعل أو انتفاء ترك الاعتراض عليه ، انتفاء إرادة الفعل .

قد تمسك أهل السنة والمعتزلة بالآيات القرآنية

((و قد يتمسك من الجانبين)) : من أهل السنة و المعتزلة ((بالآيات)) : واحتج أهل السنة بقوله سبحانه : ﴿ إن لو يشاء الله لهدى الناس جميعا ﴾ ، و قوله : ﴿فلو شاء لهداكم أجمعين ﴾ ، و قوله : ﴿ و لو شئنا لآتينا كل نفس هداها ﴾ و نظائرها و معناها ، لكنه سبحانه شاء هداية بعض و إضلال بعض ، و قوله سبحانه : ﴿ و ما تشاؤن إلا أن يشاء الله ﴾ و هم قد شاؤا المعاصي وفاقا ، فكانت بمشيئته بهذا النص . و للمعتزلة عن استدلالنا بهذه النصوص أجوبة سوفسطائية ليست واردة علينا لفسادها ، و عمدتهم القصوى منها حمل المشيئة في هذه الآيات و نظائرها على مشيئة القصر والإلجاء ، و ليس بشيء ؛ لأنه خلاف الظاهر و تقييد للمطلق من غير دلالة عليه ، و لأهل السنة في الاستدلال على أن إرادته سبحانه متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن ، إطباق الأمة من عهد النبوة على هذه المقدمة : ما شاء الله كان و ما لم يشأ لم يكن ، فانعقد إجماع السلف على قول أهل السنة ، و قالوا أولا في التمسك بما زعموه قوله سبحانه : ﴿ و ما الله يريد ظلما للعباد ﴾ ، و قوله : ﴿ و ما الله يريد ظلما للعالمين ﴾ ، و ثانيا بقوله سبحانه : ﴿ و لا يرضى لعباده الكفر ﴾ ، و بقوله : ﴿ والله لا يحب الفساد ﴾ ، و ثالثا بقوله سبحانه : ﴿ إن الله لا يأمر بالفحشاء ﴾ ، و رابعا بقوله سبحانه : ﴿ و ما خلقت الجن و الإنس إلا ليعبدون ﴾ ، دل على أنه

سبحانه أراد من الكل العبادة والطاعة لا المعصية . أما الجواب عن تمسكهم بقوله سبحانه : ﴿ و ما الله يريد ظلما للعباد ﴾ و ما بمعناه ، فهو أنه سبحانه نفي إرادة ظلمه لعباده ، و هو لا يستلزم نفي إرادته ظلم العباد أنفسهم ، فليس المنفي في الآية إرادة ظلم بعضهم بعضا ، فإنه كائن . و مراد . و أما الجواب عن تمسكهم بقوله سبحانه : ﴿ و لا يرضى لعباده الكفر ﴾ ، و قوله : ﴿ والله لا يحب الفساد ﴾ ، فهو أنه لا تلازم بين الرضاء والمحبة ؛ و بين الإرادة ، إذ قد يريد الواحد منا ما يكرهه قد سبق آنفا ، و أيضاً فالرضاء ترك الاعتراض على الشيء لاأرادة وقوعه ، و المحبة إرادة خاصة . و هي ما لا يتبعها تبعة و مؤاخذة ، والإرادة أعم ، فهي منفكة عنها فيما إذا تعلقت بما يتبعه تبعة و مؤاخذة . وأما الجواب عن تمسكهم بقوله سبحانه : ﴿ إن الله لا يأمر بالفحشاء ﴾ ، فهو أنه لا تلازم بين الأمر والإرادة ؛ إذ قد يأمر الأمر بما لا يريده ؛ كالمعتذر لمن لامه في ضرب عبده بمخالفته . و محصله : أن التمسك بهذه الآية و نظائرها بناء على تلازم الإرادة و الأمر و المحبة و الرضاء عندهم ، فلا يتعلق واحد منها بدون تعلق سائرها ؛ بل لا تغائر بينها ، إذ هي بمعنى واحد عندهم ، و أهل السنة و الجماعة لا يقولون به لتصريحهم بأن الكفر مراد له ، و أنه لا يحبه و لا يرضاه ، و أن المشيئة و الإرادة غير المحبة و الرضاء ، و أن الرضاء ترك الاعتراض ، و المحبة إرادة خاصة كما بيناه . و أما الجواب عن تمسكهم بقوله سبحانه : ﴿ و ما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ﴾ فالجواب عنه بمنع دلالة لام الغرض على كون ما بعدها مرادا ؛ بل معنى الآية : إلا لَنَأمرهم بالعبادة ، و لئن سلم ، فلا نسلم عموم الآية للقطع بخروج من مات على الصبا و الجنون ، و العام إذا دخله التخصيص صار عند المعتزلة مجملا في بقية أفراده ، فلا يصلح دليلا عندهم ، فليخرج من مات على الكفر ، و يدل عليه قوله سبحانه : ﴿ و لقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن و الإنس ﴾ ، و التحقيق : أن الحصر إضافي ، و المقصود به أنه خلقهم لعبادته لا ليعود إليه سبحانه منهم نفع ، و ليس حصرا حقيقيا كما فهموه وزعموه .

.... و للعباد أفعال اختيارية يثابون بها إن كانت طاعة ويعاقبون عليها إن كانت معصية ، لا كما زعمت الجبرية أنه لا فعل للعبد أصلا ، و أن حركاته بمنزلة حركات الجمادات لاقدرة عليها و لا قصد ولا اختيار : ....

وللعباد أفعال اختيارية عند أهل السنة

((وللعباد أفعال اختيارية يثابون بها)) : يعني بالأفعال الاختيارية . ((إن كانت طاعة . و يعاقبون بها)) : يعني على الأفعال الاختيارية ((إن كانت معصية)) ، قال أهل السنة و الجماعة : للخلق أفعال بها صاروا مطيعين و عصاة ، و جعلوها مخلوقة لله سبحانه ، و الحق سبحانه يخلق المخلوقات لا خالق لها سواه و لا مبدع غيره . ((لا كما زعمت الجبرية)) : و رئيسهم جهم بن صفوان الترمذي أنه لا فعل للعبد ((أصلا)) : أنه ليس للعبد اختيار في أفعاله و لا تأثير فيها أصلا لا حقيقة و لا مجازا ، ((و أن حركاته بمنزلة حركات الجمادات لا قدرة عليها و لا قصد و لا اختيار)) .

الجبرية قالوا: الإنسان مجبور في أفعاله

قال جهم صاحب " المقالة " : إن الإنسان ليس يقدر على شيء و لا يوصف بالاستطاعة ، و إنما هو مجبور في أفعاله لا قدرة له و لا إرادة و لا اختيار ، و إنما يخلق الله الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات ، و ينسب إليه الأفعال مجازا ، كما ينسب إلى الجمادات : كما يقال : أثمرت الشجرة ، و جرى الماء ، و تحرك الحجر ، و طلعت الشمس و غربت ، و تغيمت السماء و أمطرت ، و أزهرت الأرض و أنبتت إلى غير ذلك ، و الثواب و العقاب جبر ، كما أن الأفعال جبر ، قال : وإذا ثبت الجبر فالتكليف أيضا كان جبرا ، هذه الجبرية الخالصة التي

لا تثبت للعبد فعلا و لا قدرة على الفعل اصلا ـ فأما من أثبت للقدرة الحادثة أثراما في الفعل ، وسمى ذلك كسبا ، فليس بجبري قطعا .

زعم جمهور المعتزلة أن الأفعال الاختيارية من جميع الحيوانات بخلقها

و زعم جمهور المعتزلة أن الأفعال الاختيارية من جميع الحيوانات بخلقها ، لا تعلق لها بخلق الباري سبحانه ؛ حتى قالت المزدارية : من قال : إن أعمال العباد مخلوقة لله سبحانه ، فهو كافر.

هذان المذهبان متفرعان على مقدمة كاذبة، وهي: دخول مقدور واحد تحت قدرة القادرين

وأنما تفرع هذان المذهبان أعني مذهب الاعتزال والجبر من اتفاق الفريقين على مقدمة كاذبة : و هي أن دخول مقدور واحد تحت قدرة القادرين ، محال اعتبارا بالشاهد . فقال الجبرية لا قدرة للعبد على الاختراع ، فيكون مخترعها الله سبحانه ضرورة ، و قالت المعتزلة : قدرة العبد على الأفعال ثابتة ضرورة الأمر بها ، و الأمر للعاجز محال ، فانتفت قدرة الباري سبحانه عنها ضرورة .

مذهب أهل السنة بين الإفراط والتفريط

و إن شئت - قلت: إن أهل السنة بين قوم أفرطوا و قوم فرطوا ، فقولنا : بين قوم أفرطوا ، نعني بهم الجبرية الذين يتجاوزون عن الأوسط إلى طرف الإفراط ، فيجعلون وجود الأفعال كلها بالقدرة الأزلية فقط ، من غير مقارنة لقدرة حادثة ، و قولنا : و قوم فرطوا ، نعني بهم القدرية المعتزلة الذين يتجاوزون عن الحد الأوسط إلى طرف التفريط ، فيجعلون وجود الأفعال الاختيارية بالقدرة الحادثة فقط مباشرة و تولدا .

.... و هذا باطل ؛ لأنا نفرق بالضرورة بين حركة البطش و حركة الارتعاش و نعلم أن الأول باختياره دون الثانى ، و لأنه لو لم يكن للعبد فعل أصلاً لما صح تكليفه و لا يترتب استحقاق الثواب والعقاب على أفعاله و لا إسناد الأفعال الّتى تقتضى سابقية القصد و الاختيار إليه على سبيل الحقيقة مثل صلّى و كتب و صام بخلاف مثل طال الغلام و أسود لونه، و النصوص القطعية تنفى ذلك كقوله تعالٰى : ﴿ جزاء بما كانوا يعملون ﴾ و قوله تعالٰى : ﴿ فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ﴾ ، إلى غير ذلك . فان قيل : بعد تعميم علم الله تعالٰى و اراداته الجبر لازم قطعا ؛ لأنهما إما أن يتعلقا بوجود الفعل فيجب أو بعدمه فيمتنع ، و لا اختيار مع الوجوب و الا متناع . قلنا : يعلم و يريد أن العبد يفعله و يتركه باختياره فلا إشكال . ...

الرد على الجبرية

((و هذا)) : و ما قالت الجبرية : لا فعل للعبد حقيقة و لا مجازا ، و أن التدبير في أفعال الخلق كلها لله سبحانه ، و هي كلها اضطرارية مثل حركات العروق النابضة ، و إضافتها إلى الخلق مجاز ، و هي على حسب ما يضاف الشيء إلى محله دون ما يضاف إلى محصله ، فقولنا : ضرب زيد وذهب عمرو بمنزلة قولنا : طال الغلام و ابيض الشعر. ((باطل)) : بأن ذلك يؤدي إلى إسقاط الرجاء و الخوف عن العبد ، فيكون هو والبهائم سواء ، و إنا نجد تفرقة بين ما نباشره من الأفعال ، و بين مانحسه من الجمادات ، فظهر أن لنا في أفعالنا اختيارا ما .

استدلال أهل السنة بوجوه عقلية

واحتج أهل السنة و الجماعة على بطلانه بوجوه عقلية و بوجوه سمعية ، أما

الوجوه العقلية : فمنها : ((لأنا نفرق بالضرورة بين حركة البطش و حركة الارتعاش)) : نحن ندرک تفرقة ضرورية بطريق الوجدان بين الحركة المقدورة لنا ـ و هي الاختيارية ـ مثل حركة البطش ؛ فإنها تحدث باختيارنا و إرادتنا و قصدنا ، و بين الدعوة الضرورية اللتي تصدر دون اختيار منا . ((ونعلم أن الأول باختياره دون الثاني)) : فلو لم يكن للعبد اختيار و قدرة و إرادة في البطش ، لم يكن فرق ، و هذا باطل بضرورة العقل . و منها : ((و لأنه لو لم يكن للعبد فعل أصلا)) : يعني لا اختياريا و لا غير اختياري ((لما صح تكليفه)) : بأنه لو كان الكل بخلق الله سبحانه بطلت قاعدة التكليف المتفق عليها :- و هي أن ما وقع به التكليف يكون إختياريا ، فيجب أن لا يكلفه الله سبحانه بشيء من الأوامر و النواهي . و منها : ((و لا ترتب استحقاق الثواب والعقاب على أفعاله)) : ، و لم يدروا أن ذلک إسقاط استحقاق الثواب و العقاب عن العباد : لأنهما لا يكونان إلا على أفعالهم ، و إذ لم يكن لهم الاختيار فيهما لا يصح إسنادهما إليهم ، و لا يستحقون ثوابا و لا عقابا عليها . و منها : ((و لا إسناد الأفعال اللتي يقتضي سابقية القصد والاختيار إليه على سبيل الحقيقة مثل صلى و كتب و صام)) : مما تجزم بالبدامة أنه لا تحقق له بدون القصد و الإرادة و الاختيار.

استدلال اهل السنة بوجوه سمعية

((بخلاف مثل طال الغلام و اسود لونه)) : فإن كل واحد من "طال و اسود " لا يقتضي سابقية القصد و الاختيار ؛ فإنهما من الأفعال الغير الاختيارية ((و النصوص القطعية)) : و أما الوجوه السمعية . ((انتفي ذلک)) : تبطل مذهب الجهمية الملاحدة ((كقوله)) : فمنها قوله سبحانه : ((جزاء بما كانوا يعملون)) : فالآية تدل على إسناد العمل إلى العباد و ترتب الجزاء على أعمالهم ، و ثبت من هذا دفع قولهم : لا فعل للعبد أصلا . ((و قوله تعالى)) : و منها قوله سبحانه : ((فمن شاء فليؤمن و من شاء فليكفر)) : فالآية تدل على أن الإيمان و

الكفر بمشيئة العباد و قصدهم و إرادتهم . ((إلى غير ذلك)) : منها قوله سبحانه : ﴿ و افعلوا الخير ﴾ ، و قوله : ﴿ فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ﴾ ، و قوله : ﴿ اعملوا ما شئتم ﴾ و قوله : ﴿ جزاء بما كسبا ﴾ ، مع ما تقدم من الآيات القرآنية . فتحقق من هذه الوجوه العقلية اليقينية و الوجوه السمعية القطعية أن الجبرية قد خالفوا النصوص و المحسوس و العقول ، إذ قالوا : إن الإنسان كالريشة المعلقة في الهواء يصرفها حيث اتجهه ضرورة أنه لا اختيار له في فعله ، و ليس لهم شبهة إلا ما يفيده ظواهر بعض النصوص : من شمول قدرة الله سبحانه و مشيئته ، و لم يفهموا أن ذلك يوجب بطلان التكاليف الشرعية و إسقاطها ، فوجب تأويل تلك النصوص لذلك ، و لتكون مطابقة لظواهر النصوص الأخرى و لضرورة العقل و الحس ، فافهم .

شبهة عقلية من جانب الجبرية والجواب عنها

((فإن قيل)) : شبهة عقلية من جانب الجبرية و منشأها ، قوله : و المقصود تعميم إرادة الله سبحانه ، قالت الجبرية : ((بعد تعميم علم الله و إرادته الجبر لازم قطعا لأنهما)) : يعني علم الله سبحانه وإرادته ((إما أن يتعلقا بوجود الفعل فيجب)) : يعني يجب الفعل ((أو بعدمه)) : يعني عدم الفعل ((فيمتنع)) : يعني يمتنع الفعل ((ولا اختيار مع الوجوب والامتناع)) : حاصل الشبهة أن أهل السنة علقوا علم الله سبحانه وارادته بجميع الممكنات ، فهي إذاً واجبة الوقوع أو العدم ، لأنهما إن تعلقا بوجودها وجب و إلا امتنع ؛ لاستحالة أن لا تقع على وفق علمه وإرادته ((قلنا : يعلم يريد ان العبد يفعله و يتركه باختياره فلا إشكال)) : و أجاب عنه بالمنع ، لأن الله سبحانه يعلم و يريد أن العبد يفعل أو يترك باختياره لا قهرا عنه ، و إرادة الله سبحانه و علمه تابعان للمعلوم ، و المراد الذي يفعله العبد باختياره ، فلا ينافيان الاختيار بحال من الأحوال .

.... فان قيل : فيكون فعله الاختياري واجباً أو ممتنعا ، و هذا ينافي الاختيار. قلنا : إنه ممنوع فان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لا منافٍ له ، و أيضا منقوض بأفعال الباري . فإن قيل : لا معنى لكون العبد فاعلا بالاختيار إلا كونه موجداً لأفعاله بالقصد والإراداة . و قد سبق أن الله تعالى مستقل بخلق الأفعال وايجادها ، و معلوم أن المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين؟ قلنا : لا كلام في قوة هذ الكلام و متانته ! إلّا انه لما ثبت بالبرهان أن الخالق هو الله تعالى . و بالضرورة أن لقدرة العبد و إرادته مدخلا في بعض الأفعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش احتجنا في التفصي عن هٰذا المضيق الى القول بان الله خالق والعبد كاسب . ...

الاعتراض على جواب الشبهة السابقة

((فإن قيل)) : ناش عن جواب الشبهة السابقة ((فيكون فعله الاختيارى واجبا أو ممتنعا)) : و حاصله : إذا أراد الله سبحانه أن العبد يفعله باختياره ، و علم ذلك ، يكون الفعل الاختياري للعبد واجبا ، و إذا أراد أن يتركه باختياره ، و علم ذلك ، يكون ممتنعا ((وهذا)) : يعني كون الفعل الاختياري واجبا أو ممتنعا . ((ينافي الاختيار)) : يعني اختيار العبد . ((قلنا)) : في الجواب . ((إنه ممنوع)) : يعني منافات هذا الوجوب و الامتناع للاختيار ممنوع ؛ ((فإن الوجوب بالاختيار محقق للاختيار و لا منافي له)) : لأن المنافي للاختيار ـ هو الوجوب ـ بدون الاختيار ، فيجوز أن يكون الفعل الصادر عن الفاعل بالاختيار واجبا بالاختيار . و تحقيقه : أن الاختيار إنما

ينافيهما إذا لم يقتضياه ، و مهنا اقتضاء من علمه و إرادته لاختياره ، فهما يحققانه لا أنهما ينفيانه ، قال بعض الأفاضل : أما الجواب بأن الوجوب بالاختيار محقق للاختيار، فمدفوع بأن ذلك مسلم إذا لم يكن الوجوب من الخارج ؛ بل يكون الفاعل هو الذي حتم الفعل على نفسه ، وما مهنا ليس من هذا ؛ لأن وجوب أفعال العباد يكون من جهة إرادة الله سبحانه وعلمه ، و أجيب عنه بأن العلم تابع للمعلوم ، فلا تأثير له في وجوده فضلا عن وجوبه و سلب القدرة منه فلا مدخل للعلم في جعل الفعل واجبا و سلب القدرة و الاختيار عن فاعله ، فتأمل .

شبهة عقلية من جانب الجبرية

((فإن قيل)) : شبهة عقلية من جانب الجبرية : ((لا معنى لكون العبد فاعلا بالاختيار. إلا كونه موجدا لأفعاله بالقصد و الإرادة ، و قد سبق أن الله تعالى مستقل بخلق الأفعال و إيجادها ، و معلوم أن المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين)) : لأن كل واحدة من القدرتين لا تخلو إما أن تكون كافية في حصول ذلك المقدور ، أو لا تكون كافية ، فعلى الوجه الأول وجب الاستغناء عن القدرة الثانية ، و على الوجه الثاني لا تكون القدرة علة مستقلة ، و المفروض خلافه .

الجواب على شبهة الجبرية

((قلنا: لا كلام في قوة هذا الكلام)) : يعني هذه الشبهة العقلية ((و متانته)): يعني إتقانه و استحكامه ((إلا أنه لما ثبت بالبرهان)) : يعني بالبراهين العقلية اليقينية)) الحجج النقلية القاطعة ((أن الخالق هو الله تعالى)) : وبه نعتقد و نؤمن به ((وبالضرورة)) : و ثبت و حقق بالبداهة ((أن لقدرة العبد وإرادته مدخلا في بعض الأفعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش احتجنا في التفصى)) : يعني في النجاة والخلاص . ((عن هذا المضيق)) : و هو توارد القدرتين المستقلتين على

مقدور واحد شخصي ((إلى القول بأن الله خالق والعبد كاسب)) : و ذلك لأن أهل السنة و الجماعة لما وجدوا تفرقة بديهية بين ما نزاوله و نباشره من الأفعال الاختيارية الإرادية و بين ما نحسه من الجمادات من الحركات الصادرة بدون شعور و اختيار ، فإنهم علموا بالبداهة أن المدخل في الأول دون الثاني ، و منعهم البرهان الدال على أن الله سبحانه خالق كل شيء عن إضافة الفعل إلى اختيار العبد مطلقا ، جمعوا بين أمرين ، و قالوا : الأفعال واقعة بقدرة الله سبحانه و كسب العبد على معنى أن الله سبحانه أجرى عادته بأن العبد إذا صمم العزم على الطاعة ، يخلق الله سبحانه فعل الطاعة فيه ، و إذا صمم العزم على المعصية يخلق فعل المعصية فيه ، و على هذا يكون العبد كالموجد لفعله . وإن لم يكن موجدا ـ و جاز إضافة الفعل إلى العبد ، و صح التكليف و المدح و الذم و الوعد و الوعيد ، و إن لم يقولوا بالكسب لزم أحد الأمرين : إما القول بالاعتزال ، و إما القول بالجبر ، و كلاهما ظاهر البطلان . بيان الملازمة : أن صدور الأفعال لا يخلو إما أن يكون بقدرة العبد و إرادته أو لا ، و على الأول يلزم الاعتزال ، و على الثاني الجبر ، و الصراط المستقيم هو التوسط بين طرفي الإفراط و التفريط ، و هو القول بأن الأفعال مخلوقة لِلّهِ سبحانه مكتسبة للعبد ، فكما لا تنسب الأفعال إلى العبد من جهة الإيجاد و الخلق، كذلك لا تنسب إلى الله سبحانه من جهة الكسب ، قال الله سبحانه : ﴿ هو الخلاق العليم ﴾ ، و قوله : ﴿ خالق كل شئ ﴾ ، و قوله : ﴿ و خلق كل شئ ﴾ فنسب الخلق إلى ذاته الرفيعة . و قال سبحانه : ﴿ لها ما كسبت و عليها ما اكتسبت ﴾ ، و قوله سبحانه : ﴿ و لا تكسب كل نفس إلا عليها ﴾ أثبت الكسب للعبد بأن العبد إذا صمم عزمه و قصده ، فالله سبحانه يخلق الفعل عنده ، و العزم أيضًا فعل يكون واقعا بقدرة الله سبحانه ، فلا يكون للعبد في الفعل مدخل على سبيل التأثير ـ و إن كان له مدخل على سبيل الكسب ـ و كون العبد مسخرا تحت قضاء الله سبحانه و قدره لا ينافي قدرته و اختياره ، و هذا غاية ما يمكن في تقرير مذهب أهل السنة و الجماعة .

.... وتحقيقه : أن صرف العبد قدرته وإرادته إلى الفعل كسب ، و ايجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق . و المقدور الواحد داخل تحت القدرتين لكن بجهتين مختلفتين ، فالفعل مقدور الله تعالى بجهة الايجاد و مقدور العبد بجهة الكسب ، و هذا القدر من المعنى ضروري ، و إن لم نقدر على أزيد من ذلك في تلخيص العبارة المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وايجاده مع ما للعبد فيه من القدرة والاختيار . و لهم في الفرق بينهما عبارات مثل أن الكسب واقع بآلة والخلق لا بآلة و الكسب مقدور وقع في محل قدرته و الخلق لا في محل قدرته ، و الكسب لايصح انفراد القادر به و الخلق يصح . فإن قيل فقد اثبتم ما نسبتم إلى المعتزلة من اثبات الشركة . قلنا الشركة أن يجتمع اثنان على شيء و يتفرد كل منهما بما هو ....

العبد كاسب والله خالق

((و تحقيقه)) : يعني أن الله سبحانه خالق ، و العبد كاسب ، ((إن صرف العبد قدرته وإرادته إلى الفعل كسب ، و إيجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك ، خلق)) ((و المقدور الواحد)) : يعني الفعل الواحد ((داخل تحت القدرتين لكن بجهتين مختلفتين ، فالفعل مقدور الله تعالى بجهة الإيجاد و مقدور العبد بجهة الكسب)) : فلا يلزم المحال ، وانما يلزم المحال إذ تعلق به القدرتان من وجه واحد ، أما إذا كان الفعل مضافا إلى قادرين من وجهين مختلفين فلا استحالة فيه ، و ذلك أن تعلق القدرة القديمة من وجه الإيجاد ، و تعلق القدرة الحادثه من وجه الاكتساب ، و هذا غير محال ـ .و لقائل أن يقول : لو جاز ذلك لجاز أن يقع الوجهان في حالتين : يعني يقع الوجود بإيجاد القدرة

القديمة في حالة ، و يقع الحدوث باكتساب القدرة الحادثة في حالة ثانية ، و هو محال ، إذ حدوثه قد حصل بالقدرة القديمة ؛ فكيف يقال : تعلقت القدرة الحادثة به بعد وجوده . و لو وقع الفعل بقدرة ممتزجة من القديم والحادث ؛ حتى يصلح للإيجاد والإكتساب ، كان من أمحل المحال ، فتفكر هل الله سبحانه يحدث بعد ذلك أمرا . ((وهذا القدر)) : يعني أن الله سبحانه خالق و العبد كاسب . ((من المعنى)) : المطلوب ههنا في دفع هذا المضيق ، و هو أن إعمال كل من هتين القدرتين فيما يليق به بحسب الوسع ، ((ضروري)) : يعني لابد منه و إلا فيمتنع إهمال قدرة العبد و اختياره بالكلية ؛ كما يمتنع القول بعدم تأثير قدرته و إرادته سبحانه في وجود فعل العبد فتعين كون ما ذكر ضروريا. ((و إن لم نقدر على أزيد من ذلك)) : يعني إن ما قررناه في ذلك أقصى ما في الوسع عند التحقيق ، و أحسن ما في الباب من تحرير الفرق بين الخلق والكسب ((في تلخيص العبارة المفصحة)) : يعني المظهرة الموضحة ((عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وإيجاده مع ما للعبد فيه من القدرة والاختيار)) :

قال أهل التحقيق: لا جبر و لا قدر ولكن أمر بين الأمرين

قال أهل التحقيق في هذا المقام : لا جبر و لا قدر و لكن أمر بين الأمرين ، فهذا هو الصواب و الحق ، و تحقيقه أن الله سبحانه يوجد القدرة و الإرادة في العبد ، و يجعلهما بحيث لهما مدخل في الفعل لا بأن يكون للقدرة و الإرادة لذاتهما مدخل في الفعل ، بل كونهما بحيث لهما مدخل بخلق الله سبحانه إياهما على هذا الوجه ، ثم يقع الفعل بهما ، فإن جميع المخلوقات يخلق الله سبحانه بعضها بلا واسطة و بعضها بواسطة و أسباب ؛ لا بأن يكون الوسائط و الأسباب لذاتها اقتضت أن يكون لها مدخل في وجود المسببات ؛ بل بأن خلقها الله سبحانه في العبد ، و جعلها بحيث لها مدخل في الفعل ، و الراجح أن يسلك في هذا المقام طريقة السلف و يترك المناظرة فيه ، و يفوض علمه إلى الله سبحانه ؛ لأنه بحسب الغالب تؤدي المناظرة إلى رفع الأمر

و النهي ، و الشرك بالله سبحانه . و الأول كما ترى ، و الثاني كما لا يخفي . و القول بالكسب صعب دقيق ، و لذلك يضرب به المثل ، فيقال : هذا أدق من كسب الأشعري و لذا قيل فيه :

يقول و قدرأى جسمي كخصر　　له شبه لما بي بالموبه
فقلت مما من الموجود لكن　　كوجدان اكتساب الأشعرية

الفرق بين الخلق والكسب عند المتكلمين

((و لهم)) : يعني وللمتكلمين .((في الفرق بينهما)) : بين الخلق و الكسب . عبارات تعريفات و تفسيرات ـ منها ـ ((مثل أن الكسب واقع بألة و الخلق لا بألة)) : ـ و منها ـ ((و الكسب مقدور وقع في محل قدرته)) : يعني تعلق القدرة الحادثة بالمقدور في محلها من غير تأثير ، و هو الذي يعول عليه في تفسيره ، إذ هي الجاري على القواعد العقلية ـ منها ـ ((والكسب لا يصح انفراد القادر به)) : يعني لا يكون بمجرد الكسب الفعل موجودا ؛ بل لابد من انضمام القدرة و الخلق إليه ((و الخلق يصح)) : و ذلك لأن الله سبحانه يخلق ما شاء من غير احتياج إلى كسب العبد .

الاعتراض من الجبرية والجواب

((فإن قيل الخ)) : شبهة عقلية من جانب الجبرية الملاحدة ، و منشأها قوله: "بأن الله خالق و العبد كاسب "، قالوا : لو كان للعباد إرادة و اختيار في أفعالهم وجب إثبات الشركة بين الله سبحانه و بين العباد ، و هذا ما أوردتم على المعتزلة . ((قلنا : إن الشركة أن يجتمع اثنان على شيء ، و ينفرد كل واحد منهما بما هو..........

.... له دون الأخر كشركاء القرية و المحلة ، و كما إذا جعل العبد خالقا لأفعاله و الصانع خالقا لسائر الأعراض و الأجسام ، بخلاف ما أضيف أمر إلى شيئين بجهتين مختلفتين كالأرض تكون ملكا لله تعالى بجهة التخليق و للعباد بجهة ثبوت التصرف ، و كفعل العبد ينسب إلى الله تعالى بجهة الخلق و إلى العبد بجهة الكسب . فإن قيل فكيف كان كسب القبيح قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم بخلاف خلقه ؟ قلنا : لأنه قد ثبت أن الخالق حكيم لا يخلق شيئا إلا و له عاقبة حميده إن لم نطلع عليها فجزمنا بأناً ما نستقبحه من الأفعال قد يكون له فيها حكم و مصالح ، كما في خلق الأجسام الخبيثة الضارة المؤلمة ، بخلاف الكاسب فانه قد يفعل الحسن و قد يفعل القبيح ، فجعلنا كسبه للقبيح فجعلنا مع ورد النهى عنه قبيحا سفها موجبا لا ستحقاق الذم والعقاب والحسن منها أى من أفعال العباد ومو مايكون متعلق المدح فى العاجل والثواب فى الأجل . و الأحسن أن يفسر بما لايكون متعلقا للذم، ....

له دون الأخر)) : بحيث أن يكون لكل واحد منهما حصة معينة لا يشاركه فيها الأخر. ((كشركاء القرية و المحلة)) : مذا يعرفه الخاصة والعامة . ((و كما إذا جعل العبد خالقا لأفعاله ، والصانع خالقا لسائر الأعراض والأجسام)) : على مذهب المعتزلة . ((و بخلاف ما)) : يعني و مذه الشركة بخلاف ما : ((إذا أضيف أمر إلى شيئين بجهتين : يعني مختلفتين .((كالأرض تكون ملكا لِلّهِ تعالى بجهة

التخليق . و للعباد بجهة ثبوت التصرف)) : و هذا يعرفه الخاصة و العامة . ((و كفعل العبد ينسب إلى الله تعالى بجهة الخلق و إلى العباد بجهة الكسب)) : على مذهب أهل السنة و الجماعة .

الاعتراض والجواب

((فإن قيل)) : شبهة عقلية من جانب القدرية و الجبرية ، قالوا : إذا كان العبد كاسبا والله سبحانه خالقا ،((فكيف كان كسب القبيح قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم و العقاب بخلاف خلقه قلنا)) : إنما لم يكن كذلک ، ((لأنه قد ثبت أن الخالق)) : يعني الباري سبحانه . ((حكيم)) : يعني أتقن الأشياء كلها ، كيف لا !! و هو خالقها و صانعها ، ((لا يخلق شيئا إلا و له عاقبة حميدة ؛ و إن لم نطلع عليها)) : يعني على العاقبة الحميدة ، و لأن الخالق يتصرف في ملكه كيف شاء فلا يقبح منه شئ بخلاف الكاسب ، ((فجزمنا)) : يعني علمنا علما يقينيا جازما ((بأن ما نستقبحه من الأفعال قد يكون له فيها حكم و مصالح كما في خلق الأجسام الخبيثة الضارة المولمة)) : كالحيّات و العقارب و السموم و السباع و غيرها ، ((بخلاف الكاسب فإنه قد يفعل الحسن و قد يفعل القبيح)) : و ذلک لعدم تمام الشعور و العثور على العواقب ؛ ((فجعلنا كسبه للقبيح مع ورود النهي عنه قبيحا ، و سفها و موجبا لاستحقاق الذم و العقاب)) .

أفعال العباد على نوعين: الحسن، والقبيح وتعريفهما

و لما كان أفعال العباد على نوعين : منها الحسن ، و منها القبيح . فقال المصنفؒ: ((والحسن منها : أي من أفعال العباد ، و هو ما يكون متعلق المدح في العاجل)) : يعني في الدنيا ((والثواب في الآجل)) : يعني في الآخرة ، قال قدس الله سره : ((والأحسن أن يفسر)) : يعني والأولى في تعريف الحسن ((بما لا يكون متعلقا للذم)) .

.... والعقاب ، و يشمل المباح برضاء الله تعالى أي بارادته من غير اعتراض ، و القبيح منها و هو ما يكون متعلق الذم في العاجل و العقاب في الأجل ليس برضاه لما عليه من الاعتراض ؛ قال الله تعالى : ﴿ ولا يرضى لعباده الكفر ﴾ يعني أن الإرادة و المشيئة و التقرير يتعلق بالكل بالكل و الرضاء و المحبة ، والأمر لا يتعلق إلا بالحسن دون القبيح . ...

((والعقاب ليشمل المباح)) : و ذلك فإن ما لا يكون متعلق الذم و العقاب أعم من أن يكون متعلق المدح و الثواب ـ كما في المأمورات ـ أو لا يكون كذلك ـ كما في سائر الأفعال المباحة ـ كالأكل و الشرب و غيرهما ، فيكون تعريف الحسن جامعا بخلاف تعريف المشهور عند الجمهور ؛ فإنه لا يشمل المباح ، و لا يكون جامعا ((برضاء الله تعالى)) : لقوله سبحانه في حق المؤمنين : ﴿ رضي الله عنهم ورضوا عنه ﴾ ، قال روح الله روحه ـ ((أي بإرادته)) : إشارة إلى اختيار مذهب الأشاعرة ، اختلفوا في أن صفة الإرادة هل فيها المحبة و الرضاء أم لا ، ذهب مشايخ الحنفية إلى أنه لا محبة في صفة الإرادة ، وإن الإرادة لا تستلزم الرضاء والمحبة ؛ بل الإرادة أعم منهما ، صرح به القاضي في " اشاراته " ، و أشار إليه في " العمدة و التمهيد " للإمام النسفي ، و ذهب مشايخ الأشاعرة إلى أن المحبة بمعنى الإرادة ، و كذلك الرضاء ، نص بذلك إمام الحرمين في " الإرشاد " ، و قال الآمدي في " الأبكار " : ذهب الجمهور منا إلى أن المحبة والرضاء والإرادة بمعنى واحد ، نص عليه القاضي في" إشاراته " و احتج مشايخ الحنفية بقوله سبحانه : ﴿ و لا يرضى لعباده الكفر ﴾ ، و بقوله :﴿ والله لا يحب الفساد ﴾ ، دلت الآيتان على أن الكفر و الفساد ليسا برضائه و محبته ، و قد ثبت أن الكل بإرادته سبحانه ،

فثبت أن الإرادة لا تستلزم الرضاء و المحبة ، و احتج مشايخ الأشاعرة بأنه لايراد إلا ما يكون مرضيا و محبوبا ، و معنى قوله سبحانه : ﴿ لايرضى لعباده الكفر ﴾ لا يرضى الكفر ديناً . والجواب عنه : أن تعلق الإرادة بالمحبوب و المرضي إنما هو بالغلبة لا باللزوم ((من غير اعتراض)) : يعني من الله سبحانه . ((والقبيح منها)): يعني من أفعال العباد . ((هو مايكون متعلق الذم في العاجل والعقاب في الآجل ليس برضائه لماعليه من الاعتراض)) : قال الباري سبحانه : ((و لا يرضى لعباده الكفر)) : و حاصله : أن الحسن من أفعال العباد هو ما يكون متعلق المدحة في الدنيا ، و المثوبة في العقبى ، برضاء الله سبحانه و إرادتة و قضائه ، و القبيح منها هو مايكون متعلق المذمة في العاجل ، والعقوبة في الآجل ، ليس برضائه؛ بل بإرادته و قضائه ، ((يعني أن الإرادة والمشيئة والتقدير يتعلق بالكل)) : يعني بالحسن من الأفعال و القبيح منها ، ((و الرضاء و المحبة و الامر يتعلق بالحسن)): من أفعال العباد . ((دون القبيح)) : من أفعال العباد ؛ حيث أمرهم بالإيمان مع تقرر علمه سبحانه بأنهم يموتون على الكفر . و بالله التوفيق - و منه الوصول إلى التحق .

الاستطاعة على نوعين: الأول: سلامة الآلات وصحة الأسباب.
الثاني: عرض يخلقه الله في الحيوان

أقول توطئة و تمهيداً :

و الاستطاعة على نوعين : النوع الأول : سلامة الأسباب و صحة الآلات ، قال في " الكفاية " : و المعنى من ذلك صلاحية الآلة لقبول القدرة الحقيقية . وإن تكون بحالة يصح الفعل بها عادة . و لا خلاف في أنها سابقة على الفعل ، و شرط صحة التكليف . و النوع الثاني : و هو عرض يخلقه الله سبحانه في الحيوان يفعل به الأفعاله الاختيارية ؛ و هي علة للفعل . و الدليل على وجود الاستطاعتين هو

قوله سبحانه : ﴿ فمن لم يسطع فإطعام ستين مسكينا ﴾ ، و المراد منه استطاعة الأسباب و الألات إذ لايتصور وجود قدرة أداء الصوم من قبل شروع في أدائه ، و يستحيل بقاء القدرة التي كانت موجودة عند الصوم إلى شهرين ، فدل أنه أراد به استطاعة سلامة الأسباب و صحة الآلات ، و قوله سبحانه : ﴿ فمن لم يستطع منكم طولا ﴾ ، و المراد به استطاعة الآلات ، و قوله سبحانه : ﴿ و لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا ﴾ ، و المراد الزاد و الراحلة . و أما دليل ثبوت الاستطاعة اللتي هي حقيقية القدرة فقوله سبحانه : ﴿ ماكانوا يستطيعون السمع و ماكانوا يبصرون ﴾ ، و المراد منه نفي حقيقة القدرة ، لانفي الأسباب و الآلات ؛ لأنها ثابتة ، و إنما المنفي عنه حقيقية القدرة . و تحقيقه : أنه ذكر ذلك على جهة الذم لهم ، و الذم يلحقهم بانعدام حقيقة القدرة عند وجود الأسباب و صحة الآلات ، لا بانعدام سلامة الأسباب و الآلات، لأن انتفاء تلك الاستطاعة لم يكن بصنعه ، بل هم في ذلك مجبورن ، فأما انتفاء حقيقة القدرة فموجب ذمهم ؛ لأن انعدامها مع سلامة الأسباب و صحة الآلات ، كان بصنعه لإشتغاله بضد مالمر به ، يحققه أنه خص بنفي هذه الاستطاعة الكافر ، وانتقاء تلك الاستطاعة يستوى فيه المسلم و الكافر ، و إنما المختص بالكافر هو انتفاء هذه الاستطاعة . و الدليل عليه قول صاحب موسى لموسى عليه السلام : ﴿ إنك لن تستطيع معى صبراً ﴾ ، و المراد منه حقيقة قدرة البصر لاأسباب البصر و الآلات ، فإن تلك ثابتة . ألا ترى أنه عاتبه على ذلك ، و لا يلام إنسان على ألات الفعل وأسبابه ، إنما يلام من انتفي منه الفعل لتضييعه قدرة الفعل لاشتغاله بغير ما أمر به ، و أجمع القائلون بالاستطاعة المثبتون للعبد الأفعال على أن الاستطاعة الأولى تتقدم الفعل ، فإن اليدالسليمة و الرجل الصحيحة تتقدمان البطش و المشي ، و الزاد والراحلة يتقدمان وجود أفعال الحج ، فأما الاستطاعة الثانية فقداختلفوا في جواز تقديمها على الفعل ، فقال المصنفٌ :

.... و الاستطاعة مع الفعل خلافا للمعتزلة ، و هي حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل : إشارة إلى ما ذكره صاحب التبصرة من أنها عرض يخلق الله تعالى في الحيوان يفعل به الأفعال الختارية : و هي علة للفعل . و الجمهور على انها شرط لأداء الفعل لا علة . و بالجملة هي صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب و الألات ، فإن قصد فعل الخير خلق الله قدرة فعل الخير فيستحق المدح والثواب ، و إن قصد فعل الشرخلق الله تعالى قدرة فعل الشر ، فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير فيستحق الذم والعقاب ، و لهذا ذمّ الكافرون بانهم لا يستطيعون السمع . ...

قال أهل السنة والنجارية: الاستطاعة تكون مع الفعل وقالت المعتزلة و أكثر الكرامية: هي سابقة على الفعل

((والاستطاعة)) : الاستطاعة والقوة والطاقة والوسع متقاربة المعاني ، أنهم يريدون بكلها شيئاً واحداً ، إذا أضافوها إلى العباد و يجعلونها في عرفهم بمنزلة الأسماء المترادفة : كالأسد والليث و أشباه ذلك ، ((مع الفعل)) : ، قال أهل السنة : الاستطاعة ثابتة للعباد في الأفعال الاختيارية خلافا للجبرية الجهمية ، قالوا : العبد مجبور على خلق الله سبحانه مثل الجمادات ، و قد سبقت الأدلة من الجانبين ، و قال أهل السنة والنجارية من المعتزلة القدرية : الاستطاعة تكون مع الفعل معية زمانية ـ و إن تقدمت عليها بالذات ـ ((خلافا للمعتزلة)) : و قالت المعتزلة و أكثر الكرامية : هي سابقة على الفعل . و هي : يعني الاستطاعة . ((حقيقية القدرة اللتي يكون بها الفعل)) : يعني فعل العبد . ((إشارة إلى ماذكره صاحب التبصرة)) : الشيخ أبو المعين النسفي أحد كبراء الحنفية ((من أنها عرض يخلق الله تعالى في الحيوان يفعل به الأفعال الاختيارية و هي علته للفعل)):

علة عادية للفعل ، جرت عادة الله سبحانه بأن يخلق الفعل ، و يترتب على ذلك العرض الذي خلقه في الحيوان لاعلة مؤثرة للفعل ، إذ لا يمتنع أن يخلق الله سبحانه من غير خلقه الاستطاعة ؛ ((و الجمهور على أنها شرط لأداء الفعل)) : يعني شرط عادى لاشرط حقيقي ، و الظاهر قول تبصرة الأدلة ؛ لأن الفعل واجب به ، و هي معه ، و لا تقدم لها علته زماناً بل ذاتاً ، فيضاف إليه الوجوب - و لو عادة - و هي أمارة العلية لا الشرط . ((و بالجملة)) : يعني سواء كانت الاستطاعة علة أو شرطا ((هي صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الأسباب و الآلات ، فإن قصد فعل الخير خلق الله تعالى قدرة فعل الخير ، فيستحق المدح والثواب ، و إن قصد فعل الشر خلق الله تعالى قدرة فعل الشر ، فكان العبد هو المضيع لقدرة فعل الخير ، فيستحق الذم و العقاب ، و لهذا)) (يعني لتضييع العبد ((ذم الكافرون بأنهم لايستطعون السمع)): قال الله سبحانه : ﴿ لهم أذ ان لايسمعون بها ﴾ ، و المراد منه نفي القدرة الحقيقية ، لانفي الأسباب والآلات ، لأنها موجودة لهم ، بل المنفي حقيقة القدرة التى يتعلق بها الفعل : يعني أنهم يضيعون الاستطاعة للسمع لاشتغالهم بضد مأمرمم ، لا يسمعون القرأن على وجه التفكر و التدبر ؛ بل يسمعون على وجه الإنكار و العناد.

استدلال أهل السنة بالعقل والنقل

و استدل أهل السنة على دعواهم أنها تكون مع الفعل ، و محال تقدمها عليه بالنقل والعقل . أما النقل فقوله سبحانه : ﴿ إنک لن تستطيع معی صبرا ﴾ ، و لو كانت الاستطاعة قبل الفعل لم يقل ذلک . و أما العقل فمن وجوه : الوجه الأول : إن القدرة لو كانت سابقة على الفعل يلزم استغناء العبد عن الله سبحانه وقت الفعل ، و هذا خلاف النص ، و لو كانت بعد الفعل ، لكان من المستحيل حصول الفعل بلااستطاعة . و الوجه الثاني : انّا أمرنا بسوال المعونة على العبادة من الله سبحانه ، فلو كانت المعونة قبل الفعل ، لكان الأمر بسوال المعونة لغواً . والوجه الثالث : قال قدس سره :

.... و إذا كانت الاستطاعة عرضاً وجب أن تكون مقارنة للفعل بالزمان لا سابقة عليه ، و إلا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة و قدرة عليه ، لما مر من امتناع بقاء الأعراض . فان قيل : لو سلمت استحالة بقاء الأعراض فلا نزاع في امكان تجدد الأمثال عقيب الزوال ، فمن أين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة ؟. قلنا: إنما ندعي لزوم ذلك إذا كانت القدرة التي بها الفعل هي القدرة السابقة . و أما إذا جعلتموها المثل المتجدد المقارن فقد اعترفتم بأن القدرة التي بها الفعل لا تكون إلا مقارنة له . ثم إن ادعيتم أنه لا بدلها من أمثال سابقة حتى لا يمكن الفعل بأول ما يحدث من القدرة فعليكم البيان . و أما ما يقال : لو فرضنا بقاء القدرة السابقة إلى آن الفعل إما بتجدد الأمثال و إما باستقامة بقاء الأعراض ، فإن قالوا بجواز وجود الفعل بها في الحالة الاولى فقد تركوا مذهبهم حيث جوّزوا مقارنة الفعل القدرة ، و إن قالوا بامتناعه لزم التحكم و الترجيح بلا مرجح ؛ إذا القدرة بحالها و لم تتغير و لم يحدث فيها معني لاستحالة ذلك على الاعراض ، فلم صارالفعل بها في الحالة الثانية واجباً و في الحالة الاولى ممتنعا ، ففيه نظر؛ ....

((و إذا كانت الاستطاعة عرضاً وجب أن تكون مقارنة للفعل بالزمان لاسابقا عليه ، و إلا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة و قدرة عليه ، لما مر من امتناع بقاء الأعراض)) : والمعنى أن القدرة الحادثة عرض ، والعرض يستحيل بقاؤه ،

فلوكانت سابقة على الفعل لانعدمت حال وجود الفعل ، فيستحيل الفعل بدون القدرة ، و إذا ثبت أن الاستطاعة ليست بباقية ، فلو تقدمت على الفعل لانعدمت وقت الفعل ، و صار حصول الفعل في حال وجود القدرة مستحيلا ، و في انعدامها واجبا ، و هذا محال .

الاعتراض والجواب

((فإن قيل)) : شبهة عقلية من جانب المعتزلة ((لو سلمت بقاء الأعراض)): قالوا : إناّ لانسلم استحالة بقاء الأعراض في الآنين ، و لو سلمنا استحالة بقاء الأعراض بأعيانها واشخاصها ((فلا نزاع في إمكان تجدد الأمثال عقيب الزوال)) : يعني زوال الأعراض و الأوصاف . ((فمن أين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة ؟)) : يعني لايلزم وقوع الفعل بدون القدرة ، بل القدرة موجودة وقت الفعل على القول بتجدد المثل ، ((قلنا : إنما ندعى لزوم ذلک)) : يعني وقوع الفعل بدون الاستطاعة و القدرة . ((إذا كانت القدرة التي بها الفعل)) : يعني القدرة التى بها يفرض وقوع . ((القدرة السابقة)) : و ذلک لأن القدرة التى بها الفعل إذا كانت القدرة السابقة على الفعل مع أن العرض لا يبقى في الآنين ، فيلزم وقوع الفعل بدون القدرة لا محالة ـ و هو مستحيل بالاتفاق . ((و أما إذا جعلتموها)) : يعني القدرة التي بها الفعل . ((المثل المتجدد للفعل فقد اعترفتم بأن القدرة التي بها الفعل لا تكون إلامقارنة له)) : فثبت أن القدرة مع الفعل فقد تركتم مذهبكم ، و هو أن القدرة التي بها الفعل تكون سابقة عليه . ((ثم إن ادعيتم أنه لابد لها)): يعني للقدرة التي بها الفعل من أمثال ((سابقة حتى لايمكن الفعل بأول ما يحدث من القدرة ، فعليكم البيان)) : يعني البرهان على أنه لابد من سبق الأمثال ، و حاصله : أنكم بعد الاعتراف بأن القدرة اللتي بها الفعل لاتكون إلا مقارنة على تقدير جعل القدرة المثل المتجدد ، إن ادعيتم أنه لابد للقدرة المقارنة للفعل من

أمثال سابقة عليها وقت التكليف ، حتى لايمكن الفعل بأول الحدوث من القدرة ، فهذه دعوى مجردة عن البرهان .

جواب ثانٍ من شبهة المعتزلة

((و أما ما يقال)) : جواب ثانٍ من شبهة المعتزلة ، و القائل صاحب " التمهيد " و أتباعه ، ((قال لوفرضنا بقاء القدرة السابقة إلى آن الفعل إما بتجدد الأمثال)) : على مذهب المعتزلة على تقدير عدم بقاء الأعراض ((و إما باستقامة بقاء الأعراض)) : على مذهب الفلاسفة . ((فإن قالوا)) : يعني المعتزلة القدرية ((بجواز وجود الفعل بها)) : يعني بسبب تلك القدرة المستمرة إليه ((في الحالة الأولى)) : و هو أول زمان حدوث القدرة ، ((فقد تركوا مذهبهم)) : و اختاروا و رجعوا إلى مذهب الأشاعرة ؛ إذ حينئذ لايثبت تقدم القدرة على الفعل ، و هو ظاهر. ((حيث جوّزوا مقارنة الفعل القدرة)) : و مذهبهم أن الاستطاعة سابقة على الفعل . ((و أن قالوا بامتناعه)) : و إن ذهبوا إلى امتناع وجود الفعل بتلك القدرة المستمرة إليه في الساعة الأولى مع الجواز في الحالة الثانية ، ((لزم التحكم)) : بإثبات حكمين متنافيين لشيء واحد مع الاستواء في النسبة ، إذ وجود الفعل بالقدرة في الساعة الأولى مساوٍ لوجوده بها في الحالة الثانية ، إذ صلاحية الزمان لذلك واحدة ، ((والترجيح بلامرجح إذ القدرة بحالهما لم تتغير)): يعني أن القدرة لاتكون ضعيفة في الساعة الأولى ، ثم قويت في الحالة الثانية سواء كان بالقدرة المثل المتجدد أوغيره . ((و لم يحدث فيها)) : في هذه القدرة ((معنى)) : يعني وصف من الأوصاف يوجب الترجيح و التخصيص ((لااستحالة ذلك)) : يعني حدوث وصف في القدرة على الأعراض ؛ لما تقرر عند مشايخ الأشاعرة أن العرض لايقوم بالعرض . ((فلم صار الفعل بها)) : يعني بسبب القدرة و وجودها ((في الحالة الثانية واجبا ، و في الحالة الأولى ممتنعا)) : يعني لأيّ سبب انقلب مادة الامتناع إلى الوجوب ((ففيه نظر)) .

.... لأن القائلين بكون الاسطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية . و بأن كل فعل يجب أن يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة حتى يمتنع حدوث الفعل في زمان حدوث القدرة مقرونة بجميع الشرائط ؛ و لأنه يجوز أن يمتنع الفعل في الحالة الأولى لانتفاء شرط و وجود مانع ، و يجب في الثانية لتمام الشرائط ....

أما أولا : ((لأن القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لايقولون بامتناع المقارنة الزمانيه)) : بأنهم لم يدعوا امتناع المقارنة الزمانيه بين الفعل و القدرة ؛ بل يجوزون ذلک ، و لا يمتنع عندهم حدوث الفعل في زمان حدوث القدرة ، و إنما محل الخلاف كون القدرة هل يجوز أن تسبق الفعل أولا ، فقلنا : بامتناع السبق بناء على امتناع بقاء الأعراض ، و قالوا بجوازٍ بناء على بقائها ، ففي ماذكر القائل ، نظر ، لما قلنا ، فلا يلزمهم بذلک ترک مذهبهم . ((و بأن كل فعل)) : و كذا لا يقولون بأن كل فعل ((يجب أن يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة ؛ حتى يمتنع حدوث الفعل في زمان حدوث القدرة مقرونة بجميع الشرائط)) : و حاصله : أن القائلين بكون الاستطاعة و القدرة قبل الفعل لايقولون بامتناع المقارنة الزمانية ، و لا يقولون بأن كل فعل يجب أن تكون القدرة سابقة عليه ؛ حتى يلزم ترک المذهب لجواز وجود الفعل بالقدرة في الحالة الأولي ؛ بل يقولون : إن القدرة يجوز أن تكون مع الفعل و قبله ؛ ((ولأنه يجوز)): جواب باختيار الشق الثاني ((أن يمتنع الفعل في الحالة الأولى لانتفاء شرط أو وجود مانع)) : من وجود الفعل و تحققه . ((و يجب في الثانية)) : يعني و يجوز أن يجب الفعل في الحالة الثانية ((لتمام الشرائط)) : و حاصله : ورد ـ ثانيا ـ بمنع اتحاد القدرة ، فإنه يجوز أن تكون قبل الفعل غير مستوفية لشرائط الإيجاد ، وتستوفيها وقت مباشرته ، فيوجد بها الفعل في تلك الساعة و الحالة .

.... مع أن القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين على سواء . و من ههنا ذهب بعضهم إلى أنه أريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة بجميع شرائط التأثير، فالحق أنها مع الفعل و إلا فقبله . و أما امتناع بقاء الأعراض فمبني على مقدمات صعبة البيان ؛ و هي أن بقاء الشيء أمر محقق زائد عليه وانه يمتنع قيام العرض بالعرض و أنه يمتنع قيامهما معا بالمحل . و لما استدل القائلون بكون الاستطاعة قبل الفعل بأن التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة أن الكافر مكلف بإيمان و تارك الصلوة مكلف بها بعد دخول الوقت ؟ فلو لم تكن الاستطاعة متحققة حينئذ لزم تكليف العاجز و هو باطل . أشار إلى الجواب بقوله : و يقع هذا الإسم يعنى لفظ الاستطاعة على سلامة الأسباب و الآلات و الجوارح كما في قوله تعالى ﴿ و لله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ﴾ . فإن قيل : الاستطاعة صفة المكلف ، و سلامة الأسباب و الآلات ليست صفة له ، فكيف يصح تفسيرها بها . قلنا : المراد سلامة الأسباب و الآلات . ...

((مع أن القدرة اللتي هي صفة القادر في الحالتين على السواء)) ، فلا يلزم قيام العرض بالعرض ؛ لأن كل واحد من الشرط و القدرة ليسا من أوصاف القدرة .

ذهب الإمام الفخر إلى انه أريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة بجميع شرائط التأثير

((و من ههنا)) : يعني من أجل جواز امتناع الفعل في الحالة الأولى لانتفاء شرط و وجوبه و وجوده في الثانية لتمام شرائطه ورفع موانعه . ((ذهب بعضهم)) : هو

الإمام الفخر الرازي ((إلى أنه أريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير. فالحق أنها مع الفعل و إلا قبله)) : قال الإمام في " المباحث المشرقية " على سبيل المحاكمة و دفع المنازعة : إن القدرة إن كانت مستجمعة للشرائط ، فهي مقارنة للفعل ، والحق مذهب الأشاعرة ، و إن كان المراد بها حقيقة القدرة فقبل الفعل ، و الحق مذهب المعتزلة . و هذا لا يمكن لأحد أن ينازع فيه . و هذا في غاية الجودة . و هذا اختاره الشارح البارع في " التهذيب ".

امتناع بقاء الأعراض مبني على مقدمات

((و أما امتناع بقاء الأعراض فمبني على مقدمات)) : و دعوى أن العرض يستحيل بقاؤه مبنية على مقدمات فاسدة ((صعبة البيان)) : متعذرة الظهور والوضوح بالأدلة ، قال الشيخ : إن العرض لو بقي لقام البقاء به ، و البقاء عرض ، فيلزم قيام العرض بالعرض وهو ممنوع .((وهي)) : بيان لمقدماته و كلها مخدوشة.المقدمة الأولى : ((أن بقاء الشيء محقق زائد عليه)) : و هذا خطأ ؛ لأن البقاء أمر اعتباري لا وجود له ، يوخذ و ينتزع من وقوع وجود الشيء في الثانية . و المقدمة الثانية : ((و أنه يمتنع قيام العرض بالعرض)) : و هذا خطأ ؛ لأن قيام العرض بالعرض غير محقق الامتناع بعد ، لعدم دليل قوي على امتناعه ، مع أن قيام الزوجية بالعدد ، و قيام الخط بالسطح ، و قيام الاستقامة بالخط و غيرها ظاهر . المقدمة الثالثة : ((و أنه يمتنع قيامهما بالمحل)) : و هذا أفحش الخطأ ، لم لا يجوز أن يقوم العرض و بقاؤه كلاهما بالجوهر ، و هو محلهما ، و من المعلوم أن البياض و بقاؤه ، والسواد و بقائه ، كلاهما قائمان بالجسم ، و لا نقول : إن البقاء قائم بالبياض و بالسواد ؛ حتى يلزم قيام العرض بالعرض ، و الغاية ما لم يثبت امتناع عرضين بمحل واحد لا يثبت امتناع بقاء العرض بمجرد قيام العرض بالعرض، و امتناعه ممتنع ، لأن الجوهر الواحد يقوم به أعراض كثيرة مرتبة و غير مترتبة .

استدلال المعتزلة بالمنقول والمعقول والجواب عنه

((و لما استدل القائلون)) : و احتج المعتزلة و إخوانهم بالمنقول و المعقول ، أما المنقول فقوله سبحانه : ﴿ خذوا ما آتيناكم بقوة ﴾ و الأخذ بالقوة إنما يتحقق إذ تقدمت على الأخذ : كالأخذ باليد ، و أما المعقول ، ((بأن التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة أن الكافر مكلف بالإيمان ، و تارك الصلوة مكلف بها بعد دخول الوقت فلو لم تكن الاستطاعة متحققة لزم تكليف العاجز ، و هو باطل)) : و توضيحه : أن العبد مكلف بالفعل قبل الفعل ، فلو لم تكن القدرة سابقة على الفعل ، لكان مكلفا بما ليس في وسعه ، و قد قال الله سبحانه : ﴿ لا يكلف الله نفسا إلا وسعها ﴾ ، فلزم تكليفه و هو عاجز ، و تكليف العاجز محال ، و لأن تكليف ما ليس في الوسع خارج عن الحكمة . ((أشار إلى الجواب بقوله : و يقع هذا الاسم يعني لفظ الاستطاعة ـ على سلامة الأسباب والآلات و الجوارح ، كما في قوله تعالى : ﴿ و لِلّه على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا ﴾ و المراد الزاد والراحلة لا حقيقة القدرة ، و قوله : ﴿ فمن لم يستطع منكم طولا ﴾ ، و المراد استطاعة الآلات ، فهذه النصوص دليل ثبوت استطاعة الأسباب و الآلات .

شبهة عقلية من جانب المعتزلة والرد

((فإن قيل)) : شبهة عقلية من جانب المعتزلة ((الاستطاعة صفة للمكلف)) : يقال : زيد مستطيع . ((و سلامة الأسباب و الآلات ليست صفة له)) : للمكلف . ((فكيف يصح تفسيرها)) : يعني الاستطاعة . ((بها)) : يعني بسلامة الأسباب والآلات . ((قلنا : المراد سلامة الأسباب و الآلات له)) : و بهذه الإضافة تفسير السلامة وصفا للمكلف ، و هذا القدر كاف في الوصف .

.... و المكلف كما يتصف بالاستطاعة يتصف بذلك ، حيث يقال : هو ذو سلامة الأسباب : إلا أنه لتركبه لايشتق منه اسم فاعل يحمل عليه ؛ بخلاف الاستطاعة و صحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة التي هي سلامة الأسباب و الألات لا الاستطاعة بالمعنى الأول . فإن أريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الأول فلا نسلم استحالة تكليف العاجز. و إن أريد بالمعنى الثاني فلانسلم لزومه بجواز أن تحصل قبل الفعل سلامة الأسباب و الألات ، و ان لم تحصل حقيقة القدرة التي بها الفعل . و قد يجاب بان القدرة صالحة للضدين عند أبي حنيفة رحمة الله عليه حتى أن القدرة المصروفة إلى الكفر هى بعينها القدرة التى تصرف إلى الايمان ؛ لا إختلاف إلا في التعلق ، و هو لا يوجب الاختلاف فى نفس القدرة ، فالكافر قادر على الايمان المكلف به ، إلا أنه صرف قدرتة إلى الكفر وضيع باختياره صرفها إلي الإيمان ، فاستحق الذم و العقاب . ...

((و المكلف كما يتصف بالاستطاعة)) : و يقال : زيد مستطيع على سبيل الحمل بالمواطاة ، و زيد ذو استطاعة على طريق الحمل بالاشتقاق ((يتصف بذلک)) : يعني بسلامة الأسباب والآلات ، ((حيث يقال : هو ذو سلامة الاسباب)) : على طريق حمل الاشتقاقِ ((إلا أنه)) : جواب عن امتناع الوصف بالاشتقاق ((لتركبه لا يشتق منه اسم فاعل يحمل عليه بخلاف الاستطاعة)) : يشتق منه اسم فاعل ، و يحمل بالمواطاة ، قال بعض الناس : و يشتق منه ما يحمل على المكلف حمل التواطئ ؛ كما يشتق من الاستطاعة ، يقال : المكلف سليم الأسباب ؛ كما يقال : المكلف مستطيع ، فلا فرق بينهما في كونهما وصفا له ((وصحة التكليف تعتمد)) : يعني تتوقف ((على هذه الاستطاعة

التي هي سلامة الأسباب و الآلات ، لا الاستطاعة بالمعنى الأول)) : يعني القدرة الحقيقية اللتي بها الفعل ، وحاصله : أنهم اشترطوا لصحة التكليف الاستطاعة الأولى دون الثانية .

الجواب عن شبهة المعتزلة

((فإن أريد بالعجز)) : شروع في الجواب عن شبهتهم ، بأنه لو لم يكن الاستطاعة قبل الفعل لزم تكليف العاجز ((عدم الاستطاعة بالمعنى الأول فلا نسلم استحالة تكليف العاجز)) : بل التكليف جائز ، يقول : الملازمة مسلمة ، ولكن استحالة اللازم - وهو تكليف العاجز بهذا المعنى - لا نسلم لصدق العاجز حينئذ على عادم شيء من شرائط صدور الفعل ، و من جملتها قصد الفاعل و مباشرته بأسباب الفعل، ((و إن أريد بالمعنى الثاني فلا نسلم لزومه : يعني لزوم تكليف العاجز ، فالملازمة ممنوعة ، ((لجواز أن يحصل قبل الفعل سلامة الأسباب والآلات وإن لم يحصل حقيقة القدرة التي بها الفعل : و قد يجاب)) عن شبهة المعتزلة . بأن القدرة لو لم تكن قبل الفعل لزم تكليف العاجز ، ((بأن القدرة صالحة لضدين عند أبي حنيفةؒ حتى أن القدرة المصروفة إلى الكفر هي بعينها القدرة التي تصرف إلى الإيمان لا اختلاف إلا في التعلق ، و هو لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة)) : و توضيحه : أن القدرة اللتي يحصل بها الفعل ، سبب ، أو علة للفعل من حيث الذات ، و لا اختلاف فيها من حيث الذات ، إذ القدرة على السجدة لله سبحانه و للصنم ـ العياذ بالله ـ واحدة لا اختلاف فيها ؛ بل الاختلاف من حيث الإضافة إلى الأمر و النهي و قصد الفاعل ، و ذلك لا يوجب الاختلاف في ذاتها و حقيقتها ((فالكافر قادر على الإيمان المكلف به إلا أنه صرف قدرته إلى الكفر وضيع باختياره و صرفها إلى الإيمان ، فاستحق الذم و العقاب)) : يعني فالكافر لو اشتغل بالإيمان بدل اشتغاله في تلك الحال بالكفر، لحصل له الإيمان بتلك القدرة إلا أنه قد ضيع القدرة بصرفها إلى الكفر. قال الإمام علم الهدى أبو منصور الماتريدي في " التاويلات " : العبد متى اشتغل بفعل صار مضيعا لضده من الأفعال ، لا أن كان ممنوعا عن الفعل الذي هو ضده ، فلذلك إذا آثر الكفر ، و أتى به ، فقد صار باختياره لكفر مضيعا لقوة الإيمان ، لا أن صار ممنوعا عنها ؛ و ممنوع المقدور معذور ، فأما مضيع القدرة لا يكون معذورا ، فكانت له المعاقبة و المواخذة بصرف القدرة الصالحة للمامور به و لغيره إلى غيره .

.... و لا يخفى أن في هذا الجواب تسليما لكون القدرة قبل الفعل ؛ لأن القدرة على الإيمان في حال الكفر تكون قبل الإيمان لا محالة . فإن أجيب أن القدرة و إن صلحت للضدين لكنها من حيث التعلق بأحدهما لا يكون إلا معه ؛ حتى أن ما يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل ؛ و ما يلزم مقارنتها للترک هي القدرة المتعلقة به ؛ و أما نفس القدرة فقد تكون متقدمة متعلقة بالضدين . قلنا هذا مما لا يتصور فيه نزاع أصلا بل هو لغو من الكلام فليتامل ، ولايكلف العبد بما ليس في وسعه ، ....

ردلهذاالجوابوالجوابعنالرد

((و لا يخفي)) : رد لهذا الجواب ((أن في : هذا الجواب . تسلهما لكون القدرة قبل الفعل لأن القدرة على الإيمان في حال الكفر تكون قبل الإيمان لا محالة .)) : لا حال الإيمان ، و إلا يلزم اجتماع الضدين . و الجواب عنه أن المقصود منها صلاحيتها لهما وتعلقها على سبيل البدلية بكل منهما ، و ذلک لا يقتضى التقدم على الفعل ، و ذلک لأن الفاعل بالاختيار يتصور منه اختيار الترک بدل اختيار الفعل ، و كذا عكسه ، فأين توهم ما توهم ، و تقدم القدرة على الفعل ؟ اختلفوا في أن القدرة الحقيقية هل تصلح للضدين أم لا ، ذهب مشايخ الحنفية إلى أن القدرة الحقيقية تصلح للضدين على سبيل البدل ، إن شاء فعل هذا ، و إن شاء فعل هذا ؛ لأن محل القدرة هو الآلة الصالحة للضدين ، و هو المنقول عن الأعظم ، و المشهور عن أصحابه ، صرح به في التعديل و المعارف ، شرح الصحائف ، و ذهب مشايخ الأشاعرة إلى أن القدرة الحقيقية لا تصلح للضدين ؛ بل لكل منهما قدرة علحدة ، صرح به في " المواقف " و شرحه للشريف ، و احتج مشايخ الحنفية بأن قدرة العبد لو كانت

مخلوقة رأسا غير صالحة للفعل و الترك ، لكان العبد مضطرا إلى الفعل غير متمكن من الترك ، فيكون مجبورا ، و قد دلت الأدلة القاطعة على أن العبد مختار لا مجبور ، و بأن كل سبب من أسباب الفعل من الآلات و الأدوات : مثل اللسان ، يصلح للصدق و الكذب ، و اليد يصلح للخير و الشر،و غير ذلك ، فاستثناء القدرة من سائر الأسباب ليس إلا تحكما ، و احتج مشايخ الأشاعرة بأن القدرة لو كانت صالحة للضدين ، لزم تسليم كونها قبل الفعل ، و قد أجمعوا على أنها مع الفعل ، و لزم قدرة العصمة في الكافر و الخذلان في المؤمن ، و كل منهما في وقت واحد ، و اللازم باطل لبطلان الوصف بذلك إجماعا ، صرح به في " التبصرة والتسديد "، و لزم اتحاد القدرة مع مغائرة ما نجده عند صدور المقدورين ، لما نجده عند صدور الآخر، نص به في " شرح المواقف " ـ و الجواب الصحيح عن هذه الوجوه الثلاثة ما قدمناه أنفاً ـ و قد توهم بعض الناس أن كل من يقول : إن القدرة مع الفعل ، فهو قائل بأن القدرة لا تصلح للضدين ، و كل من يقول : إن القدرة سابقة ، فهو قائل بأنها تصلح للضدين ، و هذا خطأ غلط فاحش ، بل المنقول عن أبي حنيفةؒ أنها مقارنة للفعل ، و مع ذلك تصلح للضدين ، فالتوسط بين الجبر والقدر مبني على أن القدرة مع الفعل ، و أنها تصلح للضدين فالشيخ الأشعرية قائد الطائفة لما قال بأن القدرة مع الفعل : لكن بحيث إن بها الأثر، و أنها لا تصلح للضدين ، وقع في الجبر، يقول : إن الاستطاعة التي تصلح للشر لا تصلح للخير، و هذا قريب من الجبر، بل عين الجبر، لأن استطاعة الشر إذا كانت لا تصلح للخير، صار مجبورا في فعل الشر، و من هذا جوز الشيخ لتكليف ما لا يطاق ، فتدبر و تفكر. ((فإن أجيب)) : عن قوله : و لا يخفي ((أن القدرة و إن صلحت للضدين لكنها من حيث التعلق بأحدهما لاتكون إلا معه)) : يعني مع أحدهما ، فلا يلزم من هذا الجواب أن القدرة التي بها الفعل قبل الفعل ، ((حتى أن ما)) : يعني القدرة ((يلزم مقارنتها للفعل : هي القدرة المتعلقة بالفعل . و ما)) : يعني القدرة ((يلزم مقارنتها للترك)) : يعني ترك الفعل ((هي القدرة المتعلقة به)) : يعني بالترك . ((و أما نفس القدرة)) : يعني القدرة

المطلقة ، ((فقد تكون متقدمة متعلقة بالضدين : قلنا)) : في الجواب عن هذا الجواب ((هذا)) : يعني كون القدرة من حيث تعلقها بالفعل لاتكون إلا معه ((مما لايتصور فيه نزاع أصلا)) : بين أهل السنة و المعتزلة ؛ لأن القدرة من حيث هي مقارنة ، لاتكون إلا مقارنة ، و أنهم متفقون بأن القدرة المتعلقة بالفعل معه لا قبله ، ((بل هو)) : يعني الجواب المذكور ((لغوٌ من الكلام)) : بمنزلة قولك : المقارن مقارن . ((فليتأمل)) : إشارة إلى دقة المقام و غموضه ((و لايكلف العبد)): التكليف طلب تحقيق الفعل و الإتيان به ، و أنه إذا لم يفعله يعاقب على تركه ((بماليس في وسعه)) : قدرته و طاقته ، و المعنى يمتنع تكليف ما لا يطاق ، هو المستحيل لذاته أو المستحيل في العادة .

.... سواء كان ممتنعاًفي نفسه كجمع الضدين أو ممكنا كخلق الجسم ، و أما ما يمتنع بناء على أن الله تعالى علم خلافه أو أراد خلافه كإيمان الكافر وطاعة العاصي . فلا نزاع في وقوع التكليف به لكونه مقدورا للمكلف : بالنظر إلي نفسه . ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه بقوله تعالى : ﴿ لا يكلف الله نفساإلاّ وسعها ﴾ و الأمر في قوله تعالى : ﴿ انبئونى باسماء هؤلاء ﴾ للتعجيز دون التكليف ، و قوله تعالى حكاية : ﴿ ربنا و لاتحملنا ما لا طاقة لنا به ﴾ ليس المراد بالتحميل هو التكليف بل الإيصال ما لا يطاق من العوارض إليهم . و إنما النزاع الجواز، فمنعته المعتزله بناء على القبح العقلى و جوزه الأشعرى لأنه لا يقبح من الله تعالى شيء . و قد يستدل بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا إلا وسعها على نفى الجواز ، و تقريره : أنه لوكان جائزا لما لزم من فرض و قوعه محال ، ضرورة أن استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم تحقيقا لمعنى الملزوم ، ....

قال الشارح: المستحيل ثلاثة أنواع

((سواء كان ممتنعاً في نفسه : كجمع الضدين أو ممكنا : كخلق الجسم ، و أما ما يمتنع بناء على أن الله تعالى علم خلافه أو أراد خلافه : كإيمان الكافر و طاعة العاصي)) : قال الشارح - روح الله روحه - و يتضح ذلك بأن تعلم أن المستحيل ثلاثة أنواع : مستحيل لذاته أن يمتنع الفعل نفس حقيقته و مفهومه و ذاته : مثل الجمع بين الضدين ، و الجمع بين النقيضين ، و قلب الحقائق ، و إعدام القديم ، و جعل القديم حادثا ، و جعل الحادث قديما ، و مذانوع أول . ومستحيل عادة لا عقلاً بأن

القدرة الحادثة هي قدرة العبد لاتتعلق به في العادة : مثل خلق الجسم ، و حمل الجبل ، و قلب الجبل ذهبا ، و الصعود إلى السماء ، و هذا نوع ثان ـ و مستحيل تعلق العلم القديم بعدم وقوعه أو تعلق إرادته أو إخباره بعدم وقوعه ، كان إيمان من علم الله سبحانه أنه لايؤمن ، أو من أخبرالله سبحانه بأنه لايؤمن : مثل إيمان فرعون و هامان و قارون ،و مثل إيمان أبي جهل و أبي لهب ، و أبي بن خلف ، و غيرهم من الأعداء الأغبياء ، و هذا نوع ثالث .

و أما النوع الثالث فقال قدس سره : ((فلا نزاع في وقوع التكليف به)) : لأن ذلک الفعل لمايدخل تحت قدرة العبد عادة ، فلا خلاف في وقوع التكليف به ((لكونه مقدوراً للمكلف بالنظر إلى نفسه)) : فالتكليف فيه واقع إجماعا ، و ذلک لأنه لا أثر للعلم و الإخبار في سلب قدرة المكلف . ((ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع ، متفق عليه)) : و المراد بقولهم : يمتنع التكليف بما لا يطاق ، التكليف بالنوعين الأولين ، و هذا محل الخلاف الذي يقصده المؤلفون : مالايطاق ((بقوله تعالى لايكلف الله نفسا إلاوسعها)) : يعني مقدورها .

الاعتراض والجواب

و لقائل أن يقول : إن التكليف بما لا يطاق لوكان ممتنعا ، لما وقع : مع أنه واقع ، إنه سبحانه طلب الإنباء من الملائكة مع أنهم ليسوا عالمين . أجاب عنه بقوله : ((و الأمر في قوله تعالى : أنبئوني بأسماء هولاء ، للتعجيز)) : يعني لإظهار عجزهم ، و القصة معروفة ، ((دون التكليف)) : هو طلب تحقيق الفعل والإتيان به ، و أنه إذا لم يفعله يعاقب على تركه . و الحاصل : بأن أنبئونى خطاب تعجيز ، لاخطاب تكليف، فافهم . و لقائل أن يقول : فلو لم يكن التكليف بما لا يطاق جائزاً ، لما صحت الاستعاذة منه ، ((في قوله تعالى حكاية : ربنا و لا تحملنا ما لا طاقة لنا به)) : فإن تحميل ما لا طاقة لنا لتكليف من التكليفات ، و الاستعاذ منه استعاذ من التكليف بما لا يطاق ؟ أجاب عنه بقوله : ((ليس المراد بالتحميل هو التكليف ; بل

إيصال ما لا يطاق من العوارض إليهم)) : من أنواع الإيلام و المصائب الشاقة التي نزلت على الأقوام السابقة ، و الأمم الماضية . و الحاصل : أن الاستعاذ من التحميل دون التكليف ، إذ جاز أن يحمل أحدا ، بحيث لايطيق فيموت بحمله ؛ لكن لايجوز أن يكلفه حمل جبل ؛ بحيث إذا فعل أثابه و إلا عاقبه .

الاختلاف في أن تكليف ما لا يطاق جائز أم لا

((و إنما النزاع)) : بين العلماء في الجواز : أنه لانزاع في عدم وقوع التكليف بما يستحيل لذاته ، و بما يستحيل عادة ،كما أنه لا نزاع في وقوع التكليف بالممكن ، سواء علم الله سبحانه حصوله : كإيمان المؤمن ،أو علم عدم حصوله : كإيمان الكافر ، و إنما النزاع في جواز التكليف .

قال مشايخ الحنفية الماتريدية، ومشائخ المعتزلة: انه لايجوز

((فمنعته المعتزلة)) : ذهب مشايخ الحنفية الماتريدية ، و مشايخ المعتزلة إلى أن التكليف بما لايطاق لايجوز ، و إليه ذهب من أشياع الأشعري : طائفة من المتقدمين الشيخ أبي محمد الأسفرائني شيخ طريقة العراقين من الشافعية ، و الحجة أبي محمد الغزالي ، و من المتأخرين منهم مجتهد القرن السابع الحافظ ابن دقيق العيد ، ((بناء على القبح العقلي)) : لكونه سفها و عبثا تكليفا بما لايطاق ، فيكون قبيحاً .

قال الأشعري وجمهور أصحابه: أنه جائز

((و جوز ه الأشعري)) : و ذهب الشيخ و جمهور أصحابه إلى أن التكليف بما لايطاق جائز ، و به صرح الإمام الفخر في " المطالب العالية " ، و إمام الحرمين في "الإرشاد " ، قال العلامة أبو عذبة في " الروضة البهية " : إن الأشعري لم يصرح بجواز التكليف بالمحال . أقول : و لكن قال القاضي البيضاوي في" إشارات المرام " : صرح الشيخ الأشعري في كتابه المسمى بـ" النوادر" : ان التكليف بما لايطاق جائز ، فتامل .

((لأنه لايقبح من الله تعالى شيء)) : يعني أن الباري سبحانه يفعل ما يشاء ، و يحكم ما يريد ، هذا أصل عظيم عند الشيخ ، يقول : إن الباري سبحانه متصرف في ملكه ، و المدبر في خلقه ، و ليس لأحد أن يعترض عليه ، قال الله عزوجل : ﴿ و لله ملك السموات والأرض و ما بينهما يخلق ما يشاء ﴾ ، و قال : ﴿ قل فمن يملك من الله شيئا إن أراد أن يهلك المسيح بن مريم و أمه و من في الأرض جميعاً ﴾ ، فأخبر أن أحداً لايملك من الله شيئا ، و لا اعتراض لأحد عليه فيما يملكه ، فله التصرف في خلقه متى شاء .

استدلال الأشاعرة والجواب

واحتج مشايخ الأشاعرة بقوله سبحانه : ﴿ ربنا و لا تحملنا ما لا طاقة لنا به ﴾ ، إذ لو لم يجز ذلك ، لم يكن للاستعاذ منه معنى ، و بقوله : ﴿ أنبئوني بأسماء هؤلاء ﴾ ، فإنه تعالى أمر بالإنباء مع أنهم ليسوا بعالمين ، فيكون تكليفا بما لا يطاق ، و بأنه تعالى أمر بالإيمان فيمن علم أنه لايؤمن ، فيمتنع أن يؤمن ، و إلا لانقلب علم الله سبحانه جهلا ؟، و الجواب : أنه ثبت بالبرهان أنه سبحانه لا يفعل إلا ما يوافق الحكمة ، و الحكمة لا تقتضي إلا ما لا يتصور فيه إلا الحسن ، و إنا لا نسلم دلالة قوله : ﴿ لاتحملنا ﴾ ، على ذلك ، بل دلالته على عدم التحميل بما لا يطاق ؛ مما يورث التعذيب و الهلاك ، و لا دلالة قوله سبحانه : ﴿ أنبئوني ﴾على ذلك ، و إنما يلزم هذا لوكان الأمر تحقيق المامور به ، و ليس كذلك ، بل لإظهار عجزهم ، و لا الامتناع بواسطة علم الله تعالى ، و إيجاب كون الفعل غير مقدور للعبد ، لأن الله تعالى و سبحانه يعلم أنه يؤمن أو لا يؤمن بقدرته و اختياره ،، فالعلم يؤكد قدرة العبد واختياره .

استدلال مشائخ الحنفية والمعتزلة بوجوه عقلية وسمعية

واحتج مشايخ الحنفية و المعتزلة بوجوه عقلية و سمعية : أما الوجوه العقلية فالوجه الأول : إن تكليف العاجز خارج عن الحكمة ، فلا ينسب إلى الحكيم . و أما

الوجه الثاني : فإن تكليف العاجز يعد سفها في الشاهد : مثل تكليف الأعمى بالنظر، وما يكون سفها لاتجوز نسبته إلى الله سبحانه . و أما الوجه الثالث : فإن حكمة التكليف إما أن تكون اداء المكلف به ـ كما هو مذهب المعتزلة . أو الابتلاء و الامتحان ـ كما هو مذهب الحنفية ـ و أيا ما كان لا يمكن تقديره فيما لا يطاق ، أما الاداء فظاهر ، و أما الابتلاء فكذلك ؛ لأنه إذا كان بحال لايمكن وجود الفعل منه ، كان مجبورا على ترك الفعل ، فيكون معذورا في الامتناع ، فلا يتحقق معنى الابتلاء . و أما الوجه الرابع : فإن التكليف إلزام فعل فيه كلفة للفاعل و ابتلاء ؛ بحيث لو أتى به العبد يثاب ، و لو امتنع يعاقب عليه ، و هذا إنما يتحقق فيما يستطيعه العبد ، و يصح وجوده منه لا فيما يستحيل ، و ذلك إنما يكون فيما يمكن إتيانه لا فيما لا يمكن إتيانه . و أما الوجوه السمعية : فمنها ما قال قدس سره : ((و قد يستدل بقوله تعالى : لا يكلف الله نفسا إلا وسعها)) و هذا صريح في أن التكليف به غير واقع، و على امتناع التكليف به ؛ لأنه يترتب على فرض وقوعه تكذيبه سبحانه في إخباره بعدم التكليف به ، و هو محال . ((و تقريره)) : يعني و تقرير هذا الاستدلال على طريق القياس العقلي ((أنه لو كان جائزا)) : يعني التكليف بما لا يطاق ((لما لزم من فرض وقوعه محال)) : و هو كذبه سبحانه ((ضرورة أن استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم)) : و هو تكليف ما لا يطاق ((تحقيقا لمعنى اللزوم)) : يعني بين اللازم والملزوم .

.... لكنه لو وقع لزم كذب كلام الله تعالى و هو محال . و هذه نكتة في بيان استحالة كل مايتعلق علم الله و ارادته و اختياره بعدم وقوعه . و حلها : أنا لا نسلم أن كل ما يكون ممكنا في نفسه لايلزم من فرض وقوعه محال . و إنما يجب ذلك لو لم يعرض له الامتناع بالغير ، و إلا لجاز أن يكون لزوم المحال ، بناء على الامتناع بالغير ، ألا ترى أن الله تعالى لما اوجد العالم بقدرتة و اختيارة فعدمه ممكن فى نفسه ، مع أنه يلزم من فرض وقوعه تخلف المعلول عن علته التامة و هو محال . و الحاصل : ان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال بالنظر إلى ذاته ، و أما بالنظر إلى أمر زائد على نفسه فلانسلم أنه لايستلزم المحال ، و ما يو جد من الألم في المضروب عقيب ضرب إنسان و الا نكسار في الزجاج عقيب كسر انسان قيد بذلك . ...

((لكنه لو وقع لزم كذب كلام الله تعالى و هو محال)) : فالملزوم محال و هو الوقوع . ((و هذه)) : الطريقة اللتي حصل بها الاستدلال ((نكتة في بيان استحالة كل ما يتعلق علم الله أو إرادته أو اختياره بعدم وقوعه وحلها)) : يعني دفع هذه النكتة بالجواب ، ((إنا لا نسلم أن كل ما يكون ممكنا في نفسه)) : يعني في حد ذاته و حقيقته ، ((لا يلزم من فرض وقوعه محال)) : بل قد يكون الشيء ممكنا في نفسه ، و يلزم من فرض وقوعه محال ؛ كما في ما ذكر. ((و إنما يجب ذلك)) : عدم لزوم المحال ، ((لو لم يعرض له الامتناع بالغير)) : و هذا واضح في موضعه ((و إلا)) : يعني و إن عرض له الامتناع بالغير كانتفاء شرط أو وقوع مانع ((لجاز أن يكون لزوم المحال)) : يعني من فرض وقوعه ((بناء على الامتناع بالغير ألا ترى)) : دليل على جواز أن يكون لزوم المحال بناء على الامتناع

بالغير ((إن الله تعالى لما أوجد العالم بقدرته و اختياره فعدمه ممكن في نفسه مع أنه يلزم من فرض وقوعه تخلف المعلول)) : يعني وجود العالم ((عن علته التامة)) : و هي القدرة والاختيار المتعلقان به ، و حاصله : أن عدم العالم ممكن في نفسه ؛ لكن عرض له الامتناع بالغير الذي هو تعلق القدرة و الإرادة بضده الذي هو وجود العالم ، فلزم من فرض وقوعه محال ، و هو التخلف المذكور بناء على ذلك الامتناع العارض له : كإيمان أبي جهل ممكن في نفسه ، لكن عرض له الامتناع لغيره الذي هو الإخبار الصادق بعدم وقوعه ، فلزم من فرض وقوعه محال ، و هو كذب الإخبار على ذلك الامتناع العارض له . ((والحاصل أن الممكن لا يلزم من فرض وقوعه بالنظر إلى ذاته)) : يعني الممكن من حيث أنه ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال إلى سِنح حقيقته و تجوهر ماهيته ((و أما بالنظر إلى أمر زائد على نفسه)) : على حقيقته وماهيته . ((فلا نسلم أنه)) : من فرض وقوعه ((لا يستلزم المحال)) : و تحقيق هذه المباحث في موضعه ـ و بالله التوفيق ـ .

المذاهب في الأفعال ثلاثة

أقول : قد سبق أن المذاهب في الأفعال ، ثلاثة : مذهب الجبرية ، و مذهب القدرية ، و مذهب أهل السنة و الجماعة . فمذهب الجبرية : وجود الأفعال كلها بالقدرة الأزلية فقط من غير مقارنة لقدرة حادثة ، و مذهب القدرية : وجود الأفعال الاختيارية الإرادية بالقدرة الحادثة فقط مباشرة و تولدا ، و مذهب أهل السنة : وجود الأفعال كلها بالقدرة الأزلية ؛ لأن قدرة الحادث حادثة لا تأثير لها مباشرا و تولدا ، فقال في الرد على القدرية : ((و ما يوجد من الألم في المضروب عقيب ضرب إنسان ، والانكسار في الزجاج عقيب كسر إنسان ، قيد بذلك)) : يعني بالإنسان مع أن حال التوليد في أفعال الحيوانات بأسرها على السواء .

.... ليصلح محلا للخلاف في أنه هل للعبد فيه صنع أم لا و ما أشبهه كالموت عقيب القتل كل ذلك مخلوقا لله تعالى ، لما مر من أن الخالق هو الله تعالى وحده . و أن كل الممكنات مستندة إليه بلا واسطة . و المعتزلة لما أسندوا بعض الأفعال إلى غيرالله تعالى قالوا : إن كان الفعل صادرا عن الفاعل بتوسط فعل أخر فهو بطريق الماشرة و الا ....

((ليصلح محلا للخلاف في أنه هل للعبد صنع فيه أم لا و ما أشبهه كالموت عقيب القتل)) : يعني إيقاع الأمر المفضي إلى الموت : كالذبح مثلا ، ((كل ذلك)) : من الأفعال الاختيارية ، والأفعال المتولدة ، والأفعال الاضطرارية ((مخلوق الله تعالى)) : واقعة بقدرة الله و كسب العبد ((لما مر)) : في بحث خلق الأفعال من الوجوه السمعية والوجوه العقلية ((من أن الخالق هو الله تعالى)): قال الله تعالى:﴿هو الخلاق العليم ﴾ ، و قوله : ﴿ خلق كل شئ ﴾ ، و قوله : ﴿ خالق كل شئ﴾ و غيرها من النصوص القاطعة لا تحصى . و أما الوجوه العقلية ، فمنها ما قال قدس سره : ((و أن كل الممكنات مستندة إليه بلا واسطة)) . قد سبق في شرح قوله : و لا يخرج عن علمه و قدرته شيء ـ و في بحث خلق الأفعال : إن الكائنات بأسرها محتاجة و مفتقرة إلى الواجب الوجود ، من جملتها الأفعال مطلقاً، فإيجادها و خلقها بقدرته و مشيئته و إرادته و اختياره . ((والمعتزلة لما أسندوا بعض الأفعال إلى غير الله تعالى)) : فإنهم قالوا : إنه سبحانه غير خالق لأفعال الحيوان ، و لم يفرقوا بين أفعال التولد و أفعال المباشرة ، و أضافوا بأسرها إلى العباد ، وقالوا : إنها لم تدخل تحت قوله سبحانه : ﴿ خلق الله السموات والأرض ﴾ ، بل لم تدخل عندهم تحت قوله سبحانه : ﴿ الله خالق كل شئ ﴾ ، و إن دخلت تحت هذا اللفظ ، فهو عندهم عام مخصوص بالعقل ـ نعوذ بالله من الضلال ، ((قالوا : إن كان الفعل صادرا عن الفاعل لا بتوسط فعل آخر، فهو بطريق المباشرة)) و إلا : و إن كان صدوره عنه بتوسط فعل أخر------

.... فبطريق التوليد ، و معناه : أن يوجب فعل لفاعله فعلا أخر ، كحركة اليد توجب حركة المفتاح ، فالألم يتولد من الضرب و الانكسار من الكسر ، و ليسا مخلوقين لله تعالى . و عندنا الكل بخلق الله تعالى لا صنع للعبد في تخليقه ، و الأولى أن لا يقيد بالتخليق ؛ لأن ما يسمونه متولدات لا صنع للعبد فيه أصلاً ؛ أما تخليق فلا ستحالته من العبد . ...

((فبطريق التوليد و معناه)) : يعني معنى التوليد ((أن يجب فعل لفاعله فعلا آخر : كحركة اليد توجب حركة المفتاح)) : فالحركة الأولى بطريق المباشرة ، و الحركة الثانية بطريق التوليد . فإن قال قائل : إن القدرية المعتزلة يقولون بالتولد ، و هو أن يجب فعل لفاعله فعلا آخر ، فيقولون : إن العبد خلق حركة اليد ، و حركة إصبعه ، و تولد منها حركة المفتاح ، و حركة الخاتم ، فيقولون : إن حركة اليد و حركة الإصبع علة لحركة المفتاح و حركة الخاتم ، و حينئذ هم يقولون بالفاعل بالعلة مع أن القدرية المعتزلة هم يوافقوننا على أنه لا فاعل إلا الموجد بالاختيار ، قلنا : إن مرادهم أن العبد فاعل بالاختيار للحركتين ، غاية الأمر أن إحداهما مباشرة والأخرى بواسطة ، قد عرفت أن أهل السنة والقدرية متفقون على أنه لا فاعل إلا الموجد بالاختيار ؛ لكنهم قسموه إلى قديم ـ و هو صانع العالم ـ و إلى حادث ـ و هو العبد ـ : لأنه عندهم يخلق أفعاله الا ختيارية بقدرته الحادثة . و أما أهل السنة فيقولون : الفاعل المختار ليس إلا المولى سبحانه : لا موجد سواه تبارك و تعالى ، و مهما جرى لفظ التعليل في عبارات أهل السنة ، فليس مرادهم به إلا ثبوت التلازم بين أمر و أمر . إما عقلا أو شرعا من غير تأثير العلة في معمولها البتة . فاعرف ذلك و لا تغتر بظواهر العبارات ، فتهلك مع الهالكين ، و بالله التوفيق .

((فالألم يتولد من الضرب ، والانكسار من الكسر ، و ليسا مخلوقين لله تعالى)) : قالوا : إن الله جل جلاله ليس رَبًّا لأفعال الحيوان ، و لا تتناولها ربوبيته و خالقيته . أقول : هذا شرک في الألوهية و شرک في الربوبية ، و أی كفر أكفر من هذا ، و أي كفر أشر من هذا ، و هل يجوز هذا في الشرع ، و هل يجوز هذا في العقل ، و هل يقول هذا مسلم ؟ بل هذا قبيح في النقل و العقل يمنع أن تأتي به شريعة من الشرائع . أقول : والأقبح من هذا قول الثُماميّة من المعتزلة . أصحاب ثُمامة بن أشرس كان جامعا بين سخافة الدين و خباثة النفس . قال هذا الزنديق والملحد : إن الأفعال المتولدة لا فاعل لها إذ لم يمكنه إضافتها إلى فاعل أسبابها ، و لم يمكنه إضافتها إلى الله تعالى ؛ لأنه يؤدي إلى فعل القبيح ، و ذلک محال . فتحير هذا الملحد فيه ، و قال : المتولدات أفعال لا فاعل لها . قال : إن المعرفة متولدة من النظر ، و هو فعل لا فاعل له كسائر المتولدات ، و هذا كما ترى قوله في غاية الحماقة و الغباوة و غاية الفساد ، و هذا مضاهاة لقول الدهرية ، و البرهان قد قام بخلاف هذا ، قال الله عزوجل : (هو الخلاق العليم) ، و قال : ﴿ خالق كل شئ ﴾ ، و قال : ﴿ خلق كل شئ فقدره تقديرا ﴾ . والحق أن هؤلاء مبطلون للحقائق ، غائبون عن موجبات العقول . والعجب من هؤلاء المساكين يسمون من لم يثبت للقدرة الحادثة في الإبداع والإحداث استقلالا جبريا ، و يلزمهم أن يسموا من قال من أصحابهم إن المتولدات أفعال لا فاعل لها ، جبريا ، إذ لم يثبتوا للقدرة الحادثة فيها أثرا . ((و عندنا)) : أهل السنة والجماعة . ((الكل بخلق اللهتعالى)) : سواء كانت الأفعال اختيارية أو غير اختيارية ، و سواء كانت الأفعال بطريق المباشرة أو بطريق التوليد ؛ لا صنع للعبد في تكليفه . في خروجه من العدم إلى الوجود . ((والأولى أن لايقيد بالتخليق)) : بل يقال : لا صنع للعبد فيه ، فيكون الحاصل أن العبد ليس خالقا و لا كاسبا ، و أما التقيد بالتخليق فيفهم منه أن للعبد صنعا في المتولدات في الكسب مع أنه ليس كذلک . ((أما التخليق)) : يعني تخليق المتولدات . ((فلاستحالته من العبد)) : إذ لا خالق و لا صانع إلا الله سبحانه .

.... و أما الاكتساب فلا ستحالة اكتساب ما ليس قائما بمحل القدرة ، و لهذا لايتمكن العبد من عدم حصولها ، بخلاف أفعاله الاختيارية . ...

((و أما الاكتساب فلا ستحالة اكتساب ما ليس قائما بمحل القدرة)) : و حاصله : إن الأفعال اللتي قالت عنها الأشاعرة : إنها مكتسبة للعبد ، هي ماصدرت عنه مباشرة ، و أما الأفعال المتولدة عنا : مثل حركة الخاتم التابعة لحركة الإصبع ، فقد أنكروا أن تكون مكتسبة للعبد ، بأن منها ما لا يكون قائما بمحل قدرة الفاعل : كالألم الناشئ من الضرب ، فإنه يقوم بالمضروب لا بالضارب ، والموت قائم بالمقتول دون القاتل ، والانكسار قائم بالمنكسر دون الكاسر ، و يستحيل اكتساب العبد ما ليس قائما بمحل قدرته . ((و لهذا لا يتمكن العبد من عدم حصولها)) : و استدلوا أيضا بأنها لو كانت مكتسبة له لتمكن من عدم حصولها مثل سائر الأفعال المكتسبة له ، و هو متى ضرب لا يكون في قدرته دفع الألم عن المضروب ، ودُفع هذا بأن العبد يتمكن من عدم حصولها ، بأن لا يباشر سببها ، و لو كان عدم تمكنه من دفعها بعد مباشرة أسبابها مانعا من كونه مكسبا لها ، لما كان هناك أفعال مكتسبة للعبد أصلا، فإنه بعد صرف قدرته و إرادته للفعل الصادر عنه بمبا شرته لا يتمكن من تركه ، و هذا الدفع من المضحكات بمكان ، فإن عدم تمكنه من ترك ذلك لم يكن ؛ لأن هناك تلازما بين صرف الإرادة والقدرة ، و بين الفعل ، بحيث يستحيل انفكاكهما و يتعاصى عليه عدم مباشرة الفعل كلًّا و ألف كلًّا . ((بخلاف أفعاله الاختيارية)) : فإنه يتمكن من عدم حصولها - و باالله التوفيق -

الاختلاف في أن المقتول ميت بأجله أم لا

أقول توطئة و تمهيدا : إن الباري سبحانه خلق للخلق أقدارا ، و ضرب لهم أجالا، قال الله جل جلاله : ﴿ و خلق كل شئ فقدره تقديرا ﴾ ، و قال : ﴿ إن كل شئ خلقناه بقدر ﴾ ، و في الحديث : قدر الله تقادير الخلق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة ، أخرجه مسلم عن ابن عمرؓ ، و مِن أجل هذا لن يؤخر شيئا عن محله ، فقال المصنفؒ :

...... و المقتول ميت بأجله أي الوقت المقدر لموته ، لا كما زعم بعض المعتزله من ان الله تعالى قد قطع عليه الأجل . لنا : أن الله تعالى قد حكم بأجال العباد على ما علم من غير تردد ، و بأنه إذا جاء أجلها لا يستاخرون ساعة و لا تستقدمون . و احتجت المعتزلة بالأحاديث الواردة في أن بعض الطاعات يزيد العمر ، و بأنه لو كان ميتا بأجله لما استحق القاتل ذما و لا عقابا و لا دية و لا قصاصاً ؛ إذ ليس موت المقتول بخلقه و لا بكسبه . والجواب عن الأول : إن الله تعالى يعلم أنه لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره اربعين سنة لكنه علم أنه يفعلها و يكون عمره سبعين سنة ، فنسبت هذه الزيادة إلي تلك الطاعة بناء على علم الله تعالى أنه لولا ما لما كانت تلك الزيادة ؛ و عن الثاني : إن وجود العقاب والضمان على القاتل تعبدى لارتكابه المنهي و كسبه الفعل الذى يخلق الله تعالى عقيبه الموت بطريق جري العاده ؛ فإن القتل فعل القاتل كسباً و إن لم يكن خلقاً والموت قائم بالميت مخلوق الله تعالى لا صنع للعبد فيه تخليقا و لا إكتسابا . و مبنى هذا على أن الموت وجودي بدليل قوله تعالى : ﴿خلق الموت والحيوٰة ﴾ و الاكثرون على أنه عدمي ، و معني خلق الموت قدره و الأجل واحد . لا كما زعم الكعبي إن للمقتول أجلين القتل و الموت ، و انه لولم يقتل لعاش إلى أجله الذي هو الموت ؛ و لا كما زعمت الفلاسفة أن للحيوان أجلا طبعيا وهو وقت موته بتحلل رطوبته و انطفاء حرارته الغريزيتين و أجلا اخترامية بحسب الأفات و الأمراض . ...

((و المقتول ميت باجله)) : إن قتله لم يتولد من فعل القاتل ، و إنما ذلك

من فعل الله سبحانه . ((أي الوقت المقدر لموته)) : يعني الأجل : الوقت الذي تبطل فيه الحياة من غير تقدم و لا تأخر ، و لا نزاع بين الجماعة والقدرية المعتزلة في أن بطلان الحياة بالموت واقع في الأجل الذي قدره الله سبحانه ، و إنما النزاع فيما إذا كان ذلك بالقتل ، فالجماعة على أن المقتول ميت بأجله و لو لم يقتل لجاز أن يموت في ذلك الوقت ، و أن لا يموت قال ابن أبي الشريف : لو لم يقتل لم يقطع بموته و لا بحياته ، و قالت المعتزلة : موته سابق على أجله ، و لو ترك لامتد إليه قطعا ، و قال أبو الهذيل العلاف شيخ المعتزلة و مقدام الطائفة و مقرر الطريقة : لو لم يقتل لمات بدل القتل ، أن الرجل إن لم يقتل لمات البتة في ذلك الوقت ، و لا يجوز أن يزاد في العمر أو ينقص ؛ لأنه لو كان يمتد عمره لو لم يقتل، لكان القاتل قاطعا للأجل الذي قدره الله له ـ و علمه ، فينقلب العلم جهلا، و رُد بأن عدم القتل إنما يتصور على تقدير علم الله بأنه لا يقتل ، و حينئذ فإذا امتد لا يلزم انقلاب العلم جهلا ، و بأنه لا استحالة في قطع الأجل المقدر لولا القتل ، لأنه تقرير للمعلوم ، ((لا تغير له لا كما زعم بعض المعتزلة)) : بل أكثر المعتزلة ((من أن القاطع قطع عليه الاجل)) : والصواب ما في " شرح المقاصد ": من أن القاتل قطع عليه الأجل ، زعموا أن المقتول لم يمت بأجله ، و إنما القاتل قطع بقتله أجل المقتول ؛ لأن قتل المقتول عندمم فعل القاتل ، و إنه لو لم يقتله لعاش أزيد من ذلك ، و هذا القول في غاية الشناعة ، و في غاية القباحة ، و في غاية الوقاحة ، و باطل بوجهين : الوجه الأول : و يحتاج القائل بهذا القول أن يعرف مقدار عمر ذلك المقتول في علم الله ؛ حتى يحكم بنقصه بالقتل ، و لا سبيل له إلى ذلك ، ـ والوجه الثاني : إذا كان القاتل عند القائل قادرا على أن لا يقتل هذا المقتول ، فيعيش ، فهو قادر على قطع أجله و تقديمه قبل أجله ، و هو قادر على تأخيره إلى أجله ، فإن الإنسان على قوله يقدر أن يقدم آجال العباد و يؤخرها ، و هذا إلحاد في الدين و فتح باب الزندقة في الشريعة ـ نعوذ بالله من الضلال ـ

لأهل السنة أدلة قاطعة

((و لنا)) : و لأهل السنة و الجماعة أدلة قاطعة . ((أن الله تعالى قد حكم بآجال العباد)) : يعني في الأوقات المقدرة المقررة لموتهم . ((على ما علم من غير تردد ، و بأنه إذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة و لا يستقدمون)) : و قوله : ﴿ و لن يؤخر الله نفسا إذا جاء أجلها ﴾ ، و قوله : ﴿ إن أجل الله إذا جاء لا يؤخر لو كنتم تعلمون ﴾ ، حكم الله سبحانه في هذه الآيات القرآنية بأن الكل ميت بأجله ، و لم يفرق بين القتل و غيره .

استدلال المعتزلة بوجهين

((و احتجت المعتزلة)) : و من نحا نحوهم من الوجوه السمعية ((بالأحاديث)): يعني بالأحاديث رواها الشيخان و غيرهما من الحفاظ و أئمة الحديث . ((الواردة في أن بعض الطاعات يزيد في العمر)) : و استدلوا من الوجوه العقلية ((و بأنه لو كان ميتا بأجله ، لما استحق القاتل ذما و لا عقابا و لا دية و لا قصاصا ؛ إذ ليس موت المقتول بخلقه و لا بكسبه)) : أقول : والجواب عن الوجه الأول بأن تلك الأحاديث أخبار آحاد ، فلا تعارض الآيات القطعية ، والوجه الثاني : بأن المراد من أن الطاعات تزيد في العمر ، أنها تزيد فيما هو المقصود الأهم منه ، و هو اكتساب الخيرات والبركات التي تستكمل بها النفوس الإنسانية ، و تفوز بالسعادة الأبدية ، و من ههنا يقال لمن مات ، و أعقب ذكرا حسنا و أثرا جميلا : " ما مات " فلعله صلى الله عليه وسلم أراد أن تلك الطاعات تزيد في هذا العمر ؛ لما أنها تكون سببا للذكر الجميل ، و أكثر ما ورد ذلك في الصدقة و صلة رحم ، و كونهما مما يترتب عليهما ثناء الناس مما لا شبهة فيه ، والوجه الثالث : أن هذه الزيادة مؤولة بالبركة في أوقات العمر بأن يصرف عمره في الطاعات ، إذ لا يحسب له من عمره إلا ما كان في طاعة ، و أما نحو حديث الطبراني : أن المقتول يتعلق بقاتله يوم القيامة ، و يقول : يا رب ! إنه ظلمني و قتلني و قطع أجلي ، فقد تكلم الحفاظ في إسناده ، و بتقدير صحته فهو محمول على مقول سبق في علم الله : أنه لو لم يقتل لكان يعطي أجلا زائدا ، أقول :

والجواب عن الثاني بالمنع ، إذ العبد له كسب في ذلك ، والأشاعرة تقول بالكسب في كل ما هو باختيار العبد ، والقتل باختياره .

الجواب عن الوجه الأول

((والجواب عن الأول : أنّ الله تعالى يعلم أنه لو لم يفعل هذه الطاعة ، لكان عمره أربعين سنة ؛ لكنه علم أنه يفعلها ، و يكون عمره سبعين سنة ، فنسبت هذه الزيادة إلى تلك الطاعة بناء على علم الله ، انه لولاها لما كانت تلك الزيادة)) : معناه : إن الله سبحانه يعلم أنه لو لم يفعل الطاعة المذكورة في تلك الأحاديث يعيش أربعين ، و لو فعلها يعيش سبعين ، و لكنه سبحانه يعلم أنه يفعلها فيكون عمره سبعين سنة ؛ بحيث لا يتقدم و لا يتأخر عنها ، فالأجل واحد، و لا يجوز أن يتقدم على السبعين . كما تقول المعتزلة بأنه يتقدم لولم يفعل الطاعة ، و ما قال القاري علي الهروي في دفع هذا الجواب، و فيه أنه يعود إلى القول بتعدد الأجل ، والمذهب أنه واحد ، فهو خطأ ، و ليس محصل ذلك أنه سبحانه قدر سبعين على تقديرٍ و أربعين على تقدير ؛ حتى يلزم تعدد الأجل ، فافهم .

الجواب عن الوجه الثاني

((و عن الثاني)) : عن الاستدلال بالوجوه العقلية ((أن وجوب العقاب والضمان على القاتل تعبدي . لارتكابه المنهي و كسبه الفعل الذي يخلق الله تعالى عقيبه الموت بطريق جري العادة)) : يعني كما في سائر الأسباب والمسببات . ((فإن القتل فعل القاتل كسباً و إن لم يكن خلقاً)) : و معناه : إظهار العبودية و وجوب التفويض إلى أمر الربوبية ، و فيه نظر أن التعبد إنما يكون فيما هو غير معقول الحقيقية ، و ما نحن فيه ، ليس من ذلك القبيل ، و لذا ترك التعبد في " شرح المقاصد "، فتدبر. ((والموت قائم بالميت مخلوق الله تعالى)) : قال قدس سره : ((لاصنع للعبد فيه تخليقا و لا اكتسابا)) : بل بإيجاد الله سبحانه وحده ، و إنما قال : و قيامه بالميت تنبيهًا على أنه غير مكتسب للعبد ؛ لما سبق أن الكسب لا يتعلق بما ليس قائماً بالقادر ؛ و أما الحجة على نفي الخلق فأظهر من الشمس في

النصف النهار.

الاختلاف في أن الموت وجودي أو عدمي

((و مبنى هذا)) : يعني قيامه و أنه مخلوق ، ((على أن الموت وجودي)) : و إليه ذهب شرذمة قليلة قالوا : إنه صفة وجودية : كالحياة ، فيكون بينما تقابل التضاد ، فإن الضدين أمران وجوديان ، يتعاقبان على موضوع واحد بينما غاية الخلاف إن كان التضاد حقيقيا ، فإن التضاد المشهوري لايعتبر في مفهومه أن يكون بينما غاية الخلاف ، و استدلوا على كون الموت أمراً وجوديا ((بقوله تعالى خلق الموت والحياة)) : و خلق أسبابهما ، و وجه الاستدلال : فإن الخلق هو الإيجاد ، والإيجاد لا يتعلق بالأمر العدمي ((والأكثرون على أنه عدمي)) : قال صاحب " المواقف": فيه الموت عدم الحياة عما من شأنه أن يكون حيا ، و قال الشريف المدقق : الظاهر أن يقال : الموت عدم الحياة عما اتصف بها ، و على التفسيرين يكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة ، و هو مختار الأشاعرة المتأخرين : كالقاضي البيضاوي ، والقاضي صاحب " الموافق "، و شارحه الشريف، والشارح العلامة ، و قال في الرد عن استدلالهم : ((و معنى خلق الموت قدره)) : و قضى أن هذا يموت بسبب القتل ، و هذا بالغرق ، و هذا بالحرق و غيرها من أسباب لا تحصى ، قال القاضي البيضاوي : ورد هذا يعني ورد هذا الاستدلال بأن الخلق بمعنى التقدير ، والإعدام مقدر ، و معناه : والأمور كلها وجودية كانت أو عدمية ، مقدرة في الأزل ، فلا يتم الاستدلال ، و بأن المراد بخلق الموت إحداث اتصاف الحي به بعد ما لم يكن ، و ذلك لا تقتضي كون الصفة أمراً وجوداً ، ثم لما اتفق الكل من الأشاعرة والمعتزلة بعد هذا على أن الأجل المقدر لبطلان الحياة واحدٌ ، و لم يخالفهم في ذلك إلا الكعبي والفلاسفة ، فقال في الرد عليهم :

الأجل واحد والرد على أبي قاسم البلخي والفلاسفة

((والأجل واحد)) : و إليه ذهب مشايخ الأشاعرة و جمهور المعتزلة ((لا كمازعم الكعبي)) : قال قدس سره في " شرح المقاصد " و هو أبوقاسم البلخي ،

قال : إن المقتول ليس بميت ؛ لأن القتل فعل العبد ، والموت فعل الله سبحانه ـ أي مفعوله و أثر صفته ـ و أن للمقتول أجلين أحدهما القتل ، والآخر الموت ، و أنه لو لم يقتل لعاش إلى أجله الذي هوالموت ، و احتج بقوله سبحانه : ﴿ أفإن مات أو قتل ﴾، حيث جعل القتل قسيماً للموت بناء على أن المراد بالقتل المقتولية ، و أنها نفس بطلان الحياة ، و أن الموت خاص بما لا يكون على سبيل القتل ، و متى كان الموت غيرالقتل ، كان للمقتول أجلان أحدهما القتل ، والآخر الموت، و رد هذه الحجة بأن القتل قائم بالقاتل و حال له لا للمقتول ، و إنما حاله الموت ، و انزهاق الروح الذي هو بإيجاد الله سبحانه و إذنه و مشيئته ، و ارادة المقتولية المتولدة عن قتل القاتل بالقتل ، و هي حال المقتول إذ هي بطلان الحياة .((و لا كما زعمت الفلاسفة)) :

و ذهبت الفلاسفة إلى مثل ماذهب إليه أبو القاسم الكعبي من تعدد الأجل ، و لا فرق عندهم بين القتل و غيره من الأفات والأمراض . فقالوا : إن للحيوان أجلا طبعيا و هو وقت موته بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين ، و أجلا اخترامِيا بحسب الأفات والأمراض)) : يعني بتعدد أسباب ـ لاتحصى ـ من الأمراض والأفات و سموا الأجل الذي يكون بذلك أجلا اخترامِيا ، و يقابله الطبيعي الذي يكون عند تحلل الرطوبة ، و انطفاء الحرارة الطبيعيتين ، و يرد ذلك أنه مبني على قواعدهم من تأثير الطبيعة والمزاج ، و هو باطل عندنا ؛ إذ لا تأثير إلاله سبحانه ، و تلك الأمور عندنا أسباب عادية لا عقلية ، كمازعموا ؛ و قال بعض المحقيقن من مشايخنا : إن النزاع بيننا و بين الفلاسفة كالنزاع بيننا و بين المعتزلة ، إذ هم لاينكرون القضاء والقدر ، فالوقت الذي علم الله سبحانه بطلان الحياة فيه بأيّ سبب كان ، واحد عندهم ، أيضاً ، و ما ذكروا من الأجل الطبيعى نحن لا ننكره أيضاً ؛ لكنهم يجعلون اعتدال المزاج و استقامة الحرارة والرطوبة و نحو ذلك شروطاً حقيقية عقلية لبقاء الحياة ، و نحن نجعلها أسبابا عادية ، و ذلك بحث آخر، فافهم .

.... و الحرام رزق لأن الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فيأكله ، و ذلك قد يكون حلالا وقد يكون حراما ، و هذا أولي من تفسيره بما يتغذيبه الحيوان ، لخلوه عن معني الاضافة الى الله تعالى مع أنه معتبر في مفهوم الرزق . و عند المعتزلة الحرام ليس برزق ، ....

الحرام رزق والاختلاف في معني الرزق

((والحرام رزق)) : و أصل الرزق الحظ بمعنى المرزوق المنتفع به ، و بمعنى الملك ، واختلف أهل السنة والجماعة والمعتزلة في معناه شرعاً ، قال أهل السنة : الحرام رزق ، والمشهورمن تفسيره عندهم ((لأن الرزق اسم مما يسوقه الله تعالى إلى الحيوان ، فيأكله ، و ذلك قد يكون حلالاً ، و قد يكون حراماً)) : واحتجوا بقوله سبحانه : ﴿ و ما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها ﴾ ، و بقوله : ﴿ كل من عند الله ﴾ و بقوله : ﴿ و إلى الله تصيرالأمور ﴾ ، و غيرها من العمومات ، و قد دلت النصوص على ضمانه سبحانه الأرزاق لكل موجود ، و أنه لا رازق إلا الله سبحانه . ((وهذا)) : يعني هذاالتفسير ((أولى من تفسيره)) : يعني من تفسيرالرزق ((بما يتغذى به الحيوان لخلوه)) : وجه الأولوية ((عن معنى الإضافة إلى الله تعالى معنى أنه معتبر في مفهوم الرزق)) : قال الله سبحانه : ﴿ إن الله هوالرزاق ﴾ ، و قال : ﴿ و ما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها ﴾ ، بل المعلول عليه في تفسير الرزق عند أهل السنة ماساقه الله سبحانه إلى الحيوان فانتفع به ، سواء كان حلالاً أو حراماً من المطعومات والمشروبات أو الملبوسات و غير ذلك ؛ ((و عند المعتزلة الحرام ليس برزق)) : و من حيث أن الإضافة معتبرة في معناه ، و أنه لا رازق إلا الله سبحانه ، و أن العبد يستحق الذم والعقاب على أكل الحرام ، و ما يستند إلى الله سبحانه هو لا يكون قبيحا ، و لا مرتكبه مستحقا ذما و لا عقابا ، قالوا : إن الرزق هوالحلال ، والحرام ليس برزق ، و إلى ذلك ذهب الجصاص من مشايخنا في كتابه " أحكام القرآن " .

.... لأنهم فسروه بمملوك يأكله المالك ، و تارة بما لا يمنع من الانتفاع به ، و ذلك لا يكون إلا حلالا ؛ لكن يلزم على الأول أن لا يكون ما تأكله الدواب رزقا ، و على الوجهين أن من أكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى أصلاً . و مبنى هذا الاختلاف على أن الاضافة الي الله تعالى معتبرة في معني الرزق ، و أنه لا رازق إلا الله وحده ، و أن العبد ليستحق الذم والعقاب على أكل الحرام ، و ما يكون مستندا الي الله تعالى لا يكون قبيحا، ....

((لأنهم فسروه تارة بمملوك يأكله المالك)) : و فسروه في المشهور تارة بما أعطاه الله سبحانه عبده ، و مكنه من التصرف فيه . ((و تارة بما لا يمنع من الانتفاع به)) : يعني و تارة بما أعطاه الله سبحانه لقوامه و بقائه خاصة ، و لا يمنع من الانتفاع به من جهة الشرع . و لما استحالوا من الله سبحانه أن يمكن من الحرام ؛ لأنه منع الانتفاع به ، و أمر بالزجر عنه ، فخصوا الرزق بالحلال ، و قالوا : " الرزق على الحقيقة ما يكون حلالاً مباحاً مشروعاً ". قال الله سبحانه : ﴿ أنفقوا مما رزقنكم ﴾ ، والحرام لا يجوز الإنفاق منه . ((لكن يلزم على الأول)) : ردّ على التفسيرالأول ((أن لايكون ما تأكله الدواب رزقاً)) : قال أهل السنة : و يلزم على تفسيرهم على الوجه الأول أن لا يكون ما تأكله الدواب رزقاً ، لأن من الدواب ما لا يملك ،والله سبحانه رازقها ، و قد يقال : إنهم قالوا : لو رزق الحرام لملك الحرام ، يقال لهم : أخبروا عن الطل الذي يتغذى من لبن أمه ، و عن البهيمة اللتي ترعى الحشيش ، من يرزقهما ذلك ، فإن قالوا : الله سبحانه ، قيل لهم : هل ملكهما ، و هل للبهيمة ملك ، فإن قالوا : لا ، قيل لهم : فلم زعمتم أنه لو رزق الحرام لملك الحرام ، و قد يرزق الله شيئًا و لا يملكه .

الرد على التفسيرين معا

((و على الوجهين)) : ردّ على التفسيرين معاً ((أن من أكل الحرام طول عمره و لم يرزقه الله تعالى سبحانه شيئا أصلا)) : قال أهل السنة : و يلزم المعتزلة أن المتغذي بالحرام فقط طول عمره لم يرزقه الله شيئا أصلا . اغتذى به جسمه ، و أن الإنسان والحيوان تنبت لحمه و يشتد عظمه ، والله سبحانه غير رازق له ما اغتذى به ، و هو مخالف لقوله سبحانه : ﴿ و ما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها ﴾، و إذ قالوا : إن الله لم يرزقه الحرام ، لزمهم أن الله سبحانه لم يغذه به و لا جعله قواما لجسمه . و إن لحمه و جسمه قام ، و عظمه اشتد بغير الله ، و هو من رزقه الحرام ، هو خطأ عظيم، و من اغتصب طعاما و يطعمه إنسانا آخر إلى أن مات ، فرازق هذا الإنسان عندهم غير الله ، و في هذا إقرار منهم أن للخلق رازقين : أحدهما يرزق الحلال ، والأخر يرزق الحرام ، و هو خطأ عظيم .

الإضافة إلى الله تعالى معتبرة في معنى الرزق، والعبد يستحق الذم والعقاب على اكل الحرام

((و مبنى هذا الاختلاف على أن الإضافة إلى الله تعالى معتبرة في معنى الرزق)) : و عليه الاتفاق من الفريقين ، ((و أنه لا رازق إلا الله وحده)) : و عليه أيضاً و فاق من الطرفين ، ((و أن العبد يستحق الذم والعقاب على أكل الحرام)) : يعني قال المعتزلة : و لو كان الله هو الذي رزقه به ما استحق شيئا من ذلك ، و سيأتي جوابه ((و ما يكون مستندا إلى الله لا يكون قبيحا)) : و قال أهل السنة في جوابه : لا قبيح بالنسبة إلى الله فإنه فعال لما يريد .

.... و مرتكبه لايستحق الذم والعقاب . والجواب أن ذلك لسوء مباشرة أسبابه باختياره ؛ و كل يستوفي رزق نفسه حلالا كان أو حراما ، لحصول التغذي بهما جميعا ، و لا يتصور أن لا ياكل إنسان رزقه أو يأكل غير رزقه ؛ لان ما قدره ....

((و مرتكبه لا يستحق الذم والعقاب ، والجواب أن ذلك لسوء مباشرة أسبابه باختياره)) : و هذا جواب من المقدمة الثالثة ، والمقدمة : و قال أهل السنة بأن استحقاق ذلك لسوء اختياره ، و ارتكابه ما نهي الله عنه ، و اغتصابه مال غيره ، و قال بعض الناس : الذي يظهر لي إن خطأ الفرق الإسلامية خطأ إضافي لا مطلق ، و يحتمل أن مشايخ المعتزلة ما نفوا إضافة الرزق الحرام إلى الله سبحانه إلا مِن باب ﴿ ما أصابك من حسنة فمن الله و ما أصابك من سيئة فمن نفسك ﴾ ، و من باب أنه لا يقال : الباري سبحانه تعالى خالق الخنازير والقاذورات، و إن كان الله خالقها ، فالمعتزلة يعتقدون أن الله سبحانه خالق رزق العبد ، بل اليهود والنصارى والمجوس يعتقدون ذلك فضلا عن مسلم موحد ، أقول : نعم الأدب من خير رأس مال المؤمن ، فلا ينبغي أن ينسب إليه سبحانه إلا الأفضل فالأفضل ، لكن الخلاف يرجع في الحقيقة إلى أنه هل الله الذي أوجد الرزق للعبد - لأنه الفاعل لكل شيء فلا رازق غيره ، و لا مانع إلا هو - أو العبد - لأنه هو الذي يستقل بفعل نفسه . فيكون مندرجا تحت الخلاف السابق في أفعال العباد ، و قد تقدم الكلام فيه - وغاية ما يقال : إن المعتزلة إن أرادوا بقولهم : " الحرام ليس برزق الله " الأدب اللفظي ، فلا بأس به ، و إن أرادوا غير ذلك ، فهم مخطؤون بإجماع . ((و كل يستوفي رزق نفسه حلالا كان أو حراما لحصول التغذي بهما جميعا ، و لا يتصور أن لا يأكل إنسان رزقه أو يأكل غيره رزقه ؛ لأن ما قدّره -

---

.... الله تعالى غذاء شخص يجب أن يأكله و يمتنع أن يأكل غيره، و أما بمعني الملك فلا يمتنع . والله تعالى يضل من يشاء و يهدي من يشاء بمعني خلق الضلالة و الاهتداء ، لأنه الخالق وحده . و في التقليد بالمشيئه إشارة الي أن ليس المراد بالهداية بيان طريق الحق ، لانه عام في حق الكل ، و لا الإضلال عبارة عن وجد أن العبد ضالا أو تسميتة ضالا إذ لا معني لتعليق ذلك مشيئته تعالى . ...

الله غذاء شخص يجب أن يأكله ، و يمتنع أن يأكل غيره)) : لاستحالة تخلف ما قدره الله . ((و أما بمعنى الملك فلا يمتنع)) : و أما الرزق بمعنى الملك ، فلا يمتنع أن يأكله غيره ، و منه قوله تعالى : ﴿ و مما رزقنا مم ينفقون ﴾ .

الله تعالى خالق الضلالة والهدى، ويضل من يشاء ويهدي من يشاء

((والله تعالى يضل من يشاء)) : عدلا منه ، و إضلاله أن لا يوفق العبد إلى ما يرضاه عنه ، و هو عدل منه ، و هو أن يضيق صدره عن قبول الإيمان ، و أن يحرجه ؛ حتى لا يرغب في تفهمه والجنوح إليه ، و لا يصبر عليه ، و أنه لا عذر لأحد من الأغبياء في أن الله أضله ، و لا لوم على الخالق سبحانه في ذلك ، فتفكر . ((و يهدى من يشاء)) : قال الشارح في تفسيره على مذهب أهل السنة : ((بمعني خلق الضلالة والاهتداء ، لأنه الخالق وحده)) : يعني أنه يخلق الضلالة والهداية ، لأنه الخالق وحده في الحقيقة ، والخلاف في أنهما بخلق الله أو لا ، يرجع الخلاف السابق في أفعال العباد ، فالجماعة على أنهما مخلوقان لله سبحانه . لقوله : يضل من يشاء و يهدي من يشاء ، والمعتزلة على خلافه . ...

المعتزلة قالوا: المراد بالهداية بيان طريق الحق والإضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا، والرد عليهم

((و في التقليد بالمشيئة)) : يعني تقييد الضلالة والهداية بالمشيئة ((إشارة إلى أنه ليس المراد بالهداية بيان طريق الحق)) : على ماقاله المعتزلة ۔ ((لأنه عام في حق الكل)) : من الضالين والمهتدين ، فيكون التقيد ضائعا ((و لا الاضلال عبارة)) : يعني و في التقييد الإضلال بمعنى يشاء ، و إشارة إلى " ليس الإضلال عبارة " ((عن وجدان العبد ضالا ، و تسميته ضالا)) : يعني أن المعتزلة أولت الهداية في الآية ببيان طريق الحق ، والإضلال بمعني وجدان العبد ضالا أو تسميته ضالا ، رد عليهم أنه لا معني لِأن يقال : والله وجده ضالا لمن يشاء ، أو سماه ضالا لمن يشاء ، بل لا يصح أن يكون أصله وجده ضالا أو سماه ضالا ، ((إذ لا معنى لتعليق ذلک مشيئته)) : يعني إن بيان طريق الحق عام لكل واحد .

فلا معنى للتقييد بالمشيئة ، و بأنه لا معنى لتعليق ذلک الوجدان أو التسمية بمشيئة الله سبحانه على أنهما أمران اعتباريان ، لا تتعلق بهما إرادة الله سبحانه ، و بأنه كان المناسب أن يفسر الإضلال حيث وقع في مقابلة الهداية ببيان طريق الباطل ، إذ لا مقابلة بين الهداية بهذا المعنى ، و بين وجدان العبد ضالا أو تسميته بذلک .

.... نعم ! قد تضاف الهداية إلى النبيﷺ مجازا بطريق التسبيب كما يسند إلى القرآن ، و قد يسند إلا ضلال إلى الشيطان مجازا "، كما يسند الى الاصنام . ثم المذكور في كلام المشايخ : أن الهداية عندنا : خلق الاهتداء ، ومثل : هداه الله فلم يهتد ، مجاز عن الدلالة ، والدعوة الى الاهتداء ، و عند المعتزلة : بيان طريق الصواب و هو باطل لقوله تعالى : ﴿ انك لا تهدى من احببت ﴾ ولقوله عليه السلام : اللّٰهم اهد قومي فانهم لايعلمون مع أنه بيّن الطريق و دعاهم إلى الاهتداء . والمشهور أن الهداية عند المعتزلة الدلالة الموصلة إلى المطلوب ؛ و عندنا الدلالة على طريق يوصل إلى المطلوب سواء حصل الوصول و الاهتداء أو لم يحصل . ...

الاعترض والجواب

ولقائل أن يقول : لا نسلم أن الهداية عبارة عن خلق الاهتداء ، وأن الضلال عبارة عن خلق الضلالة ، و إلا لما جاز إضافة الهداية إلى النبي ﷺ ، و لا إضافة الإضلال إلى إبليس ، ولا إلى السامري ؟ أجاب عنه بقوله :

((نعم قد يضاف الهداية إلى النبيﷺ مجازا بطريق التسبيب)) : قال الله :﴿إنك لتهدي إلى صراط مستقيم﴾ ، و قد صح يقينا و جزما أن الهداية الواجبة على النبيﷺ هو الدلالة و تعليم الدين. ((كما يستند إلى القرآن)) : قال الله : ﴿ إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم ﴾ ، ((و قد يسند الإضلال إلى الشيطان مجازا)) ، قال الله : لأغوينهم ، و قال : ﴿ و أضلهم السامري ﴾ ، ((كما يسند إلى الأصنام)) : قال الله : ﴿ رب إنهن أضللن كثيرا من الناس ﴾ .

الهداية عندنا خلق الاهتداء

((ثم المذكور في كلام المشايخ أن الهداية عندنا)) : يعني أهل السنة والجماعة .((خلق الاهتداء)) : يعني الهداية ، معناها عند المشايخ خلق الاهتداء ، و هذا هو المختار عند التحقيق . و لما كان لقائل أن يقول : إنها لو كانت بمعنى الخلق وجب ترتب الاهتداء عليه ؛ مع أنه قد لايترتب الاهتداء عليه ، كما في هذا القول :" هداه الله فلم يهتد " ، لأن معناه حينئذ " خلق فلم يخلق " مثل قولنا : " فتحته لم ينفتح " ، ((فأجاب عنه بقوله : مثل هداه الله فلم يهتد ، مجاز عن الدلالة والدعوة إلى الاهتداء)) : يعني المراد بالهداية فيه الدعوة إلى الاهتداء ، مجاز من باب إطلاق المسبب على السبب ؛ لأن الدلالة والدعوة من أسباب الهداية .

الهداية عند المعتزلة بيان طريق الصواب

((و عند المعتزلة بيان طريق الصواب)) : لا خلق الطاعة والاهتداء ؛ لأن العبد خالق لأفعالهم عندهم ؛ ((و هو باطل)) : و استدل على بطلانه بقوله : ((لقوله تعالى إنك لا تهدي من أحببت)) : و استدل على بطلانه ((و لقوله عليه السلام : اللّٰهم اهد قومي فإنهم لا يعلمون)) : هذه أوضح الأدلة في الباب ؛ ((مع أنه بين الطريق و دعاهم إلى الاهتداء)) : مع أنه ﷺ قد بين لهم تلك الطريق فلا يصح نفي الهداية و لا طلبها ، لو كان معناها ذلك ....

المشهور أن الهداية عند المعتزلة الدلالة الموصلة إلى المطلوب

((والمشهور أن الهداية عند المعتزلة الدلالة الموصلة إلى المطلوب)) : يعني الدلالة على المطلوب بحيث تستلزم حصول المطلوب ، فيكون الوصول إلى المطلوب معتبرا في مفهومه ، و احتجوا عليه بأن الهدى مقابل للضلال لقوله سبحانه :

﴿أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى ﴾ ، و قوله : ﴿ و إنا أو إياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين ﴾ ، و لا شك أن الخيبة و عدم الوصول إلى المطلوب معتبر في مفهوم الضلال ، فلو لم يعتبر الوصول في مفهوم الهدى لم يصح التقابل لجواز اجتماعهما في الدلالة الغير الموصلة ، و عورض هذا الدليل بقوله سبحانه : ﴿ و أما ثمود فهديناهم ﴾ ، فإنه سبحانه أثبت هداه في حقهم ؛ مع عدم الاهتداء لقوله سبحانه : ﴿ فاستحبوا العمى على الهدى﴾ أي آثروه عليه . و أجابوا عنه بأن المراد بقوله سبحانه : فهديـنــاهم ، إثبات الهداية اللغوية ، و هي الدلالة المجردة على ما يوصل إلى المطلوب ، و تمكينهم على الاهتداء سبب إزاحة العلل و إفاضة أسباب الاهتداء ببعثة الأنبياء ، و نصب الدلائل ، و هي و إن لم تكن هداية حقيقية إلا أنها سُميت هداية تنزيلا لتمكنهم من الوصول إلى البغية منزلة حقيقة الوصول إليها ، فتدبر.

الشائع عند أهل السنة أن الهداية دلالة على طريق يوصل إلى المطلوب

((و عندنا)) : والشائع عند أهل السنة ((الدلالة على طريق يوصل إلى المطلوب سواء حصل الوصول والاهتداء أو لم يحصل)) : تقول : هديت فلانا الطريق بمعنى أريته إياه "، و وقفته عليه و أعلمته إياه ، سواء سلكه أو تركه ، و تقول : فلان هاد لطريق - أي دليل فيه - فهذه الهداية التي هداها الله ثمود، و جميع الجن ، و جميع الإنس كافرهم و مؤمنهم ، لأنه سبحانه دلهم على الطاعات والسيئات ، و لما بين هذا قوله سبحانه : ﴿ إنا هديناه السبيل ﴾ ، فبين أن الذي هداهم له فهو الطريق فقط ، و قوله سبحانه : ﴿ و هديناهم النجدين ﴾ ، و قوله تعالى : ﴿ ليس عليك هداهم ﴾ ، يعني الوصول إلى الحق، و لكن الله يهدى من يشاء ، و قوله سبحانه : ﴿ و إنك لتهدي إلى

صراط مستقيم ﴾ ، فصح يقينا و حتما و جزما أن الهداية الواجبة على الأنبياء هي الدلالة و تعليم الدين و تبليغ الأحكام ، و بالله التوفيق و منه الوصول إلى التحقيق .

المعتزلة أوجبوا على الله امورا و تفسيرها

أقول : والمعتزلة لما أوجبوا على الله سبحانه أمورا : ـ منها : اللطف ـ و منها : الثواب على الطاعات ، و منها : العقاب على الكبائر قبل التوبة ، و منها : أن يفعل الأصلح لعباده في الدنيا ، و منها : أن لا يفعل القبيح عقلا . أما اللطف فهو أن يفعل ما يقرب العبد إلى الطاعة و يبعده عن المعصية ؛ لأن اللطف يحصل به الغرض من التكليف : و هو التعريض للثواب ، لأن ما يقرب المكلف من الطاعة ، و يبعد عن المعصية ، يكون مستدعيا لتحصيل المكلف به ، المستلزم للغرض منه ، و ما يحصل به الغرض من التكليف يكون واجبا ؛ لأن التكليف واجب ، و هو لايتم إلا باللطف ، و ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب . قال أهل السنة : هذا التقريب ممكن الوجود في نفسه ، والله سبحانه قادر على جميع الممكنات ، فوجب أن يكون الله قادرا على إيجاد هذا التقريب ، فيمكنه ابتداء من غير ذلك الوسط ، فيكون الوسط عبثا ، و أما الثواب ـ و هو نفع مستحق مقترن بالتعظيم ـ، فهو واجب على الله جزاء عن التكاليف والطاعات ، قال الجبائي و أبوهاشم : و بمقتضى العقل والحكمة يجب على الحكيم ثواب المطيع و عقاب العاصي ، قال أهل السنة والجماعة : تلك الأعمال لا تكافئ النعم السابقة ، فكيف تقتضي مكافاة ، و أما العقاب على الكبائر قبل التوبة ، فهو واجب على الله عند معتزلة بغداد أبي القاسم و أشياعه . قال أهل السنة : العقاب حقه ، و ليس في استيفائه نفع ، و لا في إسقاطه ضرر ، فله عفوه ، بل يحسن عفوه ، و لأنه تعالى متصرف في ملكه بالتعذيب و تركه ، فله ما يختار منهما ، بل هو عدل في حكمه و صواب في

تدبيره ، لأنه متصرف في ملكه و ليس لأحد أن يعترض عليه ، و أما الأصلح فواجب على الله سبحانه أن يفعل الأصلح لعباده ، في الدنيا والدين، أو في الدين فقط ، الأول مذهب بغداديين أبي القاسم و أشياعه ، والثاني مذهب البصريين الجبائي و أتباعه ؛ حتى قالت النظامية من المعتزلة : إنما يقدر على فعل ما يعلم أن فيه صلاحا لعباده ، و لا يقدر على أن يفعل لعباده في الدنيا ما ليس فيه صلاحهم ، قال أهل السنة : الأصلح للكافر الفقير أن لا يخلق حتى لا يكون معذبا في الدنيا و في الآخرة ، و أما القبيح فواجب على الله أن لا يفعل القبيح عقلا ، لأن الله عالم بقبح القبيح مستغن عنه ، فوجب أن لايفعل قياسا على الشاهد ، و قد عرفت فساد ذلك ، فإنه لا قبيح بالنسبة إلى الله ﴿ يفعل الله ما يشاء و يحكم ما يريد ﴾ ، قال الله تعالى : ﴿ فمن يملك من الله شيئا إن أراد أن يهلك المسيح بن مريم و أمه و من في الأرض جميعا ﴾، و قال الله تعالى : ﴿ لله ملك السموات والأرض و ما بينهما يخلق ما يشاء والله على كل شئ قدير ﴾ ، فأخبر أن أحدا لا يملك من الله شيئا ، و لا اعتراض لأحد عليه فيما يملكه ، و نحن معشر أهل السنة لا ندين الله بما زعموه ، بل ديننا الذي ندين الله به اعتقاد أن الله يفعل ما يشاء ، و يحكم ما يريد ، لا يسأل عما يفعل ، فقال الإمام النسفي في الرد على المعتزلة :

.... و ما هو الأصلح للعبد فليس ذلك بواجب على الله تعالى ؛ و إلا لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا و الأخرة ؛ و لما كان له امتنان على العباد و اسحقاق شكر في الهداية و افاضة أنواع الخيرات لكونها أداء للواجب ؛ و لما كان امتنانه على النبي ﷺ فوق امتنانه على أبي جهل لعنه الله تعالى ؛ إذ فعل بكل منهما بغاية مقدوره من الأصلح له ، و لما كان لسوال العصمة والتوفيق و كشف الضراء والبسط في الخصب والرخاء معنى ؛ لأن ما يفعل في حق كل واحد فهو مفسدة له ، يجب على الله تركها ، و لما بقى في قدرة الله تعالى بالنسبة الى مصالح العباد ، إذ أتى بالواجب ؛ و لعمري أن مفاسد هذا الاصل أعنى وجوب الاصلح بل أكثر أصول المعتزلة ظهر من أن يخفى و اكثر من أن يحصى . ...

ماهو الأصلح للعبد فليس بواجب على الله تعالى والاختلاف فيه

((و ما هو الأصلح للعبد فليس ذلك بواجب على الله تعالى)) : لايليق بمسلم أن يعتقد أن الله يجب عليه شيء ، لأن ذلك نقص يتنزه الله سبحانه عنه ، و هذا أمر جلي لا يخفي على أحد ، و ذلك باطل بوجوه : الوجه الأول : بأن الإيجاب عليه ينافي الألوهية ، والوجه الثاني : بأن إبليس استمهل الزمان الطويل بقوله : ﴿ أنظرني إلى يوم يبعثون ﴾ ، فأمهله الله بقوله : ﴿ إنك لمن المنظرين ﴾ ، ثم إنه بين أنه إنما استمهله لإغواء الخلق ، و كان الباري سبحانه عالما بأن أكثر الخلق يطيعونه ، كما قال تعالى : ﴿ و لقد صدق عليهم إبليس ظنه فاتبعوه إلا

فريقا من المؤمنين ﴾ ، فلو وجب على الله رعاية مصالح العباد ، لامتنع أن يمهله ، و يمكنه من المفاسد العظيمة . والوجه الثالث : قال قدس سره : ((و إلا)) : يعني و لو كان ذلک واجبا عليه سبحانه . ((لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة)) : يعني و ليقولوا لنا : لما ذا خلق الله الكافر الفقير ، و قد كان الأصلح أن يكون مؤمنا غنيا ، و قد كان الأصلح في نظرنا سلب عقله قبل التكليف والتعريض للنعيم الدائم ، فإن قالوا : الأصلح تعريضه للتكليف و تمكينه من مباشرة أسباب النعيم . قلنا : فقد كان يجب عدم إماتة الطفل الصغير ؛ حتى يتعرض لذلک . و أما الوجه الرابع : ((و لما كان له امتنان على العباد و استحقاق شكر في الهداية و إفاضة أنواع الخيرات لكونها أداء الواجب)) : يعني ثم ليقولوا لنا : لم يمتن الله على عباده ، و قال : ﴿ بل الله يمن عليكم أن هداكم للإيمان ﴾ ، و يطلب منهم شكره على ماأغرقه عليهم من النعم ، و هو لم يفعل إلا الواجب عليه ، و أداء الواجب لايسوغ الامتنان به لفاعله ، أو طلب الشكر عليه ، و أداء الواجب لا يوجب شيئا مِن ذلک ، فلو كان الأصلح على الله واجبا ، لما صح الامتنان لأن إعطاء ما هو الواجب لا يكون منة ، و أما الوجه الخامس : ((و لما كان امتنانه على النبيﷺ فوق امتنانه على أبي جهل لعنه الله تعالى)) : و كذلک لما كان امتنانه على نحو موسٰى فوق امتنانه على نحو فرعون ؛ ((إذ فعل بكل منهما : يعني في حق كل منهما ((بغاية مقدوره)) : بأقصى ما يبلغه قدرته ((من الأصلح له)) : على أصولهم و قاعدتهم و أما الوجه السادس : ((و لما كان لسوال العصمة)) : عن الذنوب والسيئات ((والتوفيق)) : على الطاعات والحسنات ((و كشف الضراء والبسط في الخصب والرخاء معنى)) : و قد أجمع المسلمون و أهل الأديان السماوية قبلهم على الدعاء لله سبحانه ، و طلب المعونة على الطاعات ، والعصمة عن السيئات و كشف ما بهم من الضر و بإزالة ما بهم و بأمل غاياتهم من المرض ، و تبديل ذلک بالعافية . والأيات القرآنية ، والأحاديث النبوية ، غير محصاة في هذا الباب . ((لأن ما لم يفعله)) : يعني الباري سبحانه من كشف البلاء و كثرة الرخاء . ((في حق كل واحد)) : من العباد ، ((فهو مفسدة له)) :

يعني لكل واحد من العباد . ((يجب على الله تركها)) : يعني ترك المفسدة ، و قد عرفت أن معنى وجوبه : أنه لابد من وقوعه و عدمه ، محال . و أما الوجه السابع: ((و لما بقى في قدرة الله تعالى بالنسبة إلى مصالح العباد شيء ؛ إذ قد أتى بالواجب)) : يعني بجميع ما يجب عليه من مصالحهم ؛ إذ لو كان شئ منها باقيا في قدرته و لم يفعله يكون تركا للواجب ، فيلزم أن قدرته و مقدوراته متنامية ، و هو محال باتفاق جميع الناس . ((و لَعَمْري)) : بفتح اللام والعين و سكون الميم ، يعني حياتي ، مقسم به و ليس الغرض اليمين الشرعي ، و تشبيه غير الله به في التعظيم ، و بيان صورة القسم على هذا الوجه لا بأس به ، في الحديث : قد أفلح و أبيه ، قال الله : ﴿ لعمرك أنهم لفي سكرتهم يعمهون ﴾ ، فما قال بعض الأفاضل : و هذا القسم عجيب من الشارح ؛ فإن القسم بغير الله تعالى حرام ، فهو خطأ ، فإن كتب العلماء مملوة بهذا القسم . ((إن مفاسد هذا الأصل)) : يعني من بين قواعدهم و أصولهم . ((أعني وجوب الأصلح . بل أكثر أصول المعتزلة)) : مما يخالفون أهل السنة فيه ((أظهر من أن يخفي)) : أبعد ظهوره من مراتب الخفاء . ((و أكثر من أن يحصى)) : و قد ذكر قدس سره في " شرح المقاصد " : مفاسد عديدة لهذا الأصل ، قال أفضل المحققين صاحب " السنوسية ": و أما برهان كون فعل الممكنات أو تركها جائزا في حقه تعالى ، فلأنه لو وجب عليه شيء منها عقلا أو استحال عقلا لانقلب الممكن واجبا أو مستحيلا، و ذلك لا يعقل ، ثم يقول في شرحه للصغرى : لا شك أن الممكن في اصطلاح المتكلمين مرادف للجائز، فيكون معناه هو الذي يصح في العقل وجوده و عدمه ، فإذن لو وجب وجوده عقلا ، أو استحال عقلا لزم قلب الحقائق ، و ذلك لا يعقل، و أيضًا فالمعتزلة إنما يوجبون من الممكنات على الله تعالى فعل الصلاح والأصلح للخلق ، والمشاهدة والشرع يقضيان بفساد قولهم في ذلك ، فلو وجب فعل الصلاح على الله ، كما تقوله المعتزلة لهدامم سبحانه وتعالى إلى الصواب في عقائدهم ، و لما تركهم في عمامم يترددون و هو لهم في هذا الفعل ظاهر لكل عاقل فلا نطيل به ـ و بالله التوفيق .

.... و ذلك لقصور نظرهم في المعارف الإلهية و رسوخ قياس الغائب على الشاهد في طباعهم ، و غاية تشبثهم في ذلك أن ترك الأ صلح يكون بخلا و سفها . ...

المعتزلة أوجبوا على الله ما هو الأصلح للعبد لقصور نظرهم

((و ذلك)) : يعني المفاسد ((لقصور نظرهم في المعارف الإلهية)) : والعلوم المتعلقة بذاته العلية و صفاته الثبوتية والسلبية ((و رسوخ قياس الغائب)) : يعني المحسوسات والمشاهدات والحادثات . ((على الشاهد)) : هوالباري تعالى ((في طباعهم)) : الدنية القاصرة عن إدراك الحقائق الغيبية الملكوتية ، و بقاحة هذا القول قالت الضرارية من المعتزلة : و لا يجب على الله شيء ، و بحكم العقل ، و قالت البشرية من المعتزلة : و لا يجب على الله رعاية الأصلح : لأنه لا غاية لِما يقدر عليه من الصلاح ، فما من أصلح إلا و فوقه أصلح ، و إنما عليه أن يمكّن العبد بالقدرة والاستطاعة ، و يزيح العلل بالدعوة والرسالة ، و لشناعه هذا القول ، قال متأخروالمعتزلة : و تأوّلوا أن معنى وجوب ذلك عليه أنه يفعله سبحانه ، و لا يتركه باعتبار جري العادة ، و يجوز أن يتركه كما في سائر أفراد الوجوب العادي ، و هذا كما ترى لا يصح تفسيرا للوجوب ، فإن كان مرادهم به ذلك فليس نزاعهم معنا إلا في مجرد التسمية .

و السفه عليه سبحانه . و من اجل هذا قال : ((و غاية تشبثهم في ذلك أن ترك الأصلح يكون بخلا و سفها)) : و غاية تمسك المعتزلة في وجوب الصلاح والأصلح بأن الإخلال بهما بخل أن تركه مع العلم أو بدونه فجهل ، و هذا أقل من أن يُردّ عليه لأن الله سبحانه له أن يتصرف في ملكه كيف يشاء ؛ على أنه لا يفعل إلا ما تقتضيه الحكمة العامة والمصلحة المطلقة ، و يجل عن أن لا يراعي ذلك لأجل مصلحة أي شخص كان ، و قد يقال : إن ذلك يشم منه أن الله يراعي الحكمة العامة و لا يحيد عنها ، و قد أجاب بعضهم بأن ذلك لا يفيد إلا أن الله يراعي المصالح والحكمة العامة و لا يفيد الوجوب ، و لو سلم إفادته الوجوب فهو وجوب قد أوجبه على نفسه ، و ليس بالنسبة لكل شخص شخص ؛ كما تقوله المعتزلة ، و أجاب عنه بقوله :

.... و جوابه : أن منع ما يكون حق المانع قد ثبت بالأدلة القطعية كرمه و حكمته و علمه بالعواقب ، يكون محض عدل و حمكة ، ثم ليت شعري مامعنى وجوب الشئ على الله ؛ اذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم والعقاب و هو ظاهر ، و لا لزوم صدوره عنه بحيث لا يتمكن من الترك بناء على استلزامه محالا من سفه أو جهل أو عبث أو بخل او نحو ذلك ؛ لأنه رفض لقاعدة الاختيار و ميل إلى الفلسفة الظاهرة العوار. ....

الجواب: أن منع مايكون حق المانع قد ثبت بالأدلة القطعية

((و جوابه . أن منع ما يكون حق المانع)) : والمراد بلفظ " ما هو" ما يعتقده الناس مصالح العباد من الصحة والنعمة والطاعة و غيرها ، والمراد بالمانع الباري سبحانه : ((و قد ثبت بالادلة القطعية)) : مِن الوجوه السمعية والوجوه العقلية ، ((كرمه و حكمته ،و علمه ، بالعواقب ، يكون محض عدل و حكمة)) ، حيث وقع المنع من أهله في محله ، و ان كان غير ذلك المنع أصلح منه ، و لا يعد هذا المنع في الشاهد بخلا و لا سفها مع كونه تركا للأصلح ، فكيف بالخلاق العليم الحكيم الذي إليه يرجع الأمر كله !؟ و حاصله : أن أفعال الله كلها حكمة و مصلحة ، و إن لم نعرفها ، فيجوز أن يترك الأصلح في بعض العباد لمصلحة لا يعلمها إلا الله ،

((ثم ليتَ شعرى)) : هو مصدر يقال : " شعرت بالشئ " أي فطنتُ ، و خبر ليت محذوف ـ يعني ليت علمى حاصلاً ، ((ما معنى وجوب الشئ على الله اذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم والعقاب و هو ظاهر)) : لأن الألوهية تنافي الوجوب في مقام الربوبية ؛ فإن الوجوب حكم ، والحكم لا يثبت إلا بالشرع و لا شارع على الشارع . ((و لا لزوم صدوره عنه بحيث لا يتمكن)) : يعني لا يقدر الله ((مِن الترك بناء)) : علة لعدم التمكن ((على استلزامه)) : يعني الترك ((محالا من

سفهه أو جهل أو عبث أو بخل أو نحو ذلک)) : لأنه يعني حمل الوجوب على هذا المعنى بحيث لا يتمكن من الترک ((رفض لقاعدة الاختيار)) : يعني كون الصانع فاعلا مختارا لأن عدم القدرة على ترک الفعل اضطرار ، والباري سبحانه مقدس عن ذلک ، و حاصله : ان المفهوم الذي يتصوره العقل من لفظ الوجوب شيئان : أحدهما الذي ينال تاركه ضرر عاجل أو آجل ، و ثانيهما ما يتسبب عن تركه محال ، والأول هو معنى الوجوب الشرعي ، والثاني هو معنى الوجوب العقلي ، و ليس يمكن تصور أحد هذين المعنيين بالنسبة له سبحانه ، ((و ميل إلى الفلسفة الظاهرة العوار)) : بالفتح العيب و النقصان ، يعني ميل إلى الفلسفة اللتي عيبها و نقصانها ظاهر و هو قول بالإيجاب ، و هو مذهب الفلاسفة .

الحق الحقيق أن لِلّٰه تمام القدرة

و الحق الحقيق بالتحقيق : أن الله سبحانه قادر و له تمام القدرة ، و أن الله حكيم و له تمام الحكمة ، و أن الله سبحانه مريد و له تمام الإرادة ، يتصرف و لا معقب لحكمه ، و تنفذ مشيئته و لا راد لقضائه ، و قد ثبت عند أرباب العقول أن من كان هذا شأنه لم يجب عليه شيء ، فإن إيجاب شيء عليه يقتضي أن يكون مقشورا مجبورا و هو محال ـ لا يساويه محال و بالله التوفيق و منه الوصول إلى التحقيق .

اللهم اغفر لنا و لآبائنا و لأمهاتنا و لأشياخنا و إخواننا و أحبتنا ، و اجمع شملنا و شملهم بلا محنة مع أكابر أوليائک في أعلى عليين و متّع جميعنا إثر الموت في أعلى الفردوس بلذيذ رؤيتک و مرافقة من أنعمت عليهم من النبيين و الصديقين و الشهداء و الصالحين ، اللّٰهم انفع بهذا الشرح كل من اعتنى به من أهل الخير و الإيمان ـ آمين يا ربّ العالمينَ .

تم الجزء الثاني و يليه الجزء الثالث إن شاء الله تعالى

فهرس الابحاث

وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ

الجواهر البهية

على

شرح العقائد النسفية

الجزء الثالث

تأليف

الشيخ العلامة شمس الدين الأفغاني الصواتي رحمه الله
أستاذ الحديث سابقا بالجامعة الحسينية براندير، سورت
المتوفى سنة ١٣٩٨هـ الموافق لسنة ١٩٧٨ء

قام بتصحيح أخطائه المطبعية ومقابلته بالمخطوطة وصف حروفه من جديد نخبة من أساتذة الجامعة

تحت إشراف

فضيلة الشيخ محمود شبير بن محمد سعيد الرانديري حفظه الله ورعاه
أستاذ الحديث ومدير الجامعة الحسينية برانديرسورت غجرات الهند

قامت بالنشر
الجامعة الحسينية براندير، سورت، غجرات

تفصيلات

اسم الكتاب : الجواهر البهية على شرح العقائد النسفية

تأليف : الشيخ العلامة شمس الدين الأفغاني الصواتي رحمه الله تعالى رحمة واسعة .

عدد الصفحات : الجزء الثالث :

سن الطباعة : ١٤٣٧هـ الموافق ٢٠١٦ء

تحت إشراف : فضيلة الشيخ محمود شبير بن فضيلة الشيخ محمد سعيد الرانديري حفظه الله و رعاه ، مدير و أستاذ الحديث بالجامعة الحسينية راندير ، سورت ، غجرات .

تنضيد الحروف : الجامعة الحسينية و مركز النشر 09727139553

الناشر : الجامعة الحسينية براندير ، سورت ، غجرات .

القيمة :

الإعانة المالية: من الحافظ حسين ألمايت لتوصيل الثواب إلى أبويه

Donation : For Isal - e - Sawab from Hafiz Husain Mayat to his late parents

يطلب من

TO: PRINCIPAL MAULANA SHABBIR SB.

C/O. JAMEAH HUSAINIYAH

MORABHAGAL. AT. PO. RANDER, DIST. SURAT, GUJRAT

PIN:395005,GUJARAT,INDIA

PHONE:0261-2763303 FAX:0261.

..........و عذاب القبر للكافرين و لبعض عصاة المؤمنين ؛ ....

بسم الله الرحمن الرحيم

الكتاب الثاني في السمعيات

الحمد لله الواجب الوجود الذي أغرق العالم في بحار الإحسان و الجود ، و الصلاة و السلام على سيدنا و مولانا محمد واسطة عقد النبيين و مقدم جيش المرسلين ، و على آله واصحابه الذين شادوا منار الدين ، و حموه بالألسنة و البراهين .

أقول : لما فرغ من العقليات شرع في السمعيات ، و لما قامت النصوص من الكتاب و السنة على ثبوت عذاب القبر للكفار ، و لبعض من مات و لم يتب من عصاة المؤمنين ، و على تنعيم الطائعين و سؤال الملكين و هي أمور ممكنة ، فيجب التصديق بها ، و لا داعي للتأويل ؛ فقال الإمام النسفي :

عذاب القبر حق

((و عذاب القبر)) : يعني العذاب قبل الحشر و لو في قعر البحر و حواصل الطيور ، و بطون السباع ـ و إضافة العذاب إلى القبر بناء على كثرة الوقوع ، لأن أكثر الناس يدفنون في القبور ـ ((للكافرين)) : يدوم عذابهم في القبر أم لايدوم ؟ اختلفوا فيه ، قال العلامة النسفي : إن الكافر يرفع عنه العذاب ليلة الجمعة و يومها ، و جميع شهر رمضان ، و قال بعض الأفاضل : و الصحيح أن عذابهم غير منقطع إلى يوم القيامة ، كما نطق بالأحاديث ((و لبعض عصاة المؤمنين)) هم الذين ماتوا قبل التوبة ، فإن التائب عن الذنب كمن لا ذنب له ، ....

.... خص البعض لأن منهم من لايريد الله تعالىٰ تعذيبه فلايعذب ؛ و تنعيم أهل الطاعة في القبر ، مما يعلمه الله و يريده : و هذا أولىٰ مما و قع في عامة الكتب؛ بناء على أن النصوص الواردة فيه أكثر و على أن عامة اهل القبور كفار و عصاة ؛ ....

((خص البعض لإن منهم من لايريد الله تعالى تعذيبه فلا يعذب)) : هذا دليل لقوله : و خص البعض قال الله سبحانه ﴿ يغفر من يشاء و يعذب من يشاء ﴾ ((و تنعيم أهل الطاعة في القبر)) : من الشهداء و غيرهم من العباد المقربين ، و مما ينبغى أن يعلم أن عذاب القبر و نعيمه اسم لعذاب البرزخ و نعيمه ، و هوما بين الدنيا و الأخرة ، قال الله سبحانه ﴿ من و رائهم برزخ إلى يوم يبعثون ﴾ ((مما يعلمه الله و يريده)): متعلق بالعذاب و التنعيم، إشارة إلى أن هذا الاعتقاد الإجمالي كاف ، و أما البحث عن كيفيتهما ، فغير لازم لغموضه و دقته ((و هذا)) : يعني ذكر العذاب و التنعيم معا ((أولىٰ مما و قع في عامة الكتب)) : و ذلک أن الأخبار كما و اردة في إثبات عذاب القبر كذلک و اردة في إثبات تنعيم الأنبياء و الأولياء ((بناء)) : تعليل للاقتصار ((على أن النصوص الواردة فيه)) : يعني في إثبات عذاب القبر ((أكثر)) : من النصوص الواردة من تنعيم أهل الطاعة في القبر ((و على أن عامة اهل القبور كفار و عصاة)) : تعليل ثان ﴿ قال الله سبحانه : و قليل من عبادى الشكور ﴾ و قال الله سبحانه : ﴿ وان تطع أكثر من في الارض يضلوک عن سبيل الله ﴾ .

.... فالتعذيب بالذكر أجدر . و سوال منكر و نكير و هما ملكان ....

((فالتعذيب بالذكر أجدر)) : يعني أليق من ذكر تنعيم أهل الطاعة . و اعلم قال الإمام النسفي :

السوال في القبر والحكمة في السوال والرد على المعتزلة

و الحكمة في السوال : أن الله سبحانه قال في الابتداء : ﴿ ألست بربكم قالوا بلىٰ شهدنا ﴾ فشهد الله عليهم ، فلما أخرجهم إلى الدنيا شهدوا بالتوحيد ، شهد علهيم الأنبياء و المؤمنون كذلك ، فإذا مات و دخل القبر سأله الملكان عن هذه الشهادة ، فشهد بها ، فسمع الملائكة تلك الشهادة ، فإذا جاء يوم القيامة جاء إبليس و يريد أن يأخذه ، و يقول : هذا من شيعتي و أتباعي لأنه سعى في المعاصي و الذنوب ، فيقول الله سبحانه : لا سلطان لک عليه ؛ لأني سمعت منه التوحيد في الابتداء و الانتهاء ، و الأنبياء سمعوا منه ذلک في الوسط و الملا ئكة سمعوا في الانتهاء ، فكيف يكون من شيعتک ، و كيف يكون لک عليه سلطان ، إذهبوا به إلى الجنة ، فلذا قال المصنف ((و سوال منكر و نكير)) : و من اعتقاد أهل الحق : أن سوال منكر و نكير حق ، و التصديق به و اجب لورود الشرع به ، و قد تواترت الأحاديث بذلک ، في الحديث أخرجه الشيخان و غيرهما : أن رسول الله ﷺ قال : إن العبد إذا و ضع في قبره ، و تولى عنه أصحابه ، حتى أنه يسمع قرع نعالهم إذا انصرفوا ، أتاه ملكان ، فيقعدانه فيقولان له : ما كنت تقول في هذا الرجل (محمد ﷺ)، فأماالمؤمن فيقول : (الى اخر الحديث) . و أورد الشارح قدس سره حديث ابي هريرةؓ أخرجه الترمذى أنه سمع رسول الله ﷺ يقول : إذا دفن الميت أتاه

ملكان أسودان أزرقان (و في هذا الحديث) فيقولان : ما كنت تقول في هذاالرجل ، و الأحاديث في هذا الباب كثيرة ، قد وردت مطولة و مختصرة من رواية غير و احد من الصحابة ، تبلغ حدالاشتهار ، و انكار الخبر المشهور بدعة و ضلالة ، بل قال جلال الدين الدواني : و سوال ملكين أكثر من أن تُحصىٰ ، بحيث يبلغ القدر المشترک منها حد التواتر و إن كان كل و احد منها خبر الأحاد، و اتفق عليه السلف الصالح قبل ظهور المخالفين ، أقول : و أنكر عامة المعتزلة و ليس عندهم لإثبات إنكارهم شيء من السمعيات القاطعة ، بل شبهة عقلية و اهية متمسكون فيها بأذيال الفلاسفة ، يقولون بأن ذلک يقتضي إعادة الحياة إلى البدن لفهم الخطاب ، و رد هذا الإستدلال ، و ذلک منتف بالمشاهدة ، قال مشائخنا: إنا نمنع اقتضاء ذلک عود الحياة الكاملة إلى جميع الدن ، و غايته ما يقتضي إعادة الحياة إلى الجزء الذي به فم الخطاب ، و رد هذا لاستدلال و الإنسان قبل موته لم يكن يفهم بجميع بدنه، بل بجزء من باطن قلبه ، و إحياء جزء يفهم الخطاب ، و يجيب ممكن مقدور عليه ، و أمور البرزخ لا تقاس بأمور الدنيا ، فتامل . ((مما ملكان)) : شخصان من الملا ئكة ، و قال الحافظ الحليمي من عظماء الشافعية : و الذي يشبه أن يكون ملائكة السوال جماعة كثيرة ، فسمى بعضهم منكرا و بعضهم نكيرا ، فيبعث إلى كل ميت اثنان منهم ، قال الفاضل اللا هوري : و قد عزاه الحافظ ابن حجر إلى بعض الفقهاء ، و قال بعض الأفاضل : منكر و نكير اسمان لملكيالكافر ، و أماالمؤمن فاسم ملكيه مبشِّر و بشير ، و قال السيد الشريف في الرد عليه : لم أقف على أصل ما قاله ، و قال : و الذي تقتضيه الأخبار و الأثار استواء المؤمن و الكافر في اسميهما و صفتيهما (و الله اعلم) .

.... يدخلان القبر ، فيسئلان العبد عن ربه ، و عن دينه و عن نبيه . قال السيد أبو شجاع : إن للصبيان سوالا ، ....

((يدخلان القبر)) : عقب الدفن إذا رجع الناس عنه ـ ((فيسئلان العبد عن ربه ، و عن دينه و عن نبيه)) : بأن يقولا : من ربک و مادينک و من نبيک، فيقول ربي الله سبحانه ، و ديني الإسلام ، و نبي محمد ﷺ ، كذا في الحديث ؛ قال الحافظ أبو عمر ابن عبد البر : لايكون السوال إلا لمؤمن أو منافق كان ملسوبا إلى دين الإسلام بظاهر الشهادة بخلاف الكافر ، فإنه لا يسأل ، و خالفه القرطبي و ابن قيم ، و قالا : أحاديث السوال فيها التصريح بأن الكافر و المنافق يسألان ، قلت : و ما قالاه ، ممنوع ، فإنه لم يجمع بينهما في شيء من الأحاديث ، و إنما و رد في بعضها ذكر المنافق ، و في بعضها بدله الكافر و هو محمول على أن المراد به المنافق بدليل قوله في حديث أسماء : و أما المنافق أو المرتاب ، و لم يذكر الكافر ، فافهم ـ

للصبيان سوال و للأنبياء و القول الاصح فيه

((قال السيد أبو الشجاع)) أحد عظماء الحنفية ـ ((أن للصبيان سوالا)) : قال الإمام القرطبي : يكمل لهم العقل ، و يلهمون الجواب ، و هكذا قال الإمام القونوي ، يقول : و أما الصبي إذا سئل يلقنه الملک ، فيقول له : من ربک ، ثم يقول له : قل : الله ربي ثم يقول له : ما دينک ، ثم يقول له : قل : ديني الإسلام ، ثم يقول له : و من نبيک : ثم يقول له : قل : نبي محمد ﷺ ، و قال بعض الناس : يسئل الصبي الرضيع ، و لا يلقنه الملک ، بل يلهمه الله سبحانه ، حتى يجيب عن كل ما يسئله عنه ، كما ألهم عيسىٰ بن مريم عليه السلام بالجواب في المهد ، حتى قال : ﴿إنى عبدالله أتاني الكتاب و جعلني نبيا و جعلني مباركا أينما كنت ﴾ .

.... وكذا للأنبياء عليهم السلام عند البعض ....

((و كذا للانبياء عليهم السلام عند البعض)) : و الأصح ما ذكره الشيخ المحقق ابن الهمام في المسايرة : أن الأنبياء لا يسئلون و لا أطفال المومين ، و توقف الإمام أبوحنيفةؒ في أطفال المشركين ، أما الأنبياء فلأنه قد و رد أنه لا سوال لبعض صلحاء الأمة ، قال الحافظ السيوطي : من لايسئل ، ثمانية ، و عد منها الشهداء ، و المرابط ، و الميت يوم الجمعة و ليلتها ، و إذا ثبت ذلك لبعض الأمة ، فالأنبياء مع علو مقامهم المقطوع لهم بسببه بالسعادة العظمى و مع عصمتهم أولىٰ بذلك ، قال المحقق الدواني في و جه الاستدلال : إن الانبياء لايسئلون ؛ لأن السوال على ما و رد في الحديث عن ربه و عن دينه و عن نبيه ، و لايعقل السوال عن النبي عن نفس النبي ، و أما أطفال المؤمنين ، فلأنهم مومنون مغفورون غير مكلفين ، قال جلال الدين السيوطي : و هو الصواب ، و في " النبراس " و به أفتى الحافظ ابن حجر ، و أما أطفال المشركين فقد اختلف في سوالهم : هل يدخلون الجنة أو النار ، فتردد فيهم أبو حنيفة و غيره ، و قد و ردت فيهم أخبار متعارضة بحسب الظاهر ، فالطريق الذي ينبغي أن يسلك في حكمهم تفويض علم شأنهم إلى الله سبحانه ، لأن معرفة أحوالهم في الأخرة ليست من ضروريات الدين ، و ليس فيها دليل قطعي ؛ و قد حكى الإمام النووي في شرح مسلم ، فيهم ثلاثة مذاهب : الأول : إنهم من أهل الجنة ، قال النووي : و هو الأصح، و الثاني : إنهم من أهل النار ، و الثالث : التوقف ، و قال محمد بن الحسن الشيباني : إن الله لا يعذب أحدا بلا ذنب ، و هو ميل إلى المذهب الأول ، و التفصيل في شروح الحديث ، فتـــأمل .

.... ثابت كل من هذه الأمور بالدلائل السمعية ، لأنها أمور ممكنة أخبر بها الصادق على ما نطقت به النصوص ، قال الله تعالى : ﴿ النار يعرضون عليها غُدوًّا و عشيا ﴾ ، ﴿ و يوم تقوم الساعة أدخلوا أل فرعون أشد العذاب ﴾ و قال تعالى : ﴿ أُغْرِقُوْا فَأُدْخِلُوْا نارا ﴾ و قال النبي عليه السلام : استنزهوا عن البول فإن عامة عذاب القبر منه ، ....

براهين إثبات عذاب القبر من أهل الحق

((ثابت كل من هذه الأمور)) : يقول : كل من السوال و من عذاب القبر و نعيمه حق ، لأنه قد دلت عليها الأدلة القطعية الشرعية ((بالدلائل السمعية)) : و هي الأيات و الأحاديث ((لأنها أمور ممكنة)) : يقول : إنها أمور ممكنة في نفسها ، فيكون تلك الأشياء و اقعة و ردت بها هذه الأخبار الصادقة ، فيجب التصديق بها ، و من المعلوم أن الأمور الممكنة اللتي أخبر بها الشارع ، يجب الإيمان بظاهرها ، و أما الأمور الممتنعة ، فالنصوص الواردة فيها مصروفة مؤولة عن ظاهرها عند المتأخرين ، فتدبر . ((على ما نطقت به النصوص)) : و قد بين الشارح نبذا منها فقال : ((قال الله تعالى : ﴿ النار يعرضون عليها غُدوًّا و عشيا ﴾)) و معنى الغدو أول النهار ، و معنى العشي هو أخر النهار ، يقول : يعرضون على النار كل يوم غدوة و عشية إلى يوم القيامة ، فيقال : يا أل فرعون! هذه داركم و مقامكم ، و هذا يؤذن بأن العرض ليس بمعنى التعذيب و الإحراق بل هو بمعنى الإظهار و الإبراز ؛ في حديث ابن مسعودٌ : أرواحهم في اجواف طيور سود ، يرون منازلهم ، و إن الكلام على القلب كما في قولهم : عرضت الناقة على الحوض ، فإن أصله

عرضتُ الحوض على الناقة ، اسوقها إليه ، و إيرادها عليه ، فكذا مهنا " النار " تعرض على أرواحهم بأن تساق الطيور اللتي أرواحهم في أجوافها إلى النار ، و الأية تدل على إثبات عذاب القبر ، إذ ليس المراد بها أنهم يعرضون عليها في الدنيا ؛ لأن العرض المذكور فيها ماكان حاصلا في الدنيا ، فثبت أن هذا العرض إنما حصل بعد الموت و قبل القيامة ، قال السيد الشريف في " شرح المواقف " عُطِفَ في هذه الأية عذاب يوم القيامة على العذاب الذي هو عرض النار صباحا و مساء ، فيعلم أنه غيره ، و لا شبهة في كونه قبل الانتشار من القبور . ((و يوم تقوم الساعة أدخلوا أل فرعون أشد العذاب)) : من قرأ ﴿ أدخُلُوا ﴾ معناه أدخلوا يا أل فرعون ! أشد العذاب ، فصار " الأل" منصوبا بالنداء ، و من قرأ أَدْخِلُوْا بالنصب ، معناه : يقال للخبرية : أَدْخِلُوْا أل فرعون أشد العذاب ، و صار الأل منصوبا لوقوع الفعل عليه ، و المراد بأشد العذاب ما قاله البيضاوي : فإنه أشد بما كانوا فيه ، فلما كان أشد العذاب في الأخرة ، فيكون العذاب الشديد في الدنيا ، قال الشارح : ((و قال الله تعالى : ﴿ أغْرِقُوْا فَأدْخِلُوْا نارا ﴾)) : و وجه الاستدلال أن الفاء للتعقيب ، فيكون إدخالهم النار عقب الإغراق ، فيكون هذا الإدخال قبل الإدخال في جهنم الذي في القيامة ، إنما هو عذاب القبر ، قال الشارح : ((و قال النبى عليه السلام استنزهوا عن البول)) : و أصله طلب النزاهة (و هو النظافة) و هذا بالتحرز عنه حتى الإمكان . ((فإن عامة عذاب القبر منه)) : قال الحافظ: و التمسك بعموم حديث أبي هريرة الذي صححه ابن خزيمة و غيره من الحفاظ مرفوعا : " استنزهوا عن البول فإن عامة عذاب القبر منه " أولى ، لأنه ظاهر في تناول جميع الأبواب ، فيجب اجتنابها بهذا الوعيد ، أقول : لو كان بول ما يوكل لحمه طاهرا ، فما معنى التعذيب في القبر ، فتدبر .

.... و قال تعالى : ﴿ يثبت الله الـذين أمنوا بالقول الثـابت ﴾ نزلت في عذاب القبر، إذا قيل له من ربك و ما دينك و من نبيك ؟ . فيقول : ربي الله ، و ديني الإسلام و نبي محمد ﷺ ، و قال عليه السلام : إذا أقبر الميت أتاه ملكان أسودان أزرقان يقال لأحدهما : المنكر ، و للأخر : النكير ، الي أخر الحديث و قال عليه السلام : القبر روضة من رياض الجنة ، أو حفرة من حفر النيران . ...

قال الشارح : ((و قال الله تعالى : ﴿ يثبت الله الذين أمنوا بالقول الثابت ﴾)) يعني على القول الذي هو حق هو التصديق بالتوحيد و التصديق بالنبوة ، و غيرهما من القضايا الضرورية الاعتقادية ، ((نزلت في عذاب القبر)) : يعني نزلت في شأنه ، و هذا يعم الخلاص منه ، و الوقوع فيه . ((إذا قيل)) : بدل من عذاب القبر ، بدل اشتمال ((له)) : يعني للميت ((من ربك و مادينك و من نبيك ، فيقول : ربي الله ، و ديني الإسلام و نبي محمد ﷺ)) : أخرجه البخاري و مسلم ، قال الشارح البارع : ((و قال عليه السلام : إذا أقبر الميت)) : يعني إذا و ضع الميت ((أتاه ملكان أسودان أزرقان)) : و المراد زرقة العين ، و هذا اللون فيها روع و خوف . ((يقال لأحدهما : المنكر ، و للأخر : النكير)) : سُميا بهذا الاسم لأن الميت لم يعرفهما و لم ير صورة مثل صورتهما ، قال الشارح البارع : ((و قال عليه السلام : القبر روضة من رياض الجنة ، أو حفرة من حفر النيران)) : أخرجه الترمذي عن أبي سعيدٌ و الطبراني عن أبي هريرةٌ ، ثم الحديث محمول على ظاهره عند التحقيق ، قال بعض الأفاضل : و قد شوهد الريحان و الياسمين فيقبور الصالحين ، و النار في قبور غيرهم .

.... و بالجملة ! الأحاديث في هذا المعنى و في كثير من أحوال الأخرة متواترة المعنى و إن لم يبلغ أحادها حد التواتر و أنكر عذاب القبر بعض المعتزلة و الروافض ؛ لأن الميت جماد لا حياة له و لا إدراك فتعذيبه محال ؛ و الجواب أنه يجوز أن يخلق اللّٰه تعالىٰ في جميع الأجزاء أو في بعضها نوعا من الحيٰوة قدر ما يدرك ألم العذاب أو لذة التنعيم ، و هٰذا لايستلزم إعادة الروح إلى بدنه . و لا أن يتحرك و يضطرب أو يرى أثر العذاب عليه ؛ حتى أن الغريق في الماء و المأكول في بطون الحيوانات ، و المصلوب في الهواء يعذب و ان لم نطلع عليه ....

((و بالجملة ! الأحاديث في هذا المعنى)) : من السوال و من عذاب القبر و تنعيمه ((و في كثير من أحوال الأخرة)) : من البعث و الحساب و الكتاب و الصراط و الميزان و الحوض و الشفاعة و غيرها ((متواترة المعنى)) : يعني أفاد مجموعها بطريق الإجمال التواتر المعنوي ((و إن لم يبلغ أحادها حد التواتر)): يعني و إن كانت جزئياتها و أفرادها من حيث ألفاظها لاتبلغ حد التواتر ((و أنكر عذاب القبر بعض المعتزلة و الروافض)) : و اختلف الناس في عذاب القبر ، و المذاهب الشائعة ثلاثة : الأول : إن الميت حي في قبره ، فيعذب ، و هذا هو مذهب جمهور أهل السنة و الجماعة ، و ذلك فإن جواب الميت لمنكر و نكير يدل على إعادة الروح ؛ إذ الجواب فعل اختياري ، فلايتصور بدون الاختيار ، و الثاني : إنه جماد ، يعذب ، و هذا ما ذهب إليه صالحية من المعتزلة ، و طائفة من الكرامية ، زعموا أن التعذيب مشروط بالإدراك ، و الإدراك غير مشروط بالحياة ، و هو خلاف العقل ، هذا لايقوله عاقل ، و

الثالث : انه جماد لايعذب ، و لايدرك العذاب ، و هذا مذهب جمهور المعتزلة و الروافض ، فأراد الشارح قدس سره أن يذكر المذهب الأخير مع إبطاله ، فقال : و أنكر إلى أخره .

براهين بعض القدرية والرافضة في إنكار عذاب القبر

((لأن الميت جماد لا حياة له و لا إدراك)) : هذا ما استدل به المنكرون من الحجة العقلية ((فتعذيبه محال)) : فالنصوص الناطقة به مؤولة ((قدر ما يدرك ألم العذاب أو لذة التنعيم)) : يعني يجوز أن يخلق الله سبحانه في جميع أجزاء الميت أو بعض أجزائه نوعا من الحياة المبائنة الحاصلة قبل الموت ، و به يدرك العذاب - ((و هذا لا يستلزم إعاده الروح إلى بدنه)) : و هذا جواب سوال : و هو أن في خلق الله سبحانه نوعا من الحياة إعادة الروح، و ذلك يقتضي إعادة الحياة إلى البدن ، و ذلك منتف بالمشاهدة ، و توضيح الجواب : إنا نمنع اقتضاء ذلك عود الحياة الكاملة إلى جميع البدن ، و غاية ما يقتضي إعادة الحياة إلى الجزء الذي به يدرك العذاب ، لأن خلق الحياة ضرورة لتحقيق معنى العذاب ، و الضرورة تندفع بهذا القدر في كل من يعذب يدرك العذاب بجميع بدنه ، و لما يرد عليه : لو كان عذاب القبر بإحياء الميت ، و جب أن يتحرك و يضطرب في قبره ، و أن يرى أثر العذاب عليه : من الإحراق و الضرب ، و اللوازم كلها باطلة ، لأنا نشاهد الكافر و صاحب الذنوب الكبيرة و نراقبهما مدة ، و لا نشاهد هذه الأمور فيهما فأجاب عنه : ((و لا أن يتحرك و يضطرب أو يرى أثر العذاب عليه)) : و وجه الدفع أن كونه حيا لايوجب رؤية هذه الأمور فيه ، فإن هذه العين لا تصلح لمشاهدة هذه الأمور الملكوتية اللتي من جملتها الأحوال المتعلقة بالأخرة ، فيجوز أن يحي الميت ، و يشاهد هذه الأمور الملكوتية ، فينعم أو يعذب و لا نشاهد حياته ، و ما يصل إليه من تلك الأمور ، قال : الحجة في الإحياء ، و الأصح أن تصدق بأن الحية، مثلا : موجودة تلدغ الميت ، و لكنا لا نشاهد ذلك ، فإن هذه العين

لاتصلح لمشاهدة تلك الأمور الملكوتية ، و كل ما يتعلق بالآخرة ، فهو من عالم الملكوت ، ألا ترى أن الصحابة كيف كانو يؤمنون بنزول جبرئيل ، و ما كانو يشاهدونه ، و يومنون بأنه ﷺ يشاهده ، فإن كنت لاتومن بهذا ، فتصحيح الإيمان بالملائكة و الوحي أهم عليك ، و إن أمنت به ، و جوزت أن يشاهد النبي ﷺ مالا تشاهده الأمة ، فكيف لايجوز هذا في الميت ، و إن تتذكر أمر النائم ، فإنه يرى في منامه حية تلدغ ، و هو يتألم بذلك ، حتى تراه في نومه يصيح ، و يعرق جبينه ، و قد ينزعج عن مكانه ، كل ذلك يدرك من نفسه ، و يتأذى به ، كما يتأذى اليقظان ، و هو يشاهده ، و أنت ترى ظاهره ساكنا ، و لاترى حواليه حية ، و الحية موجودة في حقه ، و العذاب حاصل له ، و لكنه في حقك غير مشاهد ، و بذلك ينقلع عِرق شبهة المنكرين بالكلية ، و قالوا : و من الموتى ربما يأكله السبع أو يحرق في النار فيصير رمادا تذروه الرياح في المشارق و المغارب ، فكيف يعقل حياته و عذابه و سؤاله - و اجاب عنه بعض المحقيقين بأن هذا هوس و مجرد استبعاد بخلاف المعتاد و هو لاينفي الإمكان ، قال المحقق الدواني : و إنما الحق الذي انكشف لنا بطريق الاستبصار أن كل ذلك في حيز الإمكان ، و إن من ينكر بعض ذلك ، فهو نطيق حوصلته ، و جهله باتساع قدرة الله سبحانه ، و عجائب تدبيره ، فينكر من أفعال الله تعالى ما لم يأنس به ، و لم يالفه ، و ذلك جهل و قصور ، فتامل ، و لاتغفل - ((حتى أن الغريق في الماء و المأكول في بطون الحيوانات ، و المصلوب في الهواء يعذب و ان لم نطلع عليه)) :

هذا دليل على عدم الاستلزام ، يقول : إن الميت في بطون السباع و قعور الأبحار ، و المصلوب في الفضاء يُحيٰ و يسئل و ينعم و يعذب ، و لا ينبغي أن ينكر ، لأن من أخفى النار في الشجر الأخضر قادر على إخفاء العذاب و النعيم، و جميع هذه الأمور ، فتدبر .

.... و من تأمل في عجائب ملكه و ملكوته و غرائب قدرته و جبروته لم يستبعد أمثال ذلك فضلا عن الاستحالة . و اعلم أنه لما كان أحوال القبر مما هو متوسط بين أمور الدنيا و الأخرة أفردها بالذكر ثم اشتغل ببيان حقية الحشر............

((و من تأمل في عجائب ملكه)) و هو عبارة عن عالم المشاهدات ((و ملكوته)) : و هو عبارة عن المغيبات ((و غرائب قدرته و جبروته)) : الجبروت و العظموت بمعنى و احد ، و هو العظمة و في إصطلاح الكلام : عبارة عن الصفات كما أن اللاهوت عبارة عن الذات ((لم يستبعد أمثال ذلك)) : إذ الحياة غير موقوفة بالبدن ، فلا يبعد خلق الحياة في الأجزاء المتفرقة في جميعها أو في بعضها ؛ قال المحقق الدواني : و من تأمل في غرائب صنعه تعالى لم يستنكف عن قبول أمثال هذا ، فإن للنفس نشأة و هي في كل نشأة تشاهد صورا تقتضيها تلك النشأة ، فكما إنا نشاهد في المنام صورا لا نشاهدها في اليقظة ، كذلك نشاهد في حال الانخلاع عن البدن أمورا لم تكن نشاهدها في الحياة ، فتفكر .

((و اعلم أنه لما كان أحوال القبر)) : يعني أحوال البرزخ ((مما هو متوسط بين أمور الدنيا و الأخرة)) : و ذلك لأنها نهاية الدنيا و بداية الأخرة ((أفردها بالذكر)) : على طريقته مباننة من أحوال البعث ؛ ((ثم اشتغل ببيان حقية الحشر)) النشر : إحياء الخلق بعد موتهم ، و الحشر : سوقهم إلى موقف الحساب ، ثم إلى الجنة أو النار ؛ و هذا الحشر للأجساد عند أهل الحق ، لأن إحياء الله سبحانه الأبدان بعد موتها و تفرق أجزائها ، ممكن عقلا ، لأن أجزاء الميت قابلة للجمع على الوجه المخصوص ، و قابلة للحياة .

.... و تفاصيل ما يتعلق بأمور الأخرة و دليل الكل أنها أمور ممكنة أخبر بها الصادق و نطق بها الكتاب و السنة فتكون ثابتة و صرح بحقية كل منها تحقيقا و تاكيداً و اعتناء بشانه ، فقال : ....

((و تفاصيل ما يتعلق بأمور الاخرة)) : من أحوال الموقف و بيان أحوال الجنة و النار ـ ((و دليل الكل)) : يعني ما يتعلق بكيفيات القيامة و أحوالها ((أنها أمور ممكنة أخبر بها الصادق)) : و كل أمر ممكن في نفسه يخبر به الصادق الذي علم صدقه بأدلة قاطعة عقلية و سمعية ، فهو حق ، و هو و اقع ، و قد أخبر الصادق عن هذا في مواضع كثيرة بعبارات لا تقبل التأويل ، فيكون القول بحشر الأجساد و إحيائها حقا ، و الا لم يكن الصادق صادقا ، فتأمل ؛ ((و نطق بها الكتاب و السنة)) : حتى صار لكثرة تكراره في الكتاب و السنة و على ألسنة علماء الأمة مما علم بالضرورة من الدين ، و انعقد الإجماع على كفر من أنكره جوازاً أو و قوعا ـ ((فتكون ثابتة)) : و يكون التصديق بها و اجبا ، و وقوعها حقا ، و إلا لم يكن الصادق صادقا مما علم أنفًا ـ ((و صرح بحقية كل منها)) : حيث قال : البعث حق ، و الوزن حق ، و الكتاب حق ، و الصراط حق ، و غيرها من القضايا الصادقة و العقائد الحقة ـ

.... و البعث و هو أن يبعث الله تعالى الموتى من القبور ، بأن يجمع أجزائهم الأصلية و يعيد الأرواح إليها حق ، لقوله تعالىٰ : ﴿ ثم انكم يوم القيمة تبعثون ﴾ و قوله تعالىٰ ﴿ قل يحيها الذى انشأها اول مرة ﴾ الىٰ غير ذلک من النصوص القاطعة الناطقة بحشر الاجساد ـ ....

البعث حق

مقدمة البعث

أقول توطئة و تمهيدا : إن ما قالت الفلاسفة في إثبات المعاد الروحاني و اللذات و الألام العقليين ، و كونهما أعظم من الحسيين ليس بمنكر ، فإن علماء الأمة الإسلامية أيضاً ذهبوا إلى ذلک ، بل إنما نفكر عليهم من جهة أنهم أنكروا المعاد الجسماني و اللذات ، و الألام الجسمانية في الدار الأخرة ، على ما دل عليه كتاب الله سبحانه ، و كلام رسوله ، في مواضع غير عديدة ؛ بحيث لايمكن تأويلها و صرفها عن الظاهر ، و ما قالوا : الأبدان البشرية تنعدم بصورها و أعراضها بالموت و زوال الحياة ، و لايبقى إلا المواد العنصرية المتفرقة المختلطة بأجزاء العناصر ، و أنها لا تعاد أصلاً ، و ما دل عليه الشرائع من اثبات المعاد الجسماني ، و اللذات ، و الألام الجسمانية ، في الدار الأخرة ، أمثال ضربت على حد إفهام الخلق لبيان المعاد الروحاني ، و أحوال سعادة النفوس و شقاوتها بعد مفارقة الأبدان ؛ لأن الأنبياء مبعوثون إلى كافة الخلق ، و أكثرهم قاصرون عن فهم المعاد الروحانى و اللذات العقلية ، كالأيات و الأحاديث المشعرة بالجهة و الجسمية ، فليس بشيء إذ لايصح التأويل و الصرف عن الظاهر ، إلا إذا امتنع الحمل على الظاهر ، كما في الأيات و الأحاديث المشعرة بالجهة و الجسمية ، فإن

البرهان العقلي دال على امتناع الجهة و الجسمية ، فيجب صرفها عن الظاهر ، و فيما نحن فيه لاقرينة عقليا للصرف عن الظاهر أصلا و رأسا ، بل أكثر الأيات و الأحاديث الواردات في ذلک يمتنع حملها على التشبيه و التمثيل ، كما يظهر لمن تتبع كتاب الله سبحانه و أحاديث رسوله ، و ليعلم أن الشيخ الرئيس قد خالف جمهور الفلاسفة ، و اعترف بالحشر الجسماني ، حيث قال في " الشفاء " : يجب أن يعلم أن المعاد ، منه ما هو مقبول من الشرع و لا سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشريعة ، و تصديق خبر النبوة ، و هذا الذي للبدن عند البعث ، و خيرات البدن و شروره معلومة لايحتاج إلى أن يعلم ، و قد بسطت الشريعة الحقة التى أتانا بها سيدنا و مولانا محمد ﷺ حال السعادة و الشقاوة اللتين بحسب البدن ، و منه ما يدرک بالعقل و القياس البرهاني و قد صدقته النبوة ، و هو السعادة و الشقاوة اللتان للأنفس ، انتهى كلامه بحروفه - ((و هو أن يبعث الله تعالى الموتى من القبور)) : يعني أنه سبحانه يحيي الأبدان بعد موتها ، و يبعث الموتى من القبور ، و من أجواف الوحوش و من حواصل الطيور ((بأن يجمع أجزائهم الأصلية)) : و هي الأجزاء الحاصلة في أول الفطرة ، و نفي بأول الفطرة أول تعلق الروح بالبدن ، لاجميع الأجزاء على الإطلاق ، يقول : إنه سبحانه يجمع أجزاء العبد بعد ما فرقها و ينشأها نشأة أخرىٰ ، و يخلقه خلقا جديدا ، ((و يعيد الأرواح إليها)) بإعادة البدن المعدوم بعينه عند أكثر المتكلمين ، أو بأن بجمع الأجزاء المتفرقة كما كانت سابقا عند بعضهم ، و هم الذين ينكرون جواز إعادة المعدوم موافقة للفلاسفة، و هم يدعون بداهة استحالته ((حق)) : يجب الاعتقاد به ، و يكفر من أنكره ، يقول : إن المعاد الجسماني المتبادر عند إطلاق أهل الشرع حق بإجماع أهل الملل الثلاث ، و بشهادة نصوص القرآن و الأخبار المتواترة عن الأنبياء في المواضع المتعددة ، بحيث لايقبل التأويل -

.... و أنكره الفلاسفة ، بناء على امتناع إعادة المعدوم بعينه ، و هو مع أنه دليل لهم عليه يعتد به لغير مضر بالمقصود : لأن مرادنا أن الله تعالى يجمع الأجزاء الأصلية للإنسان ، و يعيد روحه إليه ، سواء سمى ذلك إعادة المعدوم بعينه أو لم يسم ـ ....

إنكار الفلاسفة للمعاد الجسماني، والأقوال المعتبرة في هذه المسئلة

((و أنكر الفلاسفة)) : و هذا الإنكار هو أحد الأمور اللتى كفروا بها ، و اعلم : أن الأقوال الممكنة المعتبرة في هذه المسئلة لا تزيد على أربعة ، و ذلك لأن الحق إما أن يكون المعاد هو المعاد الجسماني فقط ، و هو قول أكثر المتكلمين ، أو المعاد الروحاني فقط ، و هو قول أكثر الفلاسفة الإلهيين ، أو كل و احد منها حق ، و هو قول أكثر المحقيقن ، أو الحق هو بطلانهما معا ، و هو قول القدماء من الفلاسفة الطبعيين إذا النفس عندهم المزاج فقط ، فإذا مات الإنسان فقد عدمت النفس ، ثم إنهم أنكروا إعادة المعدوم ، فحينئذٍ يلزم إنكار المعاد مطلقا ثم إن المعاد الجسماني مبني على ثلاث مقدمات :

بناء المعاد الجسماني على مقدمات ثلاثة

أحداها إثبات أن إعادة المعدوم جائزة ، و إثبات أن الأجزاء اللتي تفرقت يمكن تأليفها بعينها ، و ثانيها : إنه سبحانه قادر على جميع الممكنات ، و ثالثها : إنه سبحانه عالم بجميع المعلومات الكلية و الجزئية ، لأنه سبحانه كلما ذكر في القرأن هذه المسئلة بنى تقريرها على هذه المقدمات الثلاث ، منها قوله سبحانه : ﴿ أمن يبدء الخلق ثم يعيده ﴾ إشارة إلى مقدمتين : أحداهما

أن عوده ممكن في نفسه ، ثانيتهما : إنه سبحانه قادر على هذا الممكن ، و لو لم يكن كذلک ، لما كان الابتداء ممكنا ، و قوله سبحانه : ﴿ قل لايعلم من في السموات و الأرض الغيب إلا الله ﴾ إشارة إلى المقدمة الثالثة ، و هي أنه سبحانه عالم بكل المعلومات ، و قوله سبحانه : ﴿ضرب لنا مثلا و نسى خلقه﴾ إلى قوله ﴿ و هو بكل خلق عليم ﴾ فقوله : ﴿ انشأها اول مرة ﴾ إشارة إلى الجواز الذاتي و القدرة ، و قوله : ﴿ وهو بكل خلق عليم﴾ إشارة إلى كمال العلم ، و قوله سبحانه : ﴿ أو ليس الذي خلق السموات و الأرض بقادر على أن يخلق مثلهم ﴾ إشارة إلى الجواز الذاتي ، و إلى كمال القدرة ، ثم قال : ﴿بلى و هو الخلاق العليم﴾ إعادة لتلک المقدمة مع مقدمة العلم ﴾ و قوله سبحانه : ﴿ هو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده و هو اهون عليه ، و له المثل الاعلى﴾ إلى قوله : الحكيم ، فقوله : ﴿ يبدء الخلق ثم يعيده ﴾ إشارة إلى الجواز الذاتي و كمال القدرة ، ثم قوله : ﴿ و هو العزيز ﴾ اشارة ايضًا إلى كمال القدرة ، و قوله : ﴿ الحكيم ﴾ إشارة إلى كمال العلم ، و إذا ثبت هذه المقدمات الثلاث ظهر أن المعاد الجسماني جائز عقلاً ، و واجب نقلاً ـ

امتناع إعادة المعدوم بعينه، شبهة عقلية للفلاسفة

((بناء على امتناع إعادة المعدوم بعينه)) : شبهة الفلاسفة أن حشر الأجساد موقوف على صحة إعادة المعدوم ، و هو ممنوع ، و استدلوا عليه بوجوه : منها : أن الحكم عليه بصحة العود يقتضي تعينه في ذاته و تخصصه في نفسه ، و هو بعد عدله نفي محض ليس له تخصص و لا تشخص ، فكان الحكم عليه باطلاً ، و منها : لو أعيد تخلل العدم بين الشيء و نفسه ، إذ المفروض أن المعاد هو المبتدأ بعينه ، و تخلل العدم بين الشيء و نفسه محال، و منها : إنه لو جاز إعادة المعدوم بعينه لجاز إعادة و قته الأول ، و هذا دافع الامتياز بين المبتدأ و المعاد ، إذ يلزم أن يكون الشيء الواحد من حيثية و

احدة مبتدأ و معاداً ، و الامتياز بينهما ضروري في نفس الأمر فافهم . ((قلنا)) : و الجواب عن جميع هذه الوجوه حرف و احد ، لأنا قد أثبتنا أن جميع ما سوى الله سبحانه جائز العدم ، و أن الحادث إذا عدم فإنه بعد العدم جائز الوجود ، و الله سبحانه قادر على جميع الجائزات ، فوجب القطع بأنه قادر على إعادته بعينه بعد العدم ، و أيضا لايلزم إعادة المعدوم التى دل الدليل على استحالتها إذ البدن المعاد مغائر للبدن الأول بحسب التشخص ، و النصوص أيضا دالة على كون المعاد غير الأول بحسب التشخص ، فقولهم محض هذيان . ((و هو)) : يعني امتناع إعادة المعدوم ((مع أنه دليل لهم)) : للفلاسفة الملاحدة . ((عليه يعتد به)) : بل كل برهانهم عليه مخدوش غير مضر بالمقصود ، بل الحق أن إعادة النفس إلى بدن مثل بدنها الذي كان لها في الدنيا بعد مفارقتها عنه يوم القيامة : كما نطقت به الشريعة الحقة ، أمر ممكن غير مستحيل ، فوجب التصديق بها لكونها من ضروريات الدين ، و إنكارها كفر بواح ، و لا بعد فيها أصلا ، بل الاستبعاد في تعلق النفس به في بدو الأمر أشد من الاستبعاد في عودها اليه ، و الاستباد أيضا في إيجاد الناس و تكوين أجسادهم دفعة و احدة ، كما يشاهد من تكون اصناف الحيوانات في الصيف دفعة ، فتدبر . ((لأن مرادنا)) : يعني بالبعث و المعاد ((أن الله تعالى يجمع الأجزاء الأصلية للإنسان، و يعيد روحه)) : فأما الزائد اللذى يتبدل باختلاف أحوال السمن و الهزال ، فلا عبرة به ؛ فإن أجزاء الغذاء تتوارد عليه و تنزل عنه ، لانا نعلم بالضرورة أن كل إنسان باق من أول العمر إلى أخره ، و أجزاء الغذاء تتوارد عليه و تزول ، و الواجب في الإعادة تلك الأجزاء الأصلية لا جميع الأجزاء . ((سواء سمى ذلك إعادة المعدوم بعينه أو لم يسم)) : يعني أن هذا الجمع و الإعادة ليس من قبيل إعادة المعدوم .

اختلاف علماء الإسلام فقال قوم :

و اعلم : قد اختلف علماء الإسلام ، فقال قوم : إنه سبحانه يعدم الذوات ثم يعيدها ، و قال أخرون : لايعدمها بل يفرق أجزاء السماوات و الأرض ، ثم يؤلفها كما كانت ، و احتج الأولون بأيات إحداها قوله سبحانه : ﴿كل شيء مالك إلا و جهه﴾ فقوله : كل شيء لفظ عام يتناول الكل ، و الهلاك عبارة عن العدم بدليل قوله : ﴿ ان امرؤ ملك ﴾ يعني فني و لم يبق ، فلو تفرقت الأجزاء و ما عدمت و ما فنيت ، يصدق أن السماوات ملكت ، و لايصدق أن تلك الذوات و تلك الأجزاء ملكت ، فلما قال : " كل شيء مالك " علمنا أن الذوات تصير معدومة ، و أجاب عنه الأخرون ، فقالوا : الهلاك عبارة عن خروج الشيء عن كونه منتفعا ، و إذا تفرقت أجزء السماوات و الأرض ، فقد خرجت عن كونها منتفعا بها ؛ و مذا القدر يكفي صدق قولنا : إنها ملكت ، و أجاب عنه الفخر بأن الأجزاء إذا تفرقت فقد خرجت السماء و الأرض عن كونهما منتفعا بهما ، إما أنه ما خرجت تلك الأجزاء عن كونها منتفعا بها ؛ لانها صالحة لأن تتألف منها السماوات و الأرض ، و صالحة لايستدل بها على الصانع القديم ، فثبت أن الأجزاء و الذوات لو بقيت ، لما صدق عليها أنها ملكت ، و بقوله سبحانه : ﴿مو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده﴾ و لفظ الخلق متناول لجميع المخلوقات ، فدلت مذه الأية على أنه سبحانه يعيد جميع مخلوقاته ، و الإعادة لاتعقل إلا بعد تقدم الأفناء ، فدل مذا على أنه سبحانه يعدم جميع مخلوقاته ، و بقوله سبحانه : ﴿ مو الأول و الأخر ﴾ ، معنى كونه أولاً مو أنه سبحانه كان موجودا في الأزل ، و ماكان معه غيره ، و معنى كونه أخرا مو أنه سبحانه يبقى في الأبد ، و لايكون معه غيره ، و مذا يقتضي أنه سبحانه يعدم جميع المخلوقات حتى يتحقق كونه أخرا ، و قوله سبحانه : ﴿ كما بدأنا أول خلق نعيده ﴾ يقول : إن الإعادة على و فق

الإبتـداء ، و لما كان الابتداء عبارة عن خلق الذوات و خلق التأليف فيها ، و جب أن تكون الإعادة لخلق الذوات و خلق التأليف فيها ، فهذه جملة الوجوه دلت على أنه سبحانه يعدم الذوات .

و أما الذين قالوا : إنه سبحانه يفرق الأجزاء و لايعدمها ، إنهم اختاروا هذا القول ، لأن إعادة المعدوم عندهم مستحيلة ، قالوا : إنه سبحانه لو أعدم الأجزاء و الذوات ، لكان الذي يوجده بعد ذلك مغائرًا لتلك الأشياء التي عدمت أو لا ، و على هذا لايكون الثواب و اصلا إلى المطيع و العقاب إلى العاصي ، و ذلك باطل ، فلأجل هذه الشبهة قالوا : إنه سبحانه يفرق الأجزاء و يزيل التأليف عنها ، فإذا أعاد التأليف إليها و خلق الحياة فيها ، كان هذا الشخص هو عين ذلك الشخص كان موجودا قبل ذلك ، فحينئذٍ يصل الثواب إلى المطيع و العقاب إلى العاصي ، أو نقول : و لايلزم منه كون المثاب و المعاقب مغائرا لمن صدر عنه الطاعات و السيّئات ، لأن العبرة في ذلك للنفس الناطقة ، و الأجزاء الأصلية للبدن ، و أجاب عنه الفخر أن المشار إليه لكل أحد بقوله : أنا ليس هو مجرد تلك الأجزاء و الذوات ، و ذلك لأنا إذا قدرنا أن هذه الأجزاء تفرقت ، و صارت ترابا من غير حياة و لا تأليف ، فإن كل أحد يعلم أن ذلك القدر من التراب ليس عبارة عن زيد ، بل الإنسان المعين إنما يكون موجودا إذا تألفت تلك الأجزاء على و جه مخصوص ثم قام بها حياة ، و علم ، و قدرة ، و عقل ، و فهم ، فثبت أن الشخص المعين عبارة عن تلك الأجزاء الموصوفة بالصفات المخصوصة ، و كانت تلك الصفات أحد أجزاء ماهية ذلك الشخص من حيث أنه ذلك الشخص ، و عند تفرق الأجزاء تبطل تلك الصفات ، و إن امتنعت الإعادة على المعدوم امتنعت الإعادة على تلك الصفات ، فيكون العائد صفات أخرى، لا تلك الصفات باعتبارها كان ذلك الشخص ذلك الشخص ، و على هذا لم يكن العائد ثانيا الذي كان موجودا أولاً فلم يكن زيد الثاني عين زيد الأول .

.... و بهذا يسقط ما قالوا : إنه لو أكل إنسان إنسانا بحيث صار جزء أ منه ، فتلك الأجزاء إما ان تعاد فيهما و هو محال ، أو في أحدهما ، فلايكون الأخر معاداً بجميع أجزائه ، و ذلك لأن المعاد إنما هو الأجزاء الأصليه الباقية . من أول العمر إلى أخره ، و الأجزاء المأكولة فضلة في الأكل لا أصلية . فإن قيل هذا قول بالتناسخ ؛ لان البدن الثانى ليس هو الاول ؛ لما و رد فى الحديث من اهل الجنة جرد مرد ، و ان الجهنمي ضرسه مثل أحد ـ و من ههنا قال من قال ما من مذهب إلا و للتناسخ فيه قدم راسخ ؟.................................

قالوا: تلك الأجزاء إما أن تعاد فيهما، شبهة عقلية للفلاسفة

((و بهذا يسقط)) : و بما ذكرنا أن البعث هو أن يجمع الله سبحانه أجزائهم الأصلية ، اندفع ((ما قالوا)) : يعني الفلاسفة الزنادقة في شبهة امتناع إعادة المعدوم بعينه ، و إمتناع حشر الأجساد . و تقريره : ((إنه لو أكل إنسان إنسانا أخر و صار أجزاء المأكول أجزاء الأكل)) ، فلو فرض إعادة ذنيك الأنسانين فإما أن تعود ـ ((تلك الأجزاء)) : يعني الأجزاء اللتي كانت للمأكول ثم صارت أجزاء للأكل ، لأن أجزاء الغذاء قد صارت أجزاء بدن المغتذى ((إما ان تعاد فيهما)) : يعني في الإنسانين و كلا البدنين ((و هو محال)) : لأنه قد علم و قد تقرر في موضعه أنه يستحيل أن يكون جزء و احد بعينه في أن و احد في شخصين متبائنين ، ((أو في أحدهما ، فلايكون الأخر معاداً بجميع أجزائه)): يعني و إما ان تعود في أحد الإنسانين و احد البدنين ، فأما أن يعود في المأكول فحينئذ ضاع بدن الأكل أو في الأكل فحينئذ ضاع بدن المأكول ، و أما ما كان

فلايعود أحدهما معادا بتمامه بجميع الأجزاء ، بل ببعضها ، فلايكون معادا بعينه . ((و ذلك لأن المعاد إنما هو الأجزاء الأصليه الباقية)) : و حاصلة : إنا بينا أن المعتبر إعادة الأجزاء و الأصلية لا إعادة الأجزاء الفاضلة أن لكل إنسان أجزاء أصلية لايقع فيه التفاوت مدة حياته ، و أجزاء فاضلة و قد يقع التفاوت فيها ، فالمعاد من كل من الإنسانين أجزاء أصلية يكون بها الإنسان إنسانا ، فإن تلك الأجزاء هي الباقية ((من أول العمر إلى أخره ، و الأجزاء المأكولة فضلة في الأكل لا أصلية ؛)) لأن الأجزاء الأصلية لكل مكلف أجزاء فاضلة بالنسبة إلى غيره ، فإذا أعيد فلايعاد في الأكل ، و يعاد في المأكول ، فحينئذ لايلزم أن لايكون أحدهما معادا بتمامه ، و من أنصف و ترك العناد علم أن هذه الأجوبة و افية بدفع هذه الشبهات ، و بالله التوفيق .

فإن قيل: شبهة عقلية للفلاسفة

((فإن قيل)) : شبهة عقلية من الفلاسفة الملاحدة على المعاد الجسماني ، و تقريرها : إن أجزاء البدن المشخص كبدن زيد مثلاً إذا تفرق أجزائه و انتفى الاجتماع و الشكل المعينان ، لم يبق بدن زيد ، فإذا أعيد فإما أن يعاد ذلك الاجتماع و الشكل بعينهما ، أو لا ، على الأول يلزم إعادة المعدوم ، و على الثاني لايكون المعاد بعينه هو البدن الأول ، بل مثله ، و حينئذ يكون تناسخا ، و هذا الحديث يوئد كون البدن الثاني غير الأول بحسب الشخص ، ((و من ههنا)) : من أن يكون القول بالبعث قولا بالتناسخ . ((قال من قال ما من مذهب إلا و للتناسخ فيه قدم راسخ)) : و إنما تختلف طرقهم في ذلك ، فأما تناسخية الهند فأشد اعتقادا في ذلك ، و التناسخية منهم قالوا : بتناسخ الأرواح في الأجساد ، و الانتقال من شخص إلى شخص ، و ما يلقى من الراحة و التعب و

الدعة و النصب . قال الحافظ تقي الدين الحضير الدمشقي : و قفت على مصنف لطيف لابن تيمية و لم يتم و في هذا الكتاب رمز إلى أنه من القائلين بتناسخ الأرواح ، هذا كلامه بلفظه . أقول : القول بتناسخ الأرواح كفر صراح ؛ لأنه عبارة عن إعتقاد أن أرواح من يموتون تتصل بغيرهم ، قد يتصل بكلب ، ثم يتصل بحمار ، ثم يتصل بثور ، و هكذا إلى غير نهاية ، و هذا يقتضى أن لابعث و أن لاجزاء ، و هذا غير ما تنطق به الشرائع الإلهيته كلها ، فهو مصادم للأنبياء و ما جاء به الأنبياء ، و كيف لايكون ما هذا حاله كفراً ، و هذا المذهب لادليل عليه من العقل و النقل ، و لقد كان التناسخ مقالة لفرقة في كل امة ، تلقوها من المجوس المزدكية ، و الهند البرهمية ، و من الفلاسفة الدهرية ، و الصابية ، و مذهبهم : أن الله سبحانه قائم بكل مكان ، ناطق بكل لسان ، ظاهر بشخص من أشخاص البشر ، و ذلك معنى الحلول ، و قد يكون الحلول بجزء ، و قد يكون بكل ، أما الحلول بجزء فهو كإشراق الشمس في كرة ، أو كإشراقها على البلور ، و أما الحلول بالكل فهو كظهور ملك بشخص ، أو كشيطان بحيوان ، و هذه كلها كفريات ، و الغلاة من الرافضة على أصنافها كلهم متفقون على التناسخ و الحلول ، فتأمل و لاتغفل .

.... قلنا : انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثاني مخلوقا من الأجزاء الأصلية للبدن الأول ، و إن سمى مثل ذلک تناسخا كان نزاعا في مجرد الاسم ، و لا دليل على استحالة إعادة الروح إلى مثل هذا البدن ، بل الأدلة قائمة على حقيته ، سواء سمى تناسخا أم لا . ...

((قلنا : انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثانى مخلوقا من الأجزاء الأصلية للبدن الأول)) : يقول إنما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن المحشور مؤلفا من الأجزاء الأصلية للبدن الأول ؛ لأن التناسخ تعلق النفس ببدن أخر لايكون مخلوقا من أجزاء البدن الأول ، و أما تعلقه بالبدن المؤلف من الأجزاء الأصلية للبدن الأول بعينها ، فلايكون تناسخا في شيء ، و كيف يكون مثله تناسخا مع أن البدن يتبدل يوما فيوما هيئة و تركيبا ؛ مع أنه لا يعد من التناسخ ـ قال المحقق الدواني : و كون الشكل و الاجتماع بالشخص غير الشكل الأول ، و الاجتماع السابق لايقدم في المقصود : و هو حشر الأشخاص الإنسانية بعينها ، فإن زيدا مثلا شخص واحد محفوظ وحدته الشخصية من أول عمره إلى أخره بحسب العرف و الشرع ، و إن كان الشكل الثاني مخالفا للشكل الأول ، كما ورد في الحديث. ((و إن سمى مثل ذلک)) : يعني تعلق النفس من البدن الثاني الذي هو المخلوق من الأجزاء الأصلية للبدن الأول ((تناسخا كان نزاعا في مجرد الاسم)) : و حينئذ النزاع يكون لفظيا لا حقيقيا و اقعيا ، و النزاع في الالفاظ ليس من شان هذه الحقائق الاعتقادية ، كما لايخفى ((و لا دليل على استحالة إعادة الروح)) : لا من الدلائل العقلية ، و لا من الدلائل

النقلية . ((إلى مثل هذا البدن)) : و إذا كان كذلك ، فلايستحيل إعادة الروح إليه ((بل الأدلة قائمة)) : من نصوص القرأن و الأحاديث ((على حقيته)) : حقية إعادة الروح ((سواء سمى تناسخا أم لا)) : و الحاصل : أن المعاد الجسماني عبارة عن عود النفس إلى بدن هو ذلك البدن بحسب الشرع و العرف ، و مثل ذلك التبدلات و المغايرات اللتي لاتقدح في الوحدة بحسب العرف و الشرع ، لاتقدح في كون المحشور هو المبدأ ، فافهم ذلك، و اعلم أن المعاد الجسماني مما يجب الاعتقاد به و يكفر منكره ، قال الفخر الرازي : إن الجمع بين إنكار المعاد الجسماني و بين الإقرار بأن القرأن حق ، متعذر، تدبر به .

.... و الوزن حق لقوله تعالىٰ : ﴿ و الوزن يومئذن الحق ﴾ و الميزان عبارة عما يعرف به مقادير الأعمال ، و العقل قاصر عن ادراک كيفيته . و أنكره المعتزلة لأن الأعمال أعراض إن أمكن اعادتها لم يمكن وزنها ، و لانها معلومة لله تعالىٰ فوزنها عبث . و الجواب أنه قد ورد في الحديث إن كتب الأعمال هي التي توزن فلا إشكال .و على تقدير تسليم كون أفعال الله معللة بالأغراض لعل في الوزن حكمة لانطلع عليها و عدم اطلاعنا على الحكمة لايوجب العبث ....

الميزان حق

((و الوزن)) : عرّفه في " العمدة " بما عرّفه الشارح ، و هو أن يعرف به مقادير الأعمال خيرا كان أو شرا ، و العقل قاصر عن إدراک كيفيته بل نومن به و نفوّض كيفيته إلى الله سبحانه ، و هو ميـزان حقيقي له كفتان و لسان ، ذهب إليه جمع كثير من المفسرين ، و قد ورد في الحديث الصحيح تفسـيره بذلک ، عملا بالحقـيقة لإمكانها ((حق)) : ثابت دلت عليه قواطع السمع ، و هو ممكن أخبر به المعلوم ، فوجب التصديق به . لقوله تعالىٰ ((و الوزن يومئذن الحق)) : دليل أهل الحق ، و منه قوله سبحانه : ﴿ و نضع الموازين القسط ﴾ و منه قوله : ﴿ فهو في عيشة راضية، و أما من خفت موازينه فأمه هاوية ﴾ .

حقيقة الميزان، والأجوبة عن شبهات القدرية

((و أنكره المعتزلة)) : قالوا : المطلوب منه العدل في الحكم و عدم الميل و الظلم في القضاء ، شبهة المعتزلة : هي أن الأعمال أعراض ، و قد عدمت و تلاشت، فلايمكن إعادتها ، لأن إعادة المعدوم ممنوع ، و على تقدير إعادتها لايمكن وزنها ، لأنها ليست لها خفة و لا ثقلة ، و على تقدير إمكانه مقاديرها معلومة عند

الله ، ((فوزنها عبث و الجواب أنه قد ورد في الحديث إن كتب الأعمال هي توزن، فلا إشكال)) : و حاصله : بأن الموزون صحائف الأعمال ، فان الكرام الكاتبين يكتبون الأعمال في صحائف هي أجسام ، و وجهه أنه سبحانه يحدث في صحائف الأعمال ثقلا بحسب درجاتها عنده سبحانه ، و هو عبارة حجة الإسلام في عقائده ، و عبارته في " الاقتصاد " : فإذا و ضعت في الميزان خلق الله تعالى في كفتها ميلا بقدر رتبة الطاعات ، و قيل : تجعل الحسنات أجساما نورانية ، و السيئات أجساما ظلمانية ، و اقتصر المحقق ابن الهمام و حجة الإسلام على الأول ؛ لأنه الذي دلت عليه الأحاديث مثل حديث البطاقة ، و الله تعالى أعلم بحقيقة الحال .

أفعال الله تعالى معللة بالأغراض بيان الاختلاف ومحاكمة صاحب العقبات

((و على تقدير تسليم كون أفعال الله معللة بالأغراض)) : يقول : إن أفعال الله سبحانه غير معللة بالأغراض ، فيصح له سبحانه أن يفعل ما يشاء و يحكم ما يريد ، فلايسئل عما يفعل ، و هم يسئلون - و اعلم ذهب الفلاسفة و أهل السنة و الجماعة إلى أن أفعال الله سبحانه غير معللة بالأغراض ؛ لأن الغرض هو الأمر الباعث للفاعل على الفعل ، و هو المحرك الأول للفاعل ، و لذلك قيل : إن العلة الغائية علة فاعلية لفاعلية الفاعل ، و الله سبحانه أجل من أن ينفعل عن شيء أو يستكمل بشيء فلا يكون فعله معللا بغرض ، و أيضا كل من يفعل لغرض ، فوجود ذلك الغرض بالنسبة إليه أولى من عدمه ، فلوكان لفعله سبحانه غرض لزم كونه مستكملا بغيره ، و هو ذلك الغرض ، و في " العقائد العضدية " : راعى الحكمة فيما خلق و أمر ، و قال شارحه : و أودع فيهما المنافع و لكن لا شيء ، و منها باعث له على الفعل و إن كانت معلولة له سبحانه كما أن من يغرس غرسا لأجل الثمرة يعلم ترتب المنافع الأخرى يغرس على ذلك الغرس كالاستظلال به و الانتفاع بأغصانه و غيرهما ؛ مع أن الباعث له على الغرس هو

الثمرة لاغير ، فجميع تلك الفوائد و المصالح بالنسبة إليه سبحانه بمنزلة ما سوى الثمرة بالسنة إلى الغارس ؛ و الأيات و الأحاديث الموهمة للأغراض مؤولة بتلك الحكم و المصالح . و المعتزلة أثبتوا لفعله سبحانه غرضا ، و تمسكوا بأن الفعل الخالي عن الغرض عبث ، و هو نقص ، فلايجوز على الله سبحانه ، و رد بان العبث هو الخالي عن المنفعة و المصلحة لاالخالي عن الغرض ، و أفعاله سبحانه مشتملة على حكم و مصالح لاتعد و لاتحصى كما لايخفى - أقول : و الحق الحقيق بالتحقيق ما قال صاحب " العبقات " قال : قد اشتهر فيما بينهم أن أفعال الله تعالى غير معللة بالأغراض، فإن أريد بالغرض تحصيل الفاعل كمالاً لنفسه بايجاد الفعل ، فهو حق إذالأفعال الإلهية مترتبة على كماله تعالى ، فهو تعالى تام بالفعل و الأفعال أثار تمامه و توابع كماله ، و إن أريد به الغاية أي الذي يقصد بالغير ، فتلك كلمة حق أريد بها الباطل ﴿ أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا و أنكم إلينا لاترجعون ﴾ و تعليل الأفعال بالغايات قد بلغ تواتره في الكتاب و السنة حدًا لايتأتى إنكاره إلا ممن سفه نفسه ، و حمل اللام على العاقبة تأويل ، فافهم .

((لعل في الوزن حكمة لانطلع عليها)) : و لئن سلمنا أنها معللة بها و لعل في الوزن حكمة بعد أن يكون الأعمال معلومة له سبحانه ، حكمة لانعلمها ، و لايجب علينا بيان و جه الحكمة ، فإنه إذا لم يكن الحكمة و التزام رعايتها و اجبا عليه سبحانه بحسب الواقع ، فكيف يكون و جهها و اجبا علينا - ((و عدم اطلاعنا على الحكمة لايوجب العبث)) : قال في " الاقتصاد " : أي بُعد في أن تكون الفائدة فيه أن يشاهد العبد مقدار أعماله ، و يعلم أنه مجزى بعمله بالعدل ، أو متجاوز عنه باللطف ، و قد لخص هذا في " العقيدة القدسية " بقوله : هي و إن كانت معلومة عنده سبحانه ، لكن الوزن ليظهر العدل في العقاب و الفضل في الثواب ، و قال بعض المتأخرين : لايبعد أن يكون من الحكمة في ذلك ، ظهور مراتب أرباب الكمال و فضائح أرباب النقصان على رؤوس الأشهاد ، فاحفظ .

..................و الكتاب المثبت فيه طاعات العباد و معاصيهم يؤتى للمؤمنين بأيمانهم ، و الكفار بشمائلهم و وراء ظهورهم حق ؛ لقوله تعالىٰ : ﴿ و نخرج له يوم القيمة كتابا يلقاه منشورا ﴾ و قوله تعالىٰ : ﴿ فاما من اوتى كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيراً ﴾ و سكت عن ذكر الحساب اكتفاءً بالكتاب و أنكرته المعتزلة زعما منهم أنه عبث و الجواب منه مامر ـ ....

والكتاب حق

((و الكتاب)) : بأن اعطاء كتب الأعمال في أيدي العمّال ((المثبت فيه)): يعني المكتوب فيه ((طاعات العباد و معاصيهم)) : إن الله سبحانه و كّل على كلّ مكلف ملكين يحصيان أقواله و أفعاله ، يكتب أحدهما حسناته ، و الأخر سيأته ، قال الله سبحانه : ﴿ و إذ يتلقى المتلقيان عن اليمين و عن الشمال قعيد مايلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد ﴾ ((يؤتى المومنين بإيمانهم ، و الكفار بشمائلهم و وراء ظهورهم حق)) : قال إمام الدين و الدنيا أبوحنيفة في " كتاب الوصية " : و قراء ةالكتب حق لقوله سبحانه : ﴿ اقرا كتابک ﴾ يقول: و من اعتقاد أهل الحق بأن إعطاء كتب الأعمال للقرائة في أيدي العمال حق، و هي كتب الحفظة أيام حياتهم إلى حين مماتهم ، و فيه يقول سبحانه : ﴿ أم يحسبون أنالانسمع سرهم و نجواهم ، يعني مايخفونه من الغير و مايتكلمون به فيما بينهم ((منشورا)) : مفتوحا و مكشوفا ، و قوله سبحانه : ﴿ وراء ظهره ﴾ يعني بشماله من و راء ظهره ، و قوله سبحانه : ﴿فسوف يدعو ثبورا﴾ يعني هلاكا ، يقول : ياثبوراه ، و ذلک أنه كان في الدنيا مسرورا باتباع

مواه و بدنياه ، ((و سكت عن ذكر الحساب)) : يعني لم يقل الإمام النسفي : و الحساب حق ، مع أنه من اعتقاد أهل الحق اكتفاءً بالكتاب : لأن قراءة الكتاب من جملة الحساب أو من مقدماته .

انكار القدرية بعقولهم الناقصة كفر بواح

((و أنكر المعتزلة)) : بقولهم الناقصة مع و جود الأدلة القاطعة . ((زعما منهم أنه عبث)) : فأي فائدة في هذا ، إن محاسبة أعمال العباد إنما يكون بمعرفة كميتها ، و كميتها معلومة له سبحانه من شمول علمه بجميع المعلومات ، و بجميع أفعالهم ، و سائر أحوالهم . ((و الجواب منه مامر)) : يعني لانطلب لفعل الله سبحانه فائدة ، لأن أفعال الله سبحانه غير معللة ، فإنه لايسئل عما يفعل ، و هم يسئلون . و لقد ذكرنا ما فيه من الفائدة ، لعل في الحساب حكمة لانطلع عليها ، و قد سبق أنفًا : و عدم اطلاعنا لايوجب العبث ، قال المحقق الدواني : الحكمة في الحساب مع أنه تعالى عالم بتفاصيل أعمال العباد ، أن تظهر فضائل المتقين و مناقبهم ، و فضائح العصاة و مثابهم على أهل العرصات بتدبر .

.... و السوال حق لقوله عليه السلام : إن الله يدني المؤمن فيضع عليه كنفه و يستره ، فيقول : أتعرف ذنب كذا أتعرف ذنب كذا ؟ فيقول نعم أى رب ؛ حتى إذا قرره بذنوبه و رأى في نفسه أنه قد ملک قال : سترتها عليک في الدنيا و أنا أغفرها لک اليوم فيعطي كتاب حسناته . و أما الكفار و المنافقون . فينادى بهم على رؤوس الخلائق هؤلاء الذين كذبوا علىٰ ربهم ﴿ ألا لعنة الله على الظّٰلمين ﴾ . و الحوض حق لقوله تعالىٰ : ﴿ إنا اعطيناک الكوثر ﴾ ، و لقوله عليه السلام : حوضي مسيرة شهر . و زواياه سواء ماءه أبيض من اللبن و ريحه أطيب من المسک و كيزانه أكثر من نجوم السماء ، من يشرب منها فلايظمأ أبدا ؛ و الأحاديث فيه كثيرة و الصراط حق و هو جسر ممدود على متن جهنم أدق من الشعر و أحدّ من السيف يعبره أهل الجنة و تزل به أقدام أهل النار. و أنكره أكثر المعتزلة ، أنه لايمكن العبور عليه و إن أمكن فهو تعذيب للمؤمنين . و الجواب أن الله تعالى قادر على أن يمكن من العبور عليه ، و يسهله على المؤمنين ، حتى أن منهم من يجوزه كالبرق الخاطف و منهم كالريح الهابة و منهم كالجواد المسرع إلي غير ذلک مما و رد في الحديث . ...

و السوال حق في الموقف بالأدلة القطعية

((و السوال)) و هذا السوال في الموقف عند الحساب ، يقول و من اعتقاد أهل الحق أن سؤال الله سبحانه عن العباد عن أعمالهم في الموقف ، ((حق)) : مطابق للواقع ، و الإيمان به و اجب ، قال الله سبحانه : ﴿و

لنسئلن الذين أرسل إليهم ﴾ و قال : ﴿ وقفوهم أنهم مسئولون ﴾ و نحوها من الأيات البينات ((لقوله عليه السلام إن الله يدني المؤمن)) : يقربه من جنابه الأقدس لايعرف حقيققته ، أو يقربه قربة كرامة لا قرب مسافة ؛ لأن الله سبحانه مقدس عنه ، ((فيضع عليه كنفه)) : يعني جانبه ((و يستره)) : عن الخلائق ، حتى إذا قرره بذنوبه جعله مقرا بأن أظهر له ذنوبه و ألجأه إلى الإقرار بها ((و رأى في نفسه)) : يعني ظن المؤمن في ذاته ((أنه قد ملک)) : حيث يعذبه الله سبحانه بما أظهر من ذنوبه ((قال سترتها عليک في الدنيا و أنا أغفرها لک اليوم)) : لأن الذنوب لايغفرها يومئذ إلا الله سبحانه ((فيعطي كتاب حسناته)) : يعني صحيفة أعماله الحسنة ، ((و أما الكفار و المنافقون فينادى بهم)) : و المنادي هو الملائكة ((على رؤوس الخلائق هؤلاء الذين كذبوا على ربهم)) : افتروا على ربهم الأديان الباطلة و نسبوها إلى الله سبحانه ((﴿ ألا لعنة الله على الظالمين ﴾)) لأن كل من عصى الله سبحانه فهو ظالم على نفسه ، و هذا السوال في الموقف عند الحساب ، و أما قوله سبحانه ﴿ لايسئل عن ذنبه إنس و لا جان ﴾ فذلک حين يخرجون من قبورهم ، و يحشرون إلى الموقف .

والحوض حق بالآيات والأحاديث النبوية

((و الحوض)) : و من اعتقاد أهل الحق أن الحوض حق ، و هو حوض يكون في القيامة في الموقف ، لقوله تعالى : ﴿ إنا أعطيناک الكوثر ﴾ و كلام الشارح - روح الله روحه - مبنيٌ على أن الحوض هو الكوثر ، و فسره الجمهور بحوضه أو نهره ، و في حديث المعراج تصريح بذلک ، و لاتنافي بينهما ، لأن نهره في الجنة و حوضه في موقف القيامة ، في الحديث : أعطاني الكوثر : نهر من الجنة ، يسيل في حوضي ، ذكره القاضي في " الشفاء " ، و في الحديث :

يجري في الحوض ميزابان يمُدّ انه من الجنة ، أخرجه مسلم .

و في الكوثر قول ثالث مال إليه ابن عطية و غيره ، و هو أن الكوثر الخير البالغ ، أوتيه ﷺ من العلم و العمل ، و سائر ما أوتيته من خصال الشرف ((حق)) : مطابق للواقع ثابت بالأدلة القاطعة ، أخبر به الصادق ، فوجب قبوله و الاعتقاد به ، يرده الأخيار و يزاد عنه الأشرار ، قال الإمام القرطبي : إن من خالف جماعة المسلمين يطردون عن الحوض ، و الله سبحانه أعلم و علمه أتم . ((و لقوله عليه الصلاة و السلام حوضي مسيرة شهر)) : يعني ذومسافة شهر ، إن الأحاديث قد اختلفت في تقدير الحوض و يجمع بينها بأنه ليس القصد تقدير تحديد ، إنما القصد الإعلام بسعة الحوض جدا ، فلاتخالف في الواقع ، و بالله التوفيق ((و زواياه)) : جمع زاوية يعني أطرافه ((سواء)) : مساوية ((ماءه أبيض من اللبن)) : يعني اشتد بياضا منه ((و ريحه أطيب من المسك و كيزانه أكثر من نجوم السماء ، من يشرب منها فلايظلمأ أبدا)) : رواه البخاري و مسلم ، عن عبدالله بن عمرو بن العاص . ((و الأحاديث فيه)) : يعني في الحوض ((كثيرة)) : اللتي يبلغ مجموعها التواتر المعنوي بل قد صرح القاضي بتواترها .

والصراط حق بالكتاب والسنة والرد على القاضي عبدالجبار والجبائي وابو هاشم

((و الصراط)) و من اعتقاد أهل الحق أن الصراط و هو طريق يوضع بين ظهراني جهنم ، فينجو من شاء الله و يهلك من شاء الله ((حق)) : للنصوص الشائعة في الكتاب و السنة ؛ فالتصديق به و اجب . ((و هو جسر ممدود على متن جهنم أدق من الشعر و أحدّ من السيف)) : أما أنه جسر ممدود على متن جهنم ، ففي البخاري و مسلم من حديث أبي سعيد الخدريؓ :

ثم يضرب الجسر على جهنم ، و فيهما من حديث أبي هريرةؓ : و يضرب الصراط بين ظهراني جهنم ، و أما أنه أدق من الشعر و أحد من السيف ، ففي مسلم عن أبي سعيدن الخدريؓ : بلغنى أنه أدق من الشعر و أحد من السيف ، و مثله لايقال من قبل الرأي ، فله حكم المرفوع . ((يعبره أهل الجنة و تزل به أقدام أهل النار)) : يجوز عليه جميع الخلائق من المؤمنين و الكافرين ، و هو و رود النار لكل أحد المذكور في قوله سبحانه : ﴿ و إن منكم إلا و اردها ﴾ ثم قال : ﴿ ثم ينجى الذين اتقوا ﴾ أى فلايسقطون فيها ، ﴿ و نذر الظالمين فيها جثيا ﴾ أي يسقطون .

((و أنكره أكثر المعتزلة)) : منهم القاضي عبد الجبار ، و الجبائي ، و ابنه أبو هاشم في أحد الروايتين عنهما ، و يحملون الأية على طريق جهنم ، متمسكين بقوله سبحانه : ﴿ فاهدوهم إلى صراط الجحيم ﴾ أى عرفوهم طريقها يسلكوها ((لأنه لايمكن العبور عليه)) : و يستدلون أنه لايمكن العبور على مثل ذلک لدقته و حدّته فإيجاده عبث . ((و إن أمكن فهو تعذيب للمؤمنين)) : ففيه تعذيب الأنبياء و الصلحاء ، و لاعذاب عليهم يوم القيامة ، و إن العبور عليه مشقة شديدة و مصيبة عظيمة كما لايخفى ، قوله : ((و الجواب أن الله تعالى قادر إلى أخره)) : يقول : كما أن الله سبحانه قادر على أن أيسر الطير في الهواء قادر على أن يسير الإنسان على الصراط ، و في الحديث أخرجه البخاري و مسلم عن أنسؓ : أ ليس الذي أمشاه على رجليه قادراً على أن يمشيه على و جهه ، و إن العبور عليه أمر ممكن بحسب الذات، غايته أنه محال عادي . ((و يسهله على المؤمنين)) : يعني أن الأنبياء و الأتقياء و يجوزون عليه من غير تعب و نصب على حسب حسناتهم و رفع درجاتهم ، و بالله التوفيق .

.... و الجنة حق و النار حق ، لان الأيات و الاحاديث الواردة في اثباتهما أشهر من أن تخفى و أكثر من أن تحصى ؛ تمسك المنكرون بأن الجنة موصوفة بأن عرضها كعرض السماوات و الأرض ، و هذا في عالم العناصر محال و في عالم الأفلاك أو في عالم اخر خارج عنه ، مستلزم لجواز الخرق و الالتيام و هو باطل . قلنا هذا مبنيٌّ على أصلكم الفاسد ، و قد تكلمنا عليه في موضعه . ...

والجنة حق والنار حق والرد على الفلاسفة الدهرية

((و الجنة حق و النار حق)) و القائلون بوجود الجنة و بوجود النار ، المسلمون ، و خالفهم الفلاسفة ، و حملوا الأيات و الأحاديث الواردة في شانهما على غير ظاهرهما ؛ مع أن أعدل الأمور إمرارها على ظاهرها ؛ ((لأن الأيات و الأحاديث الواردة في اثباتـهما أشهر من أن تخفى و أكثر من أن تحـصى)) : يقول : إن حجة أهل الحق في ذلك ، الأيات و الأحاديث المتواترة ، فالإنكار عن و جودهما مستحيل و لم يرد النص الصريح في تعين مكانهما ، و الأكثرون على أن الجنة فوق السماوات السبع و تحت العرش تثبتا بقوله سبحانه : ﴿ عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى ﴾ و تمسكا بقوله عليه السلام : سقف الجنة عرش الرحمن ، و ان النار تحت الأرضين السبع ، قال الشارح في " الشرح المقاصد " : و الحق تفويض علمه إليه سبحانه ، و قال في " التهذيب " : و الحق التوقف ، قال بعض الأفاضل : و عدم البحث عنه و عن كل ما لم يرد به الشرع فيه مذهب أئمة المجتهدين و الفقهاء في الدين .

((تمسك المنكرون)) : و هم الفلاسفة و تمسكوا من السمع ، بأن الجنة موصوفة بأن عرضها كعرض السماوات و الأرض : قال الله سبحانه : ﴿ و

جنة عرضها السموات و الأرض ﴾ ((و هذا في عالم العناصر محال)) و لا جائز أن تكون في حيز العناصر ، لأنها في داخل السماوات ، فلايمكن أن تسع جنة عرضها بهذا الشكل ، فكيف توجد الجنة فيها . و الجواب عن هذا الهذيان بأن و صف الجنة بأن عرضها مثل عرض السماوات و الأرض ، ليس للتحدد بل هو في التحقيق كناية عن سعة الجنة و بساطتها تشبيها بأوسع ما علمه الناس بالمشاهدة تقريبا للأذهان ، و قال المحقق الدواني : قلت : إذا كانت الجنة فوق السماوات السبع و تحت العرش كما هو ظاهر الحديث ، يكون عرضها كعرض السماوات و الأرض من غير الشكل ، و في عالم الأفلاك أو في عالم أخر خارج عنه ، يعني عن عالم الأفلاك . ((مستلزم لجواز الخـرق)) : و تمسكوا من العقل ، فلا جائز أن تكون في حيز الأفلاك ، لأنه يلزم أن لايصل أهل الجنة إليها إلا بعد خرقها فيستلزم خرق بعض الأفلاك إن كانت الجنة في الأفلاك ، أو يستلزم خرق جميع الأفلاك إن كانت الجنة خارجة عن الأفلاك ، و أيضا لا جائز أن توجد في عالم أخر لاستحالة و جوده، لأنه يستلزم الخلاء بينهما لأنه كريا كهذا العالم ضرورة احتياجه إلى محدد الجهات مثله ، و الشكلان كريان لايلتقيان إلا في نقطة و احدة ، و ماعدا نقطة الالتقاء يكون الخلاء بينهما ، فلابد من شغله بشيء لامتناع و جود الخلاء ، و إذا بطل و جود الجنة و ثبوتها بطل و جود النار و ثبوتها ، قال السيد الشريف في " شرح المواقف " هذا دليل من ينكر وجود هما مطلقا لا لمن ينكر وجود هما في الحال ، تفكر . ((قلنا هذا مبنيٌّ على أصلكم الفاسد و قد تكلمنا عليه في موضعه)) : يقول : تمنع تلك المقدمات اللتى بني عليها القول بعدم و جود الجنة و النار من استحالة الخرق و استحالة الخلاء و غيرهما ، و قال المحقق الدواني : و الجواب امتناع الخلاء : و على تقدير التسليم يمكن أن تكون الفرجة مملوئة بجسم أخر ، ثم إن القول بوجود الجنة و خلقتها دون النار ، لم يذهب إليه أحد فثوبتها ثوتها .

.... و هما مخلوقتان أي الجنة و النار الأن موجودتان ، تكرير و تأكيد . و زعم أكثر المعتزلة إنهما إنما تخلقان يوم الجزاء . و لنا قصة أدم و حواء و إسكانهما الجنة ، و الأيات الظاهرة في إعداد هما مثل : أعدت للمتقين و أعدت للكافرين . إذ لا ضرورة في العدول عن الظاهر. فإن عورض بمثل قوله تعالى : ﴿ تلك الدار الأخرة نجعلها للذين لايريدون علوّاً في الأرض و لا فساداً ﴾ . قلنا : يحتمل الحال و الاستمرار ، و لو سلم فقصة ادم عليه السلام تبقى سالمة عن المعارضة ، قالوا : لو كانتا موجودتين ، الأن لما جاز هلاك أكل الجنة لقوله تعالىٰ : ﴿ اكلها دائم ﴾ لكن اللازم باطل لقوله تعالىٰ : ﴿ كل شىء هالك الاّ و جهه ﴾ فكذا الملزوم . قلنا : لاخفاء في أنه لايمكن دوام أكل الجنة بعينه ، و إنما المراد بالدوام أنه إذا فني منه شيء جيء ببدله ، و هذا لاينافي الهلاك لحظة ، على أن الهلاك لايستلزم الفناء ، بل يكفى الخروج عن الانتفاع به . و لو سلم فيجوز أن يكون المراد أن كل ممكن فهو هالك في حد ذاته ، بمعنى أن الوجود الإمكاني بالنظر إلى الوجود الواجبي بمنزلة العدم. ....

مخلوقتان موجودتان الآن والرد على عباد وأبي هاشم والقاضي عبد الجبار

((و هما أي الجنة و النار مخلوقتان الأن)) : و عليه جمهور المسلمين ، و منهم المعتزلة كأبي علي الجبائي و أبي الحسين البصري و بشر بن معتمر

((موجودتان)) : قال قدس سره : ((تكرير و تأكيد)) : يعني لفظ المصنف " موجودتان " تكرير و تأكيد للفظ المصنف " مخلوقتان " ؛ لأن كونهما مخلوقتين يستلزم كونهما موجودتين ، و زعم أكثر المعتزلة : و منهم عباد و أبوماشم و القاضي عبد الجبار و أخرون في " المواقف " و " شرحه " ، و أما المنكرون فتمسک عباد في استحاله كونهما مخلوقتين في و قتنا ، هذا بدليل العقل بما استدل به الفلاسفة ، و أبوماشم بدليل السمع ((إنهما تخلقان يوم الجزاء)) : بأن أفعال الله سبحانه لاتخلو عن حكم و مصالح ، فالحكمة في خلق الجنة و النار المجازاة بالثواب و العقاب ، و ذلک غير و اقع قبل القيامة إجماعًا من المسلمين ، فلا فائدة في خلقتهما في و قتنا فيكون ممتنعا، و الجواب أنه لايجب عليه رعاية الحكمة و المصلحة عندنا ، و لئن سلمنا فلانسلم انحصار الفائدة في المجازاة ، و لئن سلمنا فلانسلم إن غير و اقع قبل يوم القيامة ، إذ قد و رد في الحديث أنه يفتح للمؤمن في قبره باب إلى الجنة و للكافر باب إلى النار ، و إن المؤمن يصل إليه من روح الجنة ، و الكافر يصل إليه المكروه من النار ، ((و لنا)) : يعني و لنا أوّلا ((قصة أدم و حواء و إسكانهما)) : و كذا إخراجهما من الجنة فهذه القصة صريحة في ذلک ، و إن زعمت المعتزلة بأن المراد بالجنة في قصة أدم عليه السلام بستان من بساتين الدنيا ، فهذا يشبه التلاعب ، و هذا شغب فاسد ، و منشأه قلة الحياء و قلة الديانة ؛ إذ المتبادر المفهوم من لفظ الجنة في إطلاق الشرع الجنة الموعودة ، و عليه و فاق السلف ، و هذا يقطع خرافات المعتزلة و لنا ثانيا ((و الأيات الظاهرة في إعداد هما مثل أعدت للمتقين و أعدت للكافرين)) : و إذا كانتا معدتين في و قتنا كانتا و اقعتين و إلا يلزم الكذب و هو ممنوع مطلقا ، و لأهل السنة قوله سبحانه : ﴿ عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى ﴾ و هي ليس إلا

دارالثواب بإجماع الأمة ، فصح أنها في السماء و أنها مخلوقة في و قتنا ، و إذا كانت الجنة مخلوقة كانت النار مخلوقة لعدم القائل بالفصل . ((إذ لا ضرورة في العدول عن الظاهر)) : جواب عن شبهة المعتزلة ، و حاصلها : أنه قد يعبر عن المستقبل بلفظ الماضي تنبيها على حقيّه الوعد و الوعيد ، فلايتم تقريبكم ، فأجاب عنه بقوله : إذ لا ضرورة يعني لا ضرورة في التأويل و العدول عن الظاهر من غير داعية و قرينة ، ((فإن عورض)) : من الأيات الواردة بلفظ الماضي ((بمثل قوله تعالى : ﴿ تلك الدار الأخرة نجعلها ﴾)) اى نخلقها، يعني إن عورض لفظ بلفظ المستقبل الدال على أنها غير مخلوقة ، ((قلنا : يحتمل الحال و الاستمرار)) : يعني إن هذه الأية يحتمل أن تكون للاستقبال ، و يحتمل أن تكون للحال ، فيجب حمل المضارع فيها على الحال حتى تتفق مع تلك النصوص الصريحة في و جودها في و قتنا ، فتدبر . و اما ثانيا : ((و لو سلم فقصة أدم عليه السلام تبقى سالمة عن المعارضة)) : يعني أن هذه الأية لو عارضت مثل قوله سبحانه : ﴿ أعدت للمتقين ، أعدت للكافرين ﴾ لبقيت قصة أدم و غيرها سالمة عن المعارضة ، و المعارضة أقامت الدليل على نقيض ما ادعاه الخصم ، و قال بعض الأفاضل : و الصواب في الجواب إنا نمنع أن تكون " جَعَلَ " تامة بمعنى خلق ؛ بل هي ناقصة ، و مفعولها الأول الضمير و مفعولها الثانى الجار و المجرور ، و إن المراد منه الإعطاء و إعطاء دار الأخرة لا يكون إلا في القيامة ، و يكون المعنى الإخبار بأن الله سبحانه يصيرها لهم يوم القيامة ، فيكون الذي لم يوجد في و قتنا هو جعلها لهم لا هي نفسها ، فتفكر . ((قالوا)) : أبو هاشم و عباد و القاضى عبد الجبار و أتباعهم . ((لو كانتا موجودتين)) للزم دوام اكلها و عدم جواز فنائه و ملاكه ((لقوله سبحانه : ﴿ اكلها دائم ﴾ : لكن اللازم ذلك باطل ؛))

لانه يعارض قوله سبحانه : ﴿ كل شئ هالك إلا وجهه ﴾ و أجاب عن هذه الشبهة بثلاثة أوجه ، و أشار إلى الوجه الأول بقوله : ((قلنا : لاخفاء في أنه لايمكن دوام أكل الجنة بعينه ، و انما المراد بالدوام أنه إذا فني منه شيء جيء ببدله ، و هذا لاينافي الهلاک لحظة)) : و حاصله : أن المراد بدوام أكلها تجدد أفرادها و عدم انقطاع نوعها ، فيكون الدوام للنوع على الحقيقة ، و إن فنيت الأشخاص ، فيكون الدوام النوعي للشخصي ، و أشار إلى الوجه الثاني بقوله : ((على أن الهلاک لايستلزم الفناء ، بل يكفى الخروج عن الانتفاع به)) : و حاصله : أن الهلاک لايستلزم الفناء ؛ بل يكفى في هلاک الشيء خروجه عن الانتفاع به ، فدوام الأكل لايمنع من طرئ الهلاک عليه بمعنى سلب الانتفاع به ، و أشار إلى الوجه الثالث بقوله : ((و لو سلم فيجوز أن يكون المراد أن كل ممكن فهو هالک في حد ذاته)) : و حاصله ما بينه الشارح ((بمعنى أن الوجود الإمكاني بالنظر إلى الوجود الواجبي بمنزلة العدم ؛)) لأن الممكن هالک الذات و باطل الحقيقة ، و ليس المعنى أنه يعدم بالفعل ، و هذا لاينافي الدوام أيضا .

.... باقيتان لاتفنيان و لايفني أهلهما أي دائمتان لايطرء عليهما عدم مستمر، لقوله تعالى في حق الفريقين خالدين فيهما أبدا . و أما ما قيل من أنهما تهلكان و لو لحظةً تحقيقاً لقوله تعالى : ﴿ كل شيء هالك إلا وجهه ﴾ فلاينافي البقاء بهذا المعنى ، لأنك قد عرفت أنه لا دلالة في الآية على الفناء . ذهبت الجهمية إلى أنهما تفنيان و يفنى أهلهما ، و هو قول مخالف للكتاب و السنة و الإجماع ، ليس عليه شبهة فضلا عن حجة..........................

باقيتان لاتفنيان ولا يفنى أهلهما: والرد على أحمد بن تيمية وجهم بن صفوان

((باقيتان لاتفنيان و لايفنى أهلهما)) : يعني لا فناء لهما ، و لا لأهليهما أبدا عند أهل السنة و الجماعة ، خلافا للجهمية ، و قال الشارح في تشريحه : ((أي دائمتان لايطرء عليهما عدم مستمر)) : يعني لا ذاتًا و لا زمانًا يعتد به ((لقول الله تعالى في حق الفريقين)) : يعني أهل الجنة و أهل النار ((خالدين فيهما أبدا)) : يعني في الجنة أو في النار ، و الخلود فيهما لايتحقق إلا بخلودهما . و لما كان ههنا مظنة سوال ، و هو : أن قول المصنف : " باقيتان لاتفنيان " ينافي ما قيل : إن الجنة و النار تهلكان و لو لحظة - فأجاب عنه بقوله : ((و أما ما قيل)) : القائل أهل السنة و الجماعة ((من أنهما تهلكان)): بعد فناء الدنيا قبل قيام الساعة ((تحقيقاً لقوله : كل شيء هالك إلا و جهه)): علة لقوله : " تهلكان " ((فلاينافي البقاء بهذا المعنى)) : إشارة إلى قوله: " يطرء عليهما عدم مستمر " يقول : نعم ، يجوز أن تفنيا و لو لحظة تصديقًا لقوله سبحانه : كل شيء هالك إلا و جهه ، و تخلل لحظة الفناء بين الوجود لاينافي ما ثبت في النصوص ؛ من أنهما دائمتان ، فذلك شيء لايعتد

به . ((على أنك قد عرفت)) : إيماء إلي قوله : إن الهلاك لايستلزم الفناء ((أنه لا دلالة في الآية)) و هو قوله سبحانه : ﴿ كل شيء هالك إلا و جهه ﴾ ((على الفناء)) : بل يجوز أن يراد بالهلاك عدم الاعتبار بالوجود و الإمكان ، فتامل و لاتغفل . و ذهبت الجهمية : أقول : و كذا قائد الحشويه أبو العباس أحمد ابن تيمية ، يعني و لم يخالف الجمهور في ذلك إلا الجهمية ذهبوا ((إلى أنهما تفنيان و يفنى أهلهما)) : قالوا : تفنيان مع أهليهما ، و الجهمية أصحاب جهم ابن صفوان ، و هو من الجبرية الخالصة ، قال البحر الزخّار الشهر ستانى صاحب " الملل و النحل " : ظهرت بدعته بـ " ترمذ " ، و قتله سالم بن أحوز المازني بـ " مرو " في آخر ملك بنى أمية ، و و افق المعتزلة في نفي الصفات القديمة الأزلية ، و زاد عليهم بأشياء منها : قوله : إن حركات أهل الخالدين تنقطع ، و الجنة و النار تفنيان بعد دخول أهلهما فيهما ، و تلذذ أهل الجنة بنعيمها ، و تألم أهل النار بجحيمها ، و حمل قوله سبحانه : خالدين فيهما ، على المبالغة و التأكيد دون الحقيقة و التخليد ، و استشهد على الانقطاع من السمع بقوله سبحانه : ﴿ خالدين فيها ما دامت السموات و الأرض إلا ماشاء ربك ﴾ فالأية اشتملت على شرطية و استثناء ، و الخلود و التأبيد لا شرط فيه و لا استثناء ، و استشهد على ذلك من العقل بأنهما لو لم تفنيا مع أهليهما لزم المشاركة مع ذات الله سبحانه في البقاء ، و هذا باطل ـ و الجواب عن الاستشهاد بالسمع أن المستثنى مدة توقفهم للحساب ، أو بثهم في الدنيا ، و غيرهما من الوجوهات اللتي ذكرها المفسرون ـ و الجواب عن الاستشهاد بالعقل بأن بقائهما مع أهلهما لايوجب المشاركة لأن الله سبحانه لذاته و اجب البقاء ، و هذه الأشياء جائزة البقاء ، و لأن بقائه سبحانه لذاته، بقائهما ببقاء الله سبحانه فأين أحدهما من الأخر ، فاندفع شغب هذا الزنديق ، و أما أحمد ابن تيمية ، فقال زبدة المتقدمين و عمدة المتأخرين تقي الدين الحصني : إنه لما انتقد عليه زعمه أن النار تفنى و أن الله تعالى يفنيها ، و أنه جعل لها أمدًا تنتهي إليه و تفنى ، و يزول عذابها ، و هو مطالب : أين قالها

الله عز و جل و أين قالها رسول الله ﷺ ؟ و صح منه ، و أتى بأمور إقناعية يعني ترويجا على العوران و العُميان ، صادم بها النصوص الصريحة في دوام العذاب عليهم ، فمن ذلك قوله تعالى في حق الفريقين : ﴿ خالدين فيها أبدًا ﴾ و قوله سبحانه في حق أهل النار : ﴿ خالدين فيها لايبغون عنها حِوَلاً ﴾ و قوله : ﴿فذوقو فلن نزيدكم إلا عذابًا﴾ و قوله : ﴿ كلما خبت زدناهم سعيرا ﴾ و قوله : ﴿إن عذابها كان غراما﴾ أي مقيما ملازما ، فكل عذاب يفارق صاحبه فليس بغرام، و قوله : ﴿ كلما نضِجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب ﴾ و قوله : ﴿ كلما أرادوا أن يخرجوا منها أعيدوا فيها و ذقوا عذاب الحريق ﴾ ، و الأيات القرانية فيها كثيرة جدًا ـ و أما السنة فطافحة بذلك ، و لأن العذاب يدوم بدوام سببه بلا شك ، و لا ريب ، و هو قصد الكفر و بقاء العزم عليه ، و لا شك أنهم لو عاشوا أبد الأباد لاستمروا على كفرهم ، و من هذا قال الله جل شأنه: ﴿ انهم كانوا لا يرجون حسابًا ﴾ و قد تقرر في موضعه أن دوام المعلول بدوام العلة ، و من ههنا قال الله جل شأنه ﴿ لابثين فيها أحقابا ﴾ فادعاء فناء النار من جهم بن صفوان ، نزغة يهودية ، ألا ترى إلى قوله تعالى : ﴿ و قالوا : لن تمسنا النار إلا أياما معدودة ﴾ أي قدرا مقدورا ، ثم يذهب عنا العذاب ، أقول : و ليس و راء ذلك زيغ و كفر - نعوذ بالله من الخذلان - و أجاب عنه الشارح بقوله : ((و هو قول)) : يعني قول جهم و ابن تيمية ((مخالف للكتاب و السنة و الإجماع)) : يقول أهل الحق : يستدلون بظواهر الكتاب و السنة و الإجماع المنعقد قبل ظهور المخالفين الزنادقة و الملاحدة على أن الكفار كلهم مخلدون في النار ، و على أن المؤمنين كلهم مخلدون في الجنة ؛ بعد أن تعذب عصاتهم بقدر المعصية ، أو يعفى عنهم ، في الحديث : يخرج من في قلبه مثقال ذرة من الإيمان و في رواية : مثقال ذرة من خير. ((و ليس عليه شبهة)): يعني ليس لهم على دعواهم حجة ظنية ((فضلا عن حجة)) : عن حجة قطعية يقينية و بالله التوفيق و منه الوصول إلى التحقيق . أقول :

.... و الكبيرة قد اختلف الروايات فيها فروى ابن عمرؓ أنها تسعة : الشرك بالله و قتل النفس بغير حق و قذف المحصنة و الزنا و الفرار عن الزحف و السحر و أكل مال اليتيم و عقوق الوالدين المسلمين و الالحاد فى الحرم ، و زاد ابوهريرةؓ : أكل الربوا ، و زاد علىؓ : السرقة و شرب الخمر ؛ و قيل : كل ما كان مفسدته مثل مفسدة شيء مما ذكر أو أكثر منه ، و قيل : كل ما توعد عليه الشارع بخصوصه ، و قيل : كل معصية أصر عليها العبد فهى كبيرة و كل ما استغفر عنها فهى صغيرة ؛ و قال صاحب الكفاية : و الحق أنهما اسمان إضافيان لايعرفان بذاتيهما ، فكل معصية أضيفت إلى ما فوقها فهي صغيرة و إن أضيفت إلى ما دونها فهي كبيرة . و الكبيرة المطلقة هي الكفر ، إذ لا ذنب أكبر منه ، و بالجملة المراد ههنا أن الكبيرة التى هى غير الكفر ، لاتخرج عبد المؤمن من الإيمان ، لبقاء التصديق الذي هو حقيقة الإيمان ؛ خلافا للمعتزلة حيث زعموا أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن و لا كافر ، هذا هو المنزلة بين المنزلتين . بناء على أن الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان، و لاتدخله أى العبد المؤمن في الكفر خلافا للخوارج فإنهم ذهبوا إلى أن مرتكب الكبيرة ، بل الصغيرة أيضًا كافر ، و أنه لا واسطة بين الإيمان و الكفر . ...

الكلام في الثواب والعقاب تعريف الكبيرة واختلاف الروايات فيها

((و الكبيرة قد اختلف الروايات فيها)) : يعني من حيث الحقيقة و من حيث العدد ، فحصر بعضهم الكبيرة في أفراد مخصوصة على خلاف في الحصر بينهم ،

فمنها : ما في رواية ابن عمرؓ، و منها : ما في رواية أبي هريرةؓ ، و منها : ما في رواية عليؓ، ثم اختلف العلماء في تعريف الكبيرة و الصغيرة ، فقال : ((و قيل : كل ما كان مفسدته مثل مفسدة شيء لما ذكر أو أكثر منه ، و قيل : كل ما توعد عليه الشارع بخصوصه)) : يعني في الكتاب و السنة ، ((و قيل : كل معصية أضيفت إلى ما فوقها، فهي صغيرة و إن اضيفت إلى ما دونها فهي كبيرة)) : و قال الشيخ الروياني من أصحاب الشافعيؒ : الكبائر هذه الأمور : قتل النفس بغير الحق ، و الزنا ، و اللواطة ، و شرب الخمر ، و السرقة ، و أخذ المال غصبًا ، و القذف ، و شرب كل مسكر يلحق بشرب الخمر ، و شهادة الزور ، و أكل الربا ، و الأفطار في نهار رمضان بلا عذر ، اليمين الفاجرة ، و قطع الرحم ، و عقوق الوالدين ، و الفرار يوم الزحف ، و أكل مال اليتيم، و الخيانة في الكيل و الوزن ، و تقديم الصلاة على و قتها و تأخيرها عن و قتها بلا عذر، و ضرب المسلم بغير الحق ، و الكذب على النبي ﷺ عمدًا ، و سب الصحابة ، و كتمان الشهادة بلا عذر ، و أخذ الرشوة ، و السعاية عند السلطان ، و منع الزكاة ، و ترك الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر مع القدرة ، و نسيان القرأن بعد تعلّمه ، و إحراق الحيوان بالنار ، و امتناع المرأة عن زوجها بلا سبب ، و اليأس من رحمة الله ، و الأمن من مكر الله ، و إهانة أهل العلم و حملة القرأن ، و الظهار ، و أكل لحم الخنزير ، و في و جه تأخير صلاة و احدة إلى أن تخرج من و قتها ، ليس بكبيرة ، و إنما ترد الشهادة به لو اعتاده . ((و الكبيرة المطلقة)) : يعني الكاملة و هي غير متناهية العذاب بالخلود ((هي الكفر)) : و هي أم الكبائر ((إذ لا ذنب أكبر منه)) : و إن كان بين اصناف الكفر و أنواعه درجات .

والكبيرة لا تخرج العبد المؤمن من الإيمان وقول القدرية هذيان

((و بالجملة المراد ههنا أن الكبيرة التي هي غير الكفر لا تخرج عبد المؤمن من الإيمان لبقاء التصديق الذي هو حقيقة الإيمان)) : و ذلك لأن الإيمان هو التصديق بالقلب ، و أما القول باللسان و العمل على الأركان ففروعه ، فمن صدق بالقلب و أقر بوحدانية الله سبحانه و اعترف بالرسل تصديقا لهم فيما

جاؤا به من عند الله سبحانه بالقلب ، صح إيمانه ؛ حتى لو مات في الحال كان مؤمنا ناجيا ، و لايخرج من الإيمان إلا بانكار شيء من ذلك ، ((خلافا للمعتزلة)) : قالوا : إن السيئات يذهبن الحسنات ، حتى ذهب الجمهور منهم إلى أن الكبيرة الواحدة تحبط جميع الطاعات للتنافي بين الاستحقاقين . و الجواب عنه : هذا خلاف الحكمة و الرحمة ، فإنه لايليق بالحكيم إبطال طاعات جميع الحياة بتناول لقمة من الربا ، أو جرعة من الخمر . ((حيث زعموا أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن و لا كافر)) : يعني أن صاحب الكبيرة ليس بمؤمن لانتفاء الطاعات ، و هي عند المعتزلة شرط لصحة الإيمان ، و لا كافر لبقاء حقيقة الإيمان . ((و هذا هو المعتزلة بين المنزلتين)) : بين الكفر و الإيمان ، أقول : هم من أبغض خلق الله إليه و إخراج أهل الحق من الإيمان محض هذيان . ((و لايدخل العبد المؤمن في الكفر)) : لأن حقيقة الإيمان و ماهيته باقية . ((خلافا للخوارج)) : قوم خرجوا على أمير المؤمنين عليّ في حرب صفين ، و كل من خرج على الإمام الحق الذي اتفقت الجماعة عليه يسمى خارجيا ، سواء كان الخروج في أيام الصحابة على الائمة الراشدين ، أو كان بعدهم على التابعين ، و الأئمة في كل زمان ((فإنهم ذهبوا إلى أن مرتكب الكبيرة بل الصغيرة)) : بل الذنوب عندهم كبائر كلها ((أيضًا كافر)) : لانتفاء جزء الماهية ، و هو الطاعة ((و أنه لا و اسطة بين الإيمان و الكفر)) : فيلزم عندهم من انتفاء الإيمان ثبوت الكفر . أما على مذهب المعتزلة : من اثبات الواسطة ، فلايلزم عندهم من انتفاء الإيمان ثبوت الكفر ، و إن وافقوا الخوارج في اعتبار الطاعات ، فإنهم يخالفونهم من وجهين :

أحدهما أن المعتزلة يقسمون الذنوب إلى كبائر و صغائر ، و ارتكاب الكبيرة عندهم فسق ، و الفاسق عندهم ليس بمؤمن و لا كافر ، و ثانيهما : أن الطاعات عند الخوارج جزء ، فرضًا كانت أو نفلا ، و عند المعتزلة شرط لصحة الإيمان ، ثم اختلفوا قال العلاف و عبد الجبار: الشرط الطاعات فرضًا كانت أو نفلاً ، و قال الجبائي و أبو هاشم : الشرط الطاعات المكتوبة من الأفعال ، أو المتروك دون المندوبة .

.... و لنا و جوه : الأول : ما سيجيء من أن حقيقة الإيمان هو التصديق القلبي ، فلايخرج المؤمن عن الاتصاف به إلا بما ينافيه ، و مجرد الإقدام على الكبيرة لغلبة شهوة أو حمية أو أنفة أو كسل ، خصوصا إذا اقترن به خوف العقاب و رجاء العفو ، و العزم على التوبة لاينافيه ، نعم ! إذا كان بطريق الاستحلال . و الإستخفاف كان كفراً ، لكونه علامة للتكذيب ، و لا نزاع في أن من المعاصى ما جعله الشارع امارة للتكذيب ، و علم كونه بالأدلة الشرعية كسجود الصنم و القاء المصحف فى القاذورات و التلفظ بكلمات الكفر و نحو ذلك مما ثبت بالادلة أنه كفر . و بهذا ينحل ما يقال : إن الإيمان إذا كان عبارة عن التصديق و الإقرار ينبغي أن لايصير المؤمن المقر المصدق كافرا بشيء من أفعال الكفر و ألفاظه ما لم يتحقق منه التكذيب أو الشك . الثاني : الأيات و الأحاديث الناطقة باطلاق المؤمن على العاصي ، كقوله تعالىٰ : ﴿ يا ايها الذين أمنوا كتب عليكم القصاص في القتلىٰ ﴾ و قوله تعالىٰ : ﴿ يا ايها الذين أمنوا توبوا الى اللّٰه توبة نصوحا ﴾ و قوله تعالىٰ : ﴿ و إن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا ﴾ الأية ، و هى كثيرة . الثالث : إجماع الأمة مِن عصْر النبى ﷺ إلى يومنا هذا بالصلاة على من مات من أهل القبلة من غير توبة ، و الدعاء و الاستغفار لهم مع العلم بارتكابهم الكبائر بعد الاتفاق على أن ذلك لايجوز لغير المؤمن . ...

والكبيرة لاتخرج العبد المؤمن من الإيمان
وقول القدرية هذيان

((و لنا)) : يعني حجتنا على أن صاحب الكبيرة مؤمن ((و جوه)) : يعني

و جوه ثلثة : ((الأول ما سيجيء من أن حقيقة الإيمان هو التصديق القلبي فلايخرج المؤمن عن الاتصاف به إلا بما ينافيه)) : و ما ينافي التصديق هو الكفر ، فمن و جد منه التصديق بالقلب و الإقرار باالسان اتصف بكونه مؤمنا ، فما لم يتبدل التصديق بالتكذيب و الإقرار بالإنكار ، لايوصف بكونه كافرا. ((و مجرد الإقدام على الكبيرة)) : مبتدأ و الخبر ينافيه ((لغلبة شهوة أو حمية أو أنفة أو كسل ، خصوصا إذا اقترن به خوف العقاب و رجاء العفو و العزم على التوبة)) و هو عبارة عن الرجوع ، فعند المعتزلة علة موجبة للمغفرة ، و عند أهل السنة سبب محض للمغفرة ((لاينافيه)) : لاينافي الاتصاف بالإيمان ، لأن هذه الأشياء كلها علامات التصديق . ((نعم !)) لما كان مهنا مظنة سوال ، و هو أن يقال : أليس الإقدام على الكبيرة كفرًا أصلاً ، فأجاب عنه بقوله : نعم ! ((إذا كان بطريق الاستحلال)) فارتكابه باستحلاله كفر : لأنه مساومة و محاربة مع الشرع ، و أمارة لتكذيبه ((و الإستخفاف)) و كذا بالإستخفاف ؛ لأن من صدق بالشرع تعتريه لا محالة هيبة و عظمة في قلبه بحيث لايسعه استحقارة ؛ فالاستخفاف أمارة عدم التصديق ، فهو أمارة وجود التكذيب ((كان كفراً ، لكونه علامة للتكذيب)) : يعني تكذيب الشارع و الشرع . ((و لا نزاع في أن من المعاصي ما جعله الشارع أمارة للتكذيب ، و علم كونه)) كذلك ((بالأدلة الشرعية كسجود الصنم و إلقاء المصحف في القاذورات و التلفظ بكلمات الكفر و نحو ذلك)) : مثل إستخفاف الكعبة و إستخفاف الأسماء الإلهية و إستخفاف الأحكام الشرعية و إستخفاف النبي و قتله ؛ إذا و جد ذلك دلنا على أن التصديق الذي هو الإيمان ، مفقود من قلبه ، فإن الشارع اعتبر في اثبات الكفر و جود علامة التكذيب فقط ، لأنها لاتكون إلا مطابقة لما في نفس الأمر ، إذ لايعقل غرض في فعلها اختيارًا غير الكفر ، فلايتصور مخالفة حكم الظاهر الباطن بخلاف علامة التصديق ، فإنها قد تطابق الباطن ، و قد لا ؛ لأنه قد يتعلق بفعلها غرض غير التصديق ، و على هذا كان الناس على عهد النبوة و الأئمة بعده ، على ثلاثة اصناف : مظهر التصديق و مسرٌّ ، مثل ما أظهر فهو مؤمن عند الله و عند رسوله و عند الناس ، و مظهر للتكذيب و مسرٌّ مثل ما أظهر فهو كافر عند الله و عند رسوله و عند الناس ، و مظهر التصديق و مُسرُّ التكذيب فهو

منافق فاعتمد هذا ، فافهم . و بهذا إشارة إلى قوله : و لا نزاع في أن من المعاصي ، إلى اخره ((ينحل ما يقال : إن الإيمان إذا كان عبارة عن التصديق و الإقرار ينبغي أن لايصير المؤمن المقر المصدق كافرا بشيء من أفعال الكفر و ألفاظه)) : لبقاء حقيقة التصديق لكن الشارع حكم بكفر ((ما لم يتحقق منه التكذيب أو الشك)) : ثم اختلفوا هل هو كافر في الأحكام الدنيوية أو هو كافر عند الله أيضًا ، و الأول هو قوله الجمهور المذكور في " المواقف " و شرحه الشريفي ، و الثاني هو قول الشارح في مؤلفاته ، فافهم .

((الثاني)) : الوجه الثاني من الوجوه الثلاثة ـ ((الأيات و الأحاديث)) : و الأحاديث فيه متنوعة مرفوعة و موقوفة ، و المرفوعة أنواع : قولية و فعلية، و القولية أصناف : منها أحاديث الشفاعة المتواترة ، و منها أحاديث إخراج المؤمنين من النار ((الناطقة باطلاق المؤمن على العاصي)) : في الأيات الثلاثة المذكورة في الشرح ، و حاصل الوجه الثاني : أن يقال : إن الكبيرة لو كانت تخرج المؤمن من الإيمان ، و تدخله في الكفر ، فما أطلق الله سبحانه في أياته و رسوله في أحاديثه اسم المؤمن على صاحب الكبيرة ، فتأمل .

((الثالث)) : الوجه الثالث من الوجوه الثلاثة ((إجماع الأمة)) : يعني اتفاق الأمة ، يقال : أجمع القوم على كذا ، اتفقوا ، و في الاصطلاح يطلق على اتفاق المجتهدين و ما هو حجة في حقنا ، إن كان من الله سبحانه فهو الكتاب ، و إلا فإن كان من الرسول فهو السنة ، و إن كان من غيره فإن كان أراء المجتهدين فهو الإجماع ، أو رأي بعضهم فهو القياس ، و مخالفة الإجماع حرام ، و هو مقرر في موضعه ((مِن عصْر النبى ﷺ إلى يومنا هذا بالصلاة)) : يعني صلوة الجنازة على من مات من أهل القبلة : يعني من يعتقد الكعبة قبلة للصلاة ، قال القاري : إن المراد بأهل القبلة الذين اتفقوا على ما هو من ضروريات الدين ، ((من غير توبة ، و الدعاء و الاستغفار لهم مع العلم بارتكابهم الكبائر بعد الاتفاق على أن ذلك)) : يعني من الدعاء و الصلاة و الاستغفار ((لايجوز لغير المؤمن)) : و حاصل الوجه الثالث : إن صاحب الكبيرة لو لم يكن مؤمنا لما اتفقت الأمة بالصلاة و الدعاء و الاستغفار على من مات من أهل القبلة من غير تفرقة بين المطيع و العاصي .

.... و احتجت المعتزلة بوجهين : الأول : إن الأمة بعد اتفاقهم على أن مرتكب الكبيرة فاسق اختلفوا في أنه مؤمن و هو مذهب أهل السنة و الجماعة ، أو كافر و هو قول الخوارج ، أو منافق و هو قول الحسن البصري ، فأخذنا بالمتفق عليه ، وتركنا المختلف فيه ، وقلنا : هو فاسق ليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق . و الجواب أن هذا إحداث للقول المخالف لما أجمع عليه السلف من عدم المنزلة بين المنزلتين فيكون باطلا . الثاني : أنه ليس بمؤمن لقوله تعالىٰ : ﴿ أفمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا ﴾ ، جعل المؤمن مقابلا للفاسق، وقوله عليه السلام : لا يزني الزاني وهو مؤمن ، وقوله عليه السلام : لا إيمان لمن لا أمانة له ، ولا كافر ، لما تواترت أن الأمة ، كانوا لايقتلونه و لايجرون عليه أحكام المرتدين و يدفنونه في مقابر المسلمين . و الجواب أن المراد بالفاسق في الآية هو الكافر ، فان الكفر من أعظم الفسوق ، و الحديث وارد على سبيل التغليظ و المبالغة في الزجر عن المعاصي ، بدليل الآيات و الأحاديث الدالة على أن الفاسق مؤمن ، حتى قال عليه السلام لأبي ذرّ لمّا بالغ في السوال : و إن زنى و إن سرق على رغم أنف أبي ذرّ. ....

واحتجت القدرية على اثبات المنزلة بين المنزلتين بوجهين

((و احتجت المعتزلة)) : على أن صاحب الكبيرة ليس بمؤمن و لا كافر

((بوجهين الأول : إن الامة بعد اتفاقهم على أن مرتكب الكبيرة فاسق)) :

يعني خارج عن طاعة الله سبحانه بارتكاب معصية كبيرة ، قال الله سبحانه : ﴿ ففسق عن أمر ربه ﴾ أي خرج ((اختلفوا في أنه مؤمن و هو مذهب أهل السنة و الجماعة ، أو كافر و موقول الخوارج أو منافق)) : و النفاق نوعان : نفاق في التصديق ، و نفاق في العمل ، و هذا الاصطلاح مأخوذ من الشرع ، و الثاني و هو مذهب إمام الأئمة ، كيف!! و هو من أوعية العلوم ، فكيف يخفى عليه النصوص الناطقة على دعواه ، ((و هو قول الحسن البصري)) : هو أحد عظماء التابعين و أساطين المحققين ، ((فأخذنا بالمتفق عليه ، و تركنا المختلف فيه و قلنا : هو فاسق)) : هو أول كلمة اختلف فيها و أصل بن عطاء رأس المعتزلة مع شيخه الحسنْ ، و اعتزل عن مجلسه ، و تبعه على ذلك الهذيان سائر المعتزلة ، و و ضعوا صاحب الكبيرة في منزلة بين المنزلتين ، فقالوا : إنه لا مؤمن و لا كافر ، بل فاسق ، و أئمة المسلمين لايثبتون له منزلة بين المؤمن و الكافر ، بل يقولون: إنه مؤمن ((ليس بمؤمن و لا كافر و لا منافق)) : و بالجملة هذه حجة اخترعها و أصل بن عطاء ، و هذه حجة و اهية و أضحوكة ، لم يذهب إليها ذهن الذاهن ، فلو أخذوا بها ذهب عنهم الدين ، و داموا في عذاب مهين ؛ فإن نبوة عيسى عليه السلام مثلا متفق عليها بيلنا و بين النصارى ، و نبوة محمد ﷺ مختلف فيها ، فلو قالت النصارى : أخذنا بالمتفق عليها و تركنا المختلف فيه ، ماتقول لهم المعتزلة ، و له نظائر لاتحصى في الإلهيات و النبوات ((و الجواب)) : عن الوجه الأول ((أن هذا إحداث للقول المخالف لما أجمع عليه السلف)) : يعني إن هذه بدعة شنيعة ليس أخذا بالمتفق عليه ، بل غفلة و حماقة و خرق للإجماع ((فيكون باطلا)) : عند أهل الحق من السلف و الخلف ، فإن قيل : في

الجواب بحث ، فإن صاحب الكبيرة ليس بمؤمن و لا كافر ، بل منافق عند الحسن البصريّ ، فقد أثبت المنزلة بين المنزلتن مع أنه من أهل الإجماع ، فلم يثبت الإجماع على ذلك ، قلنا : إن الإجماع بالنظر إلى الكفر المطلق و الإيمان ، إذ لا منزلة بينهما إجماعًا ، و النفاق الذي أثبته الحسنّ كفر مضمر داخل في الكفر المطلق الذي هو أعم من المضمر و المجاهر ، فلاتثبت المنزلة بين المنزلتين عنده أيضًا كما هو عند السلف ، فلايلزم منه مخالفة الإجماع . ((الثاني)) : الوجه الثانى للمعتزلة أنه أي صاحب الكبيرة ((ليس بمؤمن لقوله تعالى : ﴿ أفمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا ﴾ جعل المؤمن مقابلا للفاسق)) : و المقابلة تدل على المباينة ، ((و قوله عليه السلام : لايزني الزاني حين يزني و هو مؤمن)) ، أخرخه الشيخان من حديث أبي هريرةّ ، و جه الاستدلال بهذا الحديث : و هو أن قوله : و هو مؤمن و قع حالا من قوله : " لايزني الزاني " يعني لايزني الزاني حال كونه مؤمنا ، ((و قوله عليه السلام : لا إيمان لمن لا أمانة له)) ، أخرجه البيهقي في الشعب من حديث أنسّ مرفوعا ، و جه الاستدلال بهذا الحديث أنه عليه السلام سلب الإيمان عمن لايحفظ الأمانة ، و عدم حفظ الأمانة من الكبائر ((و لا كافر)) : معطوف على قوله : ليس بمؤمن ((لما تواترت أن الأمة ، كانوا لايقتلونه)) : أي صاحب الكبيرة ((و لايجرون عليه أحكام المرتدين)) : يعني يقيمون عليه الحدود ، و لايقتلونه بالارتداد ((و يدفنونه في مقابر المسلمين)) : فثبت المنزلة بين المنزلين . ((و الجواب)) : عن الوجه الثاني ((أن المراد بالفاسق في الآية هو الكافر ، فان الكفر من أعظم الفسوق)) : و المطلق يرجع إلى الفرد الكامل بتعميم الفاسق ، و المراد منه الكافر بقرينة ما بعده من قوله تعالى : ﴿ ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به

تكذبون ﴾ و من قوله تعالى : ﴿ وأما الذين فسقوا فمأواهم النار كلما أرادوا أن يخرجوا منها أعيدوا فيها ﴾ ((و الحديث و ارد على سبيل التغليظ و المبالغة في الزجر عن المعاصي)) : على أن هذه الأفعال ليست من شأن المؤمن ، كأنها تنافي الإيمان ، و لاتجامعه ، فإن قيل : إنه يلزم الكذب في إخبار الشارع ، قلنا : حملها أهل السنة على الإيمان الكامل ، و حذف هذا القيد تغليظًا و مبالغة لتنزيل نفيه في صورة نفي المطلق ، و هو اعتبار لطيف ، و لايبعد أن يجاب ، هو من قبيل و جود الشيء بمنزلة عدمه ، فهو أيضاً مبالغة ، و اعتبار من لطائف البلاغة و لما كان ههنا مظنة سوال : و هو أن يقال : لم قال الشارح : إن المراد بالفاسق هو الكافر ، و هو عام يتناول الكافر و غيره ، و إن الحديث و ارد على سبيل التغليظ و المبالغة ؛ مع أنه يتناول ذلك و غيره ، و ذكر العام و إرادة الخاص لايجوز ؛ لأن العام لايدل على الخاص من غير قرينة ، فأجاب عنه الشارح بقوله : ((بدليل الأيات و الأحاديث الدالة على أن الفاسق مؤمن ، حتى قال عليه السلام لأبي ذرّ لما بالغ في السوال)) : و هو جندب بن جنادة من بنى غفار ، كان من أجلة الصحابة و عظمائهم ، و في الحديث في مناقبه : ما أظلت الخضراء و لا أقلت الغبراء أصدق لهجةً من أبي ذرّ ((و إن زنى و إن سرق)) : رواه الشيخان من حديث أبي ذرّ ، و رواه الترمذي و صححه و هو مقول القول ((على رغم أنف أبي ذرّ)) بفتح العين ، ماخوذ من الرغام ، و هو التراب ، يقال : أرغم الله أنفه أى الصقه بالرغام ، فمعناه على ذل من أبي ذرّ ، فوقوعه مخالفا لما يريده ، و إنما قاله له لاستبعاده العفو عن صاحب الكبيرة ، قاله النووي ، أقول : لما فرغ من أدلة المعتزلة و أجوبتهم ، شرع في أدلة الخوارج و أجوبتهم ، فقال :

.... و احتجت الخوارج بالنصوص الظاهرة أن الفاسق كافر ، كقوله تعالىٰ : ﴿ و من لم يحكم بما أنزل اللّٰه فأولئك هم الكٰفرون ﴾ ، ....

واحتجت الخارجية على أن صاحب الكبيرة كافر بالنصوص الظاهرة

((و احتجت الخوارج)) : على أن صاحب الكبيرة كافر ((بالنصوص الظاهرة)) : في أن الفاسق كافر ، هذه مقدمة أولى ، و المقدمة الثانية قوله الآتي: و في أن العذاب مختص بالكافر ، إيماء إلى أن المدعى يثبت بمجموع هاتين المقدمتين بعد ظهورها من النصوص ، منها : كقوله تعالى : ﴿ و من لم يحكم بما أنزل الله فاؤلئك هم الكافرون ﴾ و جه الاستدلال أن عدم الحكم عبارة عن عدم العمل ، و الجواب عنه بوجوه : أحدها : أن المراد بعدم الحكم عدم التصديق لا عدم العمل ، و ثانيها : أن المراد عدم الحكم على سبيل الاستهانة ، و ثالثها : أن الآية في اليهود ، و ما أنزل الله هو التورات بقرينة السياق ، و لم يحكموا بما في التورات من تصديق نبوة محمد ﷺ ، و أنكروا رجم الزاني و هو مكتوب عندهم في التورات . و منها : ﴿ ومن كفر بعد ذلك فاؤلئك هم الفاسقون ﴾ ، و وجه الإستدلال : أن صيغة الفصل تفيد حصر المسند على المسند إليه ، فيكون المعنى : أنه فاسق ماخلا الكافر ، أى كل فاسق كافر، و الجواب عنه بوجوه : الوجه الأول : أن المقصودهم الكاملون في الفسوق ، و لاريب فيه أن الكافر هم الكاملون في الفسوق ، و الوجه الثاني : أن المطلوب كفران النعمة ، و لذا قال بعض العلام : أول من كفر بهذه النعمة قتلته عثمانؓ، و الوجه الثالث : أن الحصر ادعائي للمبالغة لا حقيقيا ، و إلا لم يكن الكافر قبل الإيمان فاسقا ، فيكون الفسق منحصرا في المرتد ، و هو خلاف الإجماع ـ و منها: قوله تعالى : ((﴿ أن العذاب على من كذب و تولى ﴾)) و وجه الاستدلال أن تعريف المسند إليه يفيد حصره في المسند ، فالمعنى ، أن المعذَّب هو المكذِّب ، و

المكذب كافر ، و الجواب عنه : أن الحصر ادعائى للمبالغة بدليل أن المصدق الشارب مثلاً مستحق العذاب ، و ليس بمكذب لله سبحانه و رسوله ، و أما قول الخوارج : إن الفاسق مكذب ، لأنه لو اعتقد الوعيد صدقا لم يذنب ، فليس بشيء ؛ لأن المذنب لايجد من نفسه تكذيبا ؛ بل يصدق و يرجو عفوه ، و يريد التوبة ، و قد يجاب : إن المطلوب الخلود ـ و منها : ((قوله تعالى : ﴿ لايصلٰها إلا الأشقى الذي كذب و تولى ﴾)) : و وجه الاستدلال : أن الأية نطقت بأنه لايدخل النار إلا المكذب ، و المكذب كافر ـ و الجواب عنه أن الحصر ادعائى للمبالغة ، و المعنى كأن النار تخلق إلا للأشقى المكذب ، و يدل عليه ما ذكره المفسرون من المراد بالأشقى : أبو جهل أو أمية بن خلف ، و لايبعد أن يقال : إن المقصود عذاب الخلود ـ منها : ((قوله تعالى : ﴿إن الخزي اليوم و السوء على الكافرين﴾، إلى غير ذلک)) : و وجه الاستدلال : أن الأية حصرت الخزي و العذاب في الكفار ، و الجواب عنه : أن المراد بالخزي العذاب الدائم و الكامل ، فلا و جه لهم ـ ((و الجواب أنها)) : يعني منه النصوص ((متروكة الظاهر)) : لما ذكرنا من تأويلاتها ((للنصوص القاطعة)) ؛ علة للترك ((على أن مرتكب الكبيرة ليس بكافر)) : بل مؤمن عند أهل الحق أهل السنة و الجماعة ((و الإجماع منعقد على ذلک على ما مر)) : من أن النصوص و إجماع الأمة من عهد النبوة إلى يومنا هذا ، على الجنازة و الاستغفار للفاسق ((و الخوارج خارج عما انعقد عليه الإجماع فلا اعتداد بهم)) : و فيه دفع دخل ، و هو أنه كيف ينعقد الإجماع مع مخالفة الخوارج ، فالجواب أن المراد بالإجماع إجماع الصحابةؓ ، و هم قبلهم ، و لو سلم فالمعتبر إجماع أهل الملل و العقد ، و الخوارج الشنيعة ليس منهم ؛ بل من المبتدعة الخبيثة الملعونة لايعبأ بهم ، و إن الخوارج مثيرة الفرق المبتدعة من الأمة المحمدية و من اليهود و النصارى ، بل و إنهم خرجوا من الإسلام و لم يتعلقوا منه بشيء ، كما خرج السهم من الرمية لسرعته و قوة راميه ؛ بحيث لم يتعلق من الرمية بشيء - و بالله التوفيق -

.... و الله تعالى لايغفر أن يشرك به بإجماع المسلمين ، لكنهم اختلفوا في أنه هل يجوز عقلاً أم لا ؛ فذهب بعضهم إلى أنه يجوز عقلا ، و انما علم عدمه بدليل السمع ؛ و بعضهم إلى أنه يمتنع عقلاً ، لأن قضية الحكمة التفرقة بين المسيء و المحسن ـ و الكفر نهاية في الجناية لايتحمل الإباحة و رفع الحرمة أصلا ؛ فلايتحمل العفو و رفع الغرامة ؛ و أيضًا الكافر يعتقده حقا، و لايطلب له عفوًا و مغفرة ، فلم يكن العفو عنه حكمة ؛ و أيضًا هو اعتقاد الأبد فيوجب جزاء الأبد ـ و هذا بخلاف سائر الذنوب ـ ....

باب في أن العفو عن الكفر هل يجوز عقلاً أم لا

العفو عن الكفر هل يجوز عقلا أم لا وبيان الاختلاف فيه

((و الله تعالى لايغفر أن يشرك به)) : بنص القران الكريم و هذا لأن الشرك هضم لحق الربوبية و تنقيص لعظمة الإلهية و سوء الظن برب العالمين ، قال الله سبحانه : ﴿ و يعذب المنافقين و المنافقات و المشركين و المشركات الظانين بالله ظن السوء ﴾ فلم يجمع على أحد من الوعيد و العقوبة ما أجمع على أهل الشرك ، فإنهم ظنوا بربهم ظن السوء ؛ حتى أشركوا بربه ، فإن المشرك إما أن يظن أن الله سبحانه يحتاج إلى من يدبر أمر العالم معه من و زيرٍ أو ظهيرٍ ، و هذا أعظم التنقيص لمن هو غني عن كل ما سواه بذاته ، و كل ما سواه فقير إليه بذاته ، و إما أن يظن أن الله

سبحانه إنما تتم قدرته بقدرة الشريک ، و إما أن يظن بأنه لايعلم حتى يعلمه الواسطة ، أو لايفعل ما يريد العبد ؛ حتى يشفع عنده الواسطة ؛ كما يشفع المخلوق عند المخلوق ، أولا يكفى عبده و حده ، أو لايجيب دعاء عباده ؛ حتى يسألوا الواسطة أن ترفع تلک الحاجات إليه ؛ كما هو حال ملوک الدنيا ، و هذا أصل شرک الخلق ؛ فالمتنقصون عند الله سبحانه و رسوله و أوليائه هم أهل الشرک ؛ و لهذا أخبر سبحانه عن المشركين أنهم ما قدروه حق قدره في ثلاثة مواضع من كتابه ، و كيف يقدره حق قدره من جعل له ندًّا و ضدا ، و يخافه و يرجوه و يذل و يخضع له ، قال الله سبحانه : ﴿ و من الناس من يتخذ من دون الله اندادا يحبونهم كحب الله ﴾ و من المعلوم أنهم ما سووهم به في الذات و الصفات و الأفعال و لا قالوا : إن ألهتهم خلقت السماوات و الأرض ، و إنها تحي و تميت ، و إنها سووها به في محبتهم لها و تعظيمهم لها و عبادتهم إياها ، و من أسباب عبادة الأصنام الغلو في المخلوق ، و إعطائه فوق منزلته ؛ حتى جعل فيه حظ من الإلهية ، و شبهوه بالله سبحانه ؛ و هذاالتشبيه الواقع في الأمم الذي أبطله الله سبحانه و بعث رسله و أنزل كتبه بإنكاره و الرد عليه ، و هذا أبغض الأشياء إلى الله سبحانه ، و أشدها مقتا لديه ، رتَّب عليه من عقوبات الدنيا و الأخرة ما لم يرتب على ذنب سواه ، و أخبره أنه لايغفره ، و أخبره أنه لظلم عظيم ، و قال في كتابه : ﴿ إن الشرک لظلم عظيم ﴾ ((بإجماع المسلمين)) : من أهل السنة و غيرهم ، و المراد بالشرک مطلق الكفر على ما ثبت في عرف الشرع ، و منشأه كثرة المشركين في العرب بالنسبة إلى أهل الكتاب ، و المراد بالمسلمين هم الصحابةؓ و من تبعهم قبل ظهور الاختلافات الاعتقادية . ((لكنهم اختلفوا في أنه هل يجوز عقلاً أم لا)) : و إنما اختلف في أنه هل يجوز غفرانه عقلاً أو لايجوّزه العقل .

قال الشيخ الاشعري: العفو عن الكفر يجوز عقلا وقال أبو منصور لا يجوز

((فذهب بعضهم إلى أنه يجوز عقلا)) : ذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري و أشياعه ، و جمهور المعتزلة من البصريين إلى أن العفو عن الكفر يجوز عقلا ، كما في " التفسير الكبير " للإمام الفخر ، و " كشف الكشاف " ، و " المسايرة " للإمام ابن الهمام ، و كذا عندهم تخليد المؤمن في النار و تخليد الكفار في الجنة يجوز عقلاً ، قاله الكفاية ـ و إنما علم عدمه بدليل السمع ، يعني لم يعلم نفيه إلا بدليل السمع . ((و بعضهم إلى أنه يمتنع عقلاً)) : و ذهب الإمام قائد الطائفة الحنفية أبو منصور الماتريدى و أتباعه إلى أن العفو عن الكفر لايجوز عقلًا ، و إن لم تخبر بعدمه النصوص ؛ كما في " التأويلات " للشيخ علم الهدى أبي منصور الماتريدي و " العمدة " للإمام النسفي و شرحه، و استدل مشائخ الأشاعرة بقوله سبحانه : ﴿ ان تعذبهم فإنهم عبادك و إن تغفرلهم فإنك أنت العزيز الحكيم ﴾ ؛ حيث ردَّد بين تعذيب الكفار و بين غفرانه لهم ـ و الدليل السمعي لا يساعد الترديد ، فاقتضى ذلك حمله على العفو عن الكفر عقلًا ، و قال الفخر في " التفسير الكبير " في قوله سبحانه: ﴿إن الله لايغفر أن يشرك به﴾ فتقول : إن غفرانه جائز عندنا - الاشاعرة - و عند جمهور المعتزلة من البصريين ، قالوا : إن العقاب حق الله سبحانه على الذنب ، و ليس في إسقاطه على الله سبحانه مضرة ، فوجب أن يكون حسنا، لكن دل الدليل السمعي في شرعنا أنه لايقع .

أدلة الماتريدية على أن ليس في الحكمة العفو عن مثله

و استدل مشائخ الحنفية بأن حكمة الله سبحانه توجب العقاب على من اعتقد الكفر ، و أن ليس في الحكمة عفو عن مثله ، و الحكمة و ضع الأمور

مواضعها على ما ينبغي لها ، و أشار الشارح إلى براهينهم - البرهان الأول - ((لأن قضية الحكمة التفرقة بين المسيء و المحسن)) : قال في " الكفاية " : قال : أصحابنا : لايجوز من الله سبحانه أن يعفو عن الكافرين و يخلدمم في الجنة، و لا أن يخلد المؤمنين في النار ، لأن الحكمة تقتضي التفرقة بين المسيء و المحسن ، و ما يكون على خلاف قضية الحكمة يكون سفها ، و أنه يستحيل من الله سبحانه ، و دلالة ذلك أن الله سبحانه رد على من حكم بالتسوية بين المسلم و المجرم بقوله : ﴿ افنجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون ﴾ ، و بقوله : ﴿ ام حسب الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالذين أمنوا و عملوا الصالحات سواء محيامم و مماتهم ساء ما يحكمون﴾ ، ثم لا تفرقة بين هؤلاء و بين هؤلاء في الدنيا ، فلابد من التفرقة في الأخرة ، فإنه إذا عفا عن الكافرين يلزم أن يدخلوا الجنة خالدين فيها مساوين للمؤمنين ، فلا توجد التفرقة التي مي مقتضى الحكمة ، و لأن تخليد المؤمنين في النار و تخليد الكافرين في الجنة يكون ظلمًا ، و أنه يستحيل من جناب قدسه - فان الظلم و ضع الشيء في غير محله - و الإسائة في حق المحسن ، و الإنعام في حق المسيء و ضع الشيء في غير موضعه ، فيكون ظلمًا مستحيلاً ، و مثل مذا يعد سفهًا ، فلايجوز نسبة ذلك إلى جناب قدسه عقلاً ، و قول الأشعري أنه تصرف في ملكه ، قلنا : التصرف في الملك إنما يجوز من الحكيم إذا كان على و جه الحكمة ، فأما التصرف على خلاف قضية الحكمة يكون سفها ، و أنه لايجوز - والبرمان الثاني - أشار إليه بقوله : ((و الكفر نهاية في الجناية لايتحمل الإباحة و رفع الحرمة أصلا فلايتحمل العفو و رفع الغرامة)): و الفرق لأصحابنا بين الكفر و سائر الذنوب في جواز العفو و المغفرة ، أن الكفر نهاية في الجناية إذ لا جناية فوقه ، و أنه لما لايتحمل الإباحة و رفع الحرمة في العقل ، فكذا لايجوز العفو عنه و رفع العقوبة في الشرع - والبرمان

الثالث - أشار إليه بقوله : ((و أيضًا الكافر يعتقده حقا ، و لايطلب له عفوًا و مغفرة ، فلم يكن العفو عنه حكمة)) : و لأن الكافر يعتقد الكفر حسنًا و حقا و صوابا ، و لايطلب له عفوا و مغفرةً ؛ بل يطلب على ذلك أجرًا و ثوابًا ، فلم يكن العفو عنه حكمة ؛ لأن الحكمة و ضع الأمور مواضعها على ما ينبغي لها ، و العفو عن الكفر ليس في موضعه ، و لأن سائر الذنوب تجتمع مع الإيمان الذي هو أفضل الحسنات ، فلو و جب الخلود في النار لتعطل جزاء ما هو أفضل الحسنات ، فإنه خلاف قضية الحكمة ، فأما الكفر فلايجتمع مع الإيمان ـ و لايتحقق معه حسنة ؛ لأن شرط الحسنات هو الإيمان - و البرهان الرابع - أشار اليه بقوله : ((و أيضًا هو اعتقاد الأبد فيوجب جزاء الأبد)) : و لأن الكفر اعتقاد للأبد ، و يعتقد حقية مذهبه أبدًا ، فإن من ارتكب ذلك كان من زعمه أن لايرجع عنه أبدًا فيوجب جزاء الأبد ، فيعذَّب أبدا بملاحظة أبدية معتقده ، فافهم . ((و هذا بخلاف سائر الذنوب)) : فإنها موقتة من جهة التوبة في زعمه و اعتقاده ، حاصلة بواسطة غلبة الشهوة ، و في عقيدة من ارتكبها أن يتوب عنها ، فلاجرم أن تكون عقوبتها موقتةً على قدر الجناية، و هو لما كان يخاف العقوبة على ذلك ، فهو يطلب العفو و المغفرة بجنانه - و إن لم يصرح بلسانه - فلو عفا اللّٰه عنه و غفرله كان حكمةً ؛ بخلاف الكفر ، فإن الكافر لما اعتقده حسنًا و صوابا لايخاف من ذلك ، و لايطلب العفو و المغفرة لذلك ، فلايكون العفو عنه حكمةً .

---

(١) في أخر مبحث الحادى و الخمسون في بيان الإيمان و الإسلام من اليواقيت (ص ١٠٠)

.... و يغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر و الكبائر مع التوبة أو بدونها ـ خلافًا للمعتزلة ، و في تقرير الحكم ملاحظة للأية الدالة على ثبوته ـ و الأيات و الأحاديث في هذا المعنى كثيرة : ....

ويغفر مادون الكفر والشرك مع التوبة وبدونها وقول المعتزلة حماقة

((و يغفر ما دون ذلك)) : يعني ماخلا الكفر و الشرك ((لمن يشاء من الصغائر و الكبائر مع التوبة أو بدونها)) : و التوبة أن يرجع من القبائح و يعزم على أن لايعود ، و إن العزم على عدم العود و قت التوبة ، كافٍ ، و هي و اجبة لقوله سبحانه : ﴿ و توبوا إلى الله جميعاً ﴾ و لقوله : ﴿ يا أيها الذين أمنوا توبوا إلى الله توبةً نصوحًا ﴾ و هي مقبولة عند الله لطفًا لا وجوبًا عند كل معصية ذكرها أو نسيها .

قول الشيخ المدقق في الفتوحات: فإن التوبة من الفرائض حال التكليف

قال الشيخ المدقق في " الفتوحات المكية " فإن التوبة من الفرائض الواجبة حال التكليف ، فإن أخرها إلى الاحتضار لم تقبل ، و لهذا لم يقبل إيمان فرعون - هذا كلامه بحروفه - قال صاحب " اليواقيت و الجواهر " فى مبحث وجوب التوبة على كل عاص[1]- قلت - فكذب - و الله - و افترى من قال : إن الشيخ محيي الدين يقول بقبول إيمان فرعون ، و قال الشيخ المدقق في " الفتوحات " : و اعلم أنه لايموت أحد من أهل التكليف إلا مؤمنا عن

(١) فى أخر مبحث الحادى و الخمسون في بيان الإيمان و الإسلام من اليواقيت (ص ١٠٠)

عيانٍ و تحققٍ لا مرية فيه لا شک ، لكن من العلم بالله و الإيمان به خاصة ، و ما بقي إلا هل ينفعه ذلک الإيمان أم لا ، و في القرآن العزيز ﴿ فلم يک ينفعهم إيمانهم لما رأوا باسنا ﴾ قال : و قد حكى الله تعالى عن فرعون أنه قال: ﴿ أمنت أنه لا إله إلا الذي أمنت به بنو اسرائيل ، و أنا من المسلمين ﴾ فلم ينفعه هذا الإيمان ـ انتهى كلامه الشريف ـ قال صاحب اليواقيت[1] : قلت : فكذب - و الله - و افترى من نسب إلى الشيخ محيي الدين أنه يقول بقبول إيمان فرعون ، و هذا نصه بكذب القائل ، فتامل و لاتغفل . ((خلافًا للمعتزلة)) : فإنهم زعموا أنه لايعفو الكبيرة من غير توبة ، و قالوا : إن السيئات يذهبن الحسنات ؛ حتى يقول جمهورهم : إن الكبيرة الواحدة تحبط جميع الطاعات . أقول : و هذه حماقة و غفلة ، رُدَّ عليهم بقوله سبحانه : ﴿إن الله لايضيع أجر من أحسن عملا﴾ و بقوله : ﴿ إني لاأضيع عمل عامل منكم ﴾ ، و بأنه لايليق من الرؤوف الرحيم ، و لايستحسن من الحكيم الكريم أن يبطل طاعات تمام الحياة بلقمة من الربا أو جرعة من الشراب ، ((و في تقرير الحكم ملاحظة للأية الدالة على ثبوته)) : على ثبوت العفو ، يقول: و تقرير المصنفّ هذا الحكم : و هو عدم غفران الشرک ، و تجويز غفران بقية الذنوب بهذه العبارة المقتبسة ، و اطلاق الأية يقتضي جواز غفران الذنوب مطلقا ، و لذا قال : مع التوبة أو بدونها. ((و الأية و الأحاديث في هذا المعنى)): يعني عدم مغفرة الشرک و كبيرة غير التائب ((كثيرة)) : أما الأية فنحو قوله سبحانه : ﴿إن الله يغفر الذنوب جميعا﴾ و قوله : ﴿ غافر الذنب و قابل التوب ﴾ و قوله : ﴿ إن ربک لذو مغفرة للناس على ظلمهم ﴾ فهذه الأيات عامة شاملة للصغائر و الكبائر مع التوبة و بدونها . و أما الأحاديث فغير محصاة أصنافها ، فضلا عن أفراد الاصناف ، فمنها أحاديث الكفارات ، و منها أحاديث الشفاعة ، تظافرت بها زبر الصحاح ، فتدبر .

.... و المعتزلة يخصصونها بالصغائر و بالكبائر المقرونة بالتوبة - و تمسكوا بوجهين : الأول : الأيات و الاحاديث الواردة في و عيد العصاة - و الجواب : أنها على تقدير عمومها إنما تدل على الوقوع دون الوجوب ، و قد كثرت النصوص في العفو - فيخصص المذنب المغفور عن عمومات الوعيد - و زعم بعضهم أن الخلف في الوعيد كرم ، فيجوز من اللّٰه تعالى ؛ و المحققون على خلافه ، كيف ! و هو تبديل للقول و قد قال اللّٰه تعالىٰ : ﴿ ما يبدّل القول لديّ ﴾ - الثاني : أن المذنب إذا علم أنه لايعاقب على ذنبه كان ذلك تقريرًا له على الذنب و إغراءً للغير عليه ، و هذا ينافي حكمة إرسال الرسل - و الجواب عنه : أن مجرد جواز العفو لايوجب ظن عدم العقاب فضلا عن العلم ، كيف ! ! و العمومات الواردة في الوعيد المقرونة بغاية من التهديد ترجح جانب الوقوع بالنسبة إلى كل و احد ، و كفى به زاجرًا ، ....

((و المعتزلة يخصصونها)) : يعني المغفرة ((بالصغائر)) : لمن اجتنب الكبائر ، ((و الكبائر المقرونة بالتوبة)) : يعني إن اللّٰه سبحانه يغفر عندهم الصغائر و الكبائر المقرونة بالتوبة دون الكبائر الغير المقرونة بالتوبة ، و سيأتي تفصيله .

أدلة المعتزلة في ذلك بوجهين

((و تمسكوا بوجهين)) : و استند المعتزلة في ذلك على دليلين ((الأول)) :

الوجه الأول : الأيات و الأحاديث في و عيد العصاة - لاسيما الموذنة بالخلود - نحو قوله سبحانه : ﴿و من يعص الله و رسوله فإن له نار جهنم خالدين فيها﴾ و قوله : ﴿ و من يقتل مؤمنًا معتمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها ﴾ و قوله : ﴿ إن الفجار لفي جحيم ﴾ و وجه الإستلال أنه سبحانه أوعد بالعقاب على الكبائر و أخبر به ، فلو لم يعاقب على الكبيرة ، لزم الخلف في و عيده و الكذب في خبره ، و أنه ممنوع في جنابه سبحانه ـ ((و الجواب)) : عن الوجه الأول بوجوه ثلاثة : و الوجه الأول على سبيل المنع ، و الثاني و الثالث على سبيل التسليم ؛ و حاصله أن لا نسلم أولًا عموم مذه الأيات و الأحاديث ؛ بل المطلوب منها بعض العصاة و مم الكفار و بعض فساق المؤمنين و ان سلمنا ((أنها على تقدير عمومها إنما تدل على الوقوع)) : يعني و قوع العذاب ((دون الوجوب)) : أي و جوب العذاب ، و حاصله : أن مذه النصوص غاية ما يوخذ منها أن الله سبحانه يعذِّب المؤمنين ، و لايستفاد منها أن ذلک و اقع بل و اجب ؛ حتى لايجوز العفو و المغفرة عن السيئات الوارد فيها الوعيد ، و أشار إلى الوجه الثالث بقوله : ((و قد كثرت النصوص في العفو)) : إنه لو سلمنا عموم نصوص الوعيد ، فنقول : مي من قبيل العام الذي خص منه البعض ، و قرينة التخصيص نصوص العفو ؛ و حاصله أن مناک نصوصًا مثبتة للـعفو ، فيجب الجمع بينها و بين نصوص الوعيد ، ((فيخصص المذنب المغفور عن عمومات الوعيد)) : يقول : يفرز المذنب المغفور عن عمومات الوعيد ، بأن يقال : إنه داخل في عومات الوعد من الأيات الدالة على جواز كونه مغفورا ؛ مثل قوله سبحانه : ﴿ و يغفر ما دون ذلک لمن يشاء ﴾ و قوله: ﴿ إن الله يغفر الذنوب جميعا ﴾ و قوله : ﴿ إن الله لذو مغفرة للناس ﴾ حيث و عد بالعفو عن كل ما سوى الكفر ، و إذا كان المذنب المعفو عنه خارجا عن عمومات الوعيد و داخلا في عمومات الوعد ، فلايلزم من عدم عقابه

خلف في شيء من عمومات الوعيد ؛ و لايحتاج حينئذٍ إلى أن يقال : إن الخلف في الوعيد لا يعد نقصًا و كذبًا - والوجه الرابع -

الخلف في الوعيد يجوز أم لا

((و زعم بعضهم)) : من مشائخ الأشاعرة و من يحذو حذوهم في الجواب عن تمسك المعتزلة ((أن الخلف في الوعيد كرم فيجوز من الله تعالى)) : قالوا : إن الله سبحانه يجوز أن يخلف الوعيد و إن كان لا يجوز أن يخلف الوعد ، قال يحيٰ بن معاذ : الوعد و الوعيد حق ، فالوعد حق العباد على الله سبحانه ، إذ ضمن لهم أنهم إذا فعلوا كذا أن يعطيهم كذا ، - ومن أولى بالوفاء من الله سبحانه - و الوعيد حقه على العباد ، إذ قال : لاتفعلوا كذا فإني أعذبكم ، ففعلوا فإن شاء عفا ، و إن شاء أخذ ، لأنه حقه ، و أولا مما بربنا العفو و الكرم ؛ لأنه عفو غفور ، فتدبر - ((و المحققون)) : من مشائخ الحنفية و المعتزلة ((على خلافه)) : إشارة إلى ضعف هذا الجواب كيف ! ! يعني و كيف يصح الخلف أو كيف لايكون المحققون على خلافه ((و هو)) : يعني الخلف ((تبديل القول)) : و هذا يلزم جواز الكذب ، و هو قبيح في حقه سبحانه ، ((و قد قال الله سبحانه : ﴿ ما يبدل القول لديّ ﴾)) هذا ما يقوله الحق سبحانه يوم القيامة للكفار ، اختلفوا في أن الخلف في الوعيد هل يجوز في حقه أم لايجوز ، ذهب مشائخ الحنفية و مشائخ المعتزلة إلى أنه يمتنع تخلف الوعيد ؛ كما يمتنع تخلف الوعد و هذا اختيار الشارح من عظماء الأشاعرة ، و ذهب المشائخ من الأشاعرة إلى أن الخلف في الوعيد جــائز ؛ لأن العقاب عدل اوعد به العاصي ، و له سبحانه أن يعفو عنه ؛ لأن الخلف في الوعيد لايعد نقصًا ، احتج مشائخ الحنفية و من تابعهم بأن الخلف في الوعيد تبديل للقول ، و قد قال الله سبحانه : ﴿ لايبدل القول لديّ بظلّام للبعيد ﴾ و بأنه يلزم جواز الكذب على الله سبحانه في و عيده ، و

قد قام الإجماع على تقدس خبره عنه ، و احتج مشائخ الأشاعرة بعموم الأيات الواردة في العفو عن المعاصي ماعدا الشرك : مثل قوله سبحانه : ﴿ إن الله لايغفر أن يشرك به و يغفر مادون ذلك لمن يشاء ﴾ و قوله : ﴿ إن الله يغفر الذنوب جميعًا ﴾ ، و بأن الوعد حق العباد إذ ضمن لهم إذا فعلوا ذلك أن يعطيهم كذا ، و الوعيد حقه على العباد ، فإن شاء عفاه ، و إن شاء أخذ ، ذكرنا شذرا من هذا البحث ، فانظر في المبسوطات من هذا الفن ((الثاني)) : الوجه الثاني ((أن المذنب إذا علم أنه لايعاقب على ذنبه كان ذلك)) : يعني عدم العقاب ((تقريرًا له)) : إثباتًا للعبد ((على الذنب و إغراءً للغير عليه)) : بعثا لغير المذنب على الذنب ، ((و هذا ينافي حكمة إرسال الرسل)) : لأن الحكمة الدعوة إلى الطاعة و المنع عن الماصي ، و حاصله : أن المذنب إذا علم أنه لايعاقب على ذنبه اندفع في الذنوب و انهمک في الملذات ، كان ذلک إغراء له ، و يتقدس الله سبحانه عنه - ((و الجواب عنه أن مجرد جواز العفو لايوجب ظن عدم العقاب)) : الظن هو علم جانب الراجح ((فضلا عن العلم)) : اليقين الاعتقاد الجازم المطابق للواقع ((كيف ! !)) يعني كيف يوجب الظن ((و العمومات)) يعني النصوص العامة ((الواردة في الوعيد المقرونة بغاية من التهديد ترجح جانب الوقوع)) : يعني و قوع العقاب ، فيكون عدم و قوع العذاب مرجوحا ((بالنسبة إلى كل واحد)) : يعني من العصاة ، و حاصله : إنّا لم نقل إلا بأنه يجوز عن المذنبين ، و كيف يسمع إنسان تلك النصوص الواردة في الوعيد ، و هي في شكل من التهديد يترجح معه و قوع العقاب على العفو ، و لايحجم عن المعاصي ((و كفى به زاجرًا)) : لأن مجرد احتمال العقوبة يصبح زاجرًا للعاقل عن ارتكاب الباطل ، فكيف بالأيات القاطعة ، و أحاديث الوعيد الشائعة بوقوع العذاب لامحالة .

.... و يجوز العقاب على الصغيرة سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة أم لا ، لدخولها تحت قوله تعالى : ﴿ و يغفر ما دون ذلك لمن يشاء ﴾ و لقوله تعالى : ﴿لايغادر صغيرة و لا كبيرة إلا احصاها﴾ ، و الإحصاء إنما يكون للسوال و المجازاة ؛ إلى غير ذلك من الأيات و الأحاديث ـ و ذهب بعض المعتزلة إلى أنه إذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه ، لا بمعنى أنه يمتنع عقلا بل بمعنى أنه لايجوز أن يقع ، لقيام الأدلة السمعية ، على أنه لايقع كقوله تعالى : ﴿ ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم ﴾ـ و أجيب بأن الكبيرة المطلقة هي الكفر لأنه الكامل ، و جمع الاسم بالنظر إلى أنواع الكفر ، و أن كان الكل ملة واحدة . في الحكم أو إلى أفراده القائمة بأفراد المخاطبين على ما تمهد من قاعدة أن مقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام الأحاد بالأحاد ، كقولنا : ركب القوم دوابّهم و لبسوا ثيابهم ـ و العفو عن الكبيرة ، هذا مذكور فيما سبق إلا أنه أعاده ليعلم أن ترك المؤاخذة على الذنب يطلق عليه لفظ العفو كما يطلق عليه لفظ المغفرة ، و ليتعلق به قوله : إذا لم تكن عن استحلال ، و الاستحلال كفر ؛ لما فيه التكذيب المنافي للتصديق ـ و بهذا ياؤل النصوص الدالة على تخليد العصاة في النار أو على سلب الإيمان عنهم ـ ....

ويجوز العقاب على الصغيرة وقول القدرية باطل

((و يجوز العقاب على الصغيرة)) : عقلا و سمعا ، و قد يعذب من هو أقل

---

(١) : معرب گاندهی : رأس الهنود فی الهند ـ ١٢

ذنوبا ((سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة أم لا)) : لأنه سبحانه مختار يجوز له يغفر و أن يعاقب ، و انعقد الإجماع على أن مجازاة العصاة بالثواب بعد الخروج من النار ، و أما الصغائر و الكبائر المقرونة بالتوبة فالجميع متفق على أنها مغفور ، فلم يبق إلا الصغائر التي لم يتب العبد منها ، فالجماعة على أنه يجوز العقاب عليها و العفو عنها ؛ سواء اجتنب صاحبها الكبيرة أو لا ؛ لأنه سبحانه مختار ، فافهم ((لدخولها تحت قوله تعالى)) : و قد استدل لنا بقوله سبحانه : ((﴿ إن الله لا يغفر أن يشرك به ، و يغفر ما دون ذلك لمن يشاء ﴾)) : إذ يدل على أن العاصى إذا لم يغفر ذنبه يعاقب عليه ، و لم يفرق بين صغير الذنوب و كبيرها ، فيجوز مواخذته بما دون الشرك ؛ ((و لقوله تعالى)) : و استدل لنا أيضًا بقوله سبحانه : ((﴿ لا يغادر صغيرة و لا كبيرة إلا احصاها ﴾)) و لا معنى للإحصاء و إلا المجازاة و العقاب ، ((و الإحصاء إنما يكون للسوال و المجازاة)) : و يدل عليه خوف العاصي من إحصاء صغائره و كبائره ، ((إلى غير ذلك من الأيات و الأحاديث)) : الدالة على جواز العقاب على الصغيرة ـ ((و ذهب بعض المعتزلة إلى أنه إذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه)) : عليها ((لا بمعنى أنه يمتنع عقلا)) و لا سمعا ((بل بمعنى أنه لا يجوز أن يقع)) : فهو امتناع و قوعي لا ذاتي و لا و اقعي ((لقيام الأدلة السمعية على أنه لايقع كقوله تعالى : إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم)) : يعني صغائركم بقرينة المقابلة ((و أجيب بأن الكبيرة المطلقة هي الكفر لأنه الكامل)) : و من المعلوم في موضعه أن المطلق يرجع إلى الكامل عند عدم القرينة الصارفة عنه ـ ((و جمع الاسم)) : اسم الكبائر دفع ما يتوهم أنه لا نسلم أن المراد من الكبائر هي الكفر ؛ لأنه لو كان المراد به الكفر ، لما جمع الاسم ؛ لأن الكفر فرد من الكبائر ، فأجاب عنه بقوله : ((بالنظر إلى أنواع الكفر)) : يعني بالنظر إلى تعدد أنواعه من اليهودية و العيسوية و الدهرية و غيرها من اصناف الكفر ، ((و أن كان الكل ملة و احدة)): يعني في نظر الشرع ((في الحكم)) : يعني في الكفر من حيث أنه كفر ((أو إلى أفراده القائمة بأفراد المخاطبين)) : أو باعتبار أشخاصه القائمة به ، فإن العرض قد يكون بتعدد موضعه ، فكفر قائم بأبي جهل و كفر قائم بأبي لهب ، و كفر

قائم بالغاندي الهندي[1] ((على ما تمهد من القاعدة)) أي ثبت من قانون العربية ((أن مقابلة الجمع)) : و هو تجتنبوا ((بالجمع)) : و هي الكبائر ((تقتضي انقسام الآحاد بالآحاد كقولنا : ركب القوم دوابّهم)) : يعني ركب كل فرد من أفراد القوم دابته ((و لبسوا ثيابهم)) : يعني لبس كل فرد من افراد القوم ثوبه ، فمعنى الآية ان تجتنبوا أنواع الكفر، و أن يجتنب كل فرد منكم كفره نكفر عنكم سيئاتكم ، فافهم .

البحث في العفو عن أصحاب الكبائر و الشفاعة لهم

أقول : و لما كان من جملة أصول أهل السنة و الجماعة أن العفو عن الكبيرة بلا توبة جائز، فلذا قال الامام النسفي : ((و العفو عن الكبيرة)) : و كذا العفو عن الصغيرة جائز، و المراد بالعفو ترك عقوبة المجرم و الستر عليه بعدم المواخذة لقوله سبحانه : ﴿ و يغفر ما دون ذلك لمن يشاء ﴾ ، و ليس المراد بعد التوبة ؛ لأن الكفر بعد التوبة أيضًا كذلك ، فيلزم تساوي ما نفي عنه الغفران ، و ما ثبت له ، ((هذا مذكور فيما سبق)) : حيث قال : ﴿ و يغفر ما دون ذلك ﴾ ((إلا انه أعاده)) : لوجهين احدهما ((ليعلم أن ترك المواخذة على الذنب يطلق عليه لفظ العفو كما يطلق عليه لفظ المغفرة)) : فعلى هذا مفهومهما و احد ، و قيل : عفوها إذهابها قال الله سبحانه : ﴿ إن الحسنات يذهبن السيئات ﴾ ، و المغفرة تبديلها قال الله سبحانه : ﴿ يبدل الله سيئاتهم حسنات ﴾ و ثانيهما ((ليتعلق به)) أي بالعفو ((قوله إذا لم تكن عن الاستحلال)) : و هو عد الشيء حلالا ، ((أو يطلب كون الشيء حلالا)) أي اعتقاد حلها سواء كانت صغيرة أو كبيرة ، و فيه بعض التفصيل في كتب الفقه ((لما فيه التكذيب المنافي للتصديق)) : يعني اعتقاد القلب و قبوله ، ((و بهذا)) : يعني باستحلال المعصية ((يأوّل النصوص الدالة على تخليد العصاة في النار)) : نحو قوله سبحانه ﴿ و من يقتل مؤمنا متعمدا فجزائه جهنم خالدا فيها ﴾ و قوله و من يعص الله و رسوله و يتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها ﴾ ((أو على سلب الإيمان عنهم)) : نحو قوله

سبحانه : ﴿ وما هم بمؤمنين ﴾ وبالله التوفيق .

..............والشفاعة ثابتة للرسل والأخيار في حق أهل الكبائر بالمستفيض من الأخبار، خلافا للمعتزلة . وهذا مبني على ما سبق من جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة ، فبالشفاعة أولى . وعندهم لما لم يجز لم تجز . ولنا قوله تعالى : ﴿ واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات ﴾ وقوله تعالى : ﴿فما تنفعهم شفاعة الشافعين ﴾ ، فإن اسلوب هذا الكلام يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة ؛ وإلا لما كان لنفي نفعها عن الكافرين عند القصد إلى تقبيح حالهم وتحقيق يأسهم معنى ، لأن مثل هذا المقام يقتضي أن يوسموا بما يخصهم لا بما يعمهم وغيرهم ؛ وليس المراد تعليق الحكم بالكافر يدل على نفيه عما عداه ، حتى يرد عليه أنه إنما يقوم حجة على من يقول بمفهوم المخالفة . وقوله عليه السلام شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي ، وهو مشهور ؛ بل الأحاديث في باب الشفاعة متواترة المعنى . ...

الشفاعة حق

أقول : لما اختلف الناس في الشفاعة ، فانكرها قوم - وهم المعتزلة والخوارج - وكل من تبع ، بأن لايخرج أحد من النار بعد دخوله فيها ، وذهب

أهل السنة و الجماعة و الكرامية إلى القول بالشفاعة ، فقال المصنفّ :

الشفاعة ثابتة للرسول والاخيار وقول القدرية والخارجية باطل

((و الشفاعة ثابتة)) : يعني الشفاعة المقبولة لدفع العذاب و رفع الدرجات ((حق للرسل)) : لمن أذن له من الأنبياء ((و الأخيار)) : لمن أذن له من المؤمنين بعضهم لبعض لقوله سبحانه : ﴿ يومئذ لاتنفع الشفاعة إلا من أذن له الرحمن و رضى له قولاً ﴾ و قوله : ﴿ من ذالذي يشفع عنده إلا بإذنــه ﴾ و قوله : ﴿ و لاتنفع الشفاعة عنده إلا لمن اذن له ﴾ ، فنصّ اللّٰه سبحانه على أن الشفاعة يوم القيامة تنفع عند سبحانه لمن أذن له فيها و رضى قولــه ، و لا أحد من الناس أولى بذلك من محمد ﷺ ، لأنه أفضل ولد أدم ، فقد صحت الشفاعة بنص القرأن الذي لايأتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه ، فتأمل ((في حق أهل الكبائر بالمستفيض من الأخبار)) : و الأصح المستفيض ما يرويه أكثر من ثلاثة بشرط أن لايظهر فيه حد التواتر ؛ لكن الظاهر ههنا أنه بمعنى المشهور . ((خلافا للمعتزلة)) : و خلافا للـــخارجية ، فإن عند هم لم تجز الشفاعة لصاحب الكبيرة ((و هذا)) : يعني هذا الخلاف بيننا و بينهم ((مبني على ما سبق من جواز العفو و المغفرة بدون الشفاعة ، فبالشفاعة أولى)) : يعني بعد أن أثبتنا جواز العفو عن الذنوب بدون الشفاعة لاتكون لشخص شبهة في جحد الشفاعة : لأنها ليست إلا طلب العفو عن المعاصي . ((و عندهم لما لم يجز لم تجز)) : و المعـــتزلة لمـــا لم يجز عندهم العفو عن الكبائر بدون التوبة ، أنكروا الشفاعة بمعنى طلب العفو ؛ لأنها في الكبائر غير مقبولة ، لأن في الشفاعة سؤالاً من اللّٰه سبحانه أن يجعل عدوه و ليّه ، و أهلَ النارِ أهلَ الجنةِ ، و أنه ليس بمستحسن ، و لأن في إثبات الشفاعة لأصحاب الكبائر تحريض الناس على الذنوب ، و أنه

لايجوز . و الجواب عن قولهم في سؤال أن اجعل عدوك وليا ، قلنا : غير مستقيم ، بينتم هذا على أصولكم الفاسدة : أن المؤمن بارتكاب الكبيرة يخرج عن الإيمان ، فيصير عدوّ الله سبحانه ؛ فأما على أصلنا ، فالمؤمن لايصير عدوّ الله بارتكاب الكبائر ، نص على هذا إمام الأئمة أبو حنيفةؓ و لايصير أهل النار مطلقا ؛ بل فيه سؤال أن يعامل عبده بفضله و كرمه . و الجواب عن قولهم : تحريض للناس على الذنوب ، قلنا : ليس كذلك ، فإنا لانحكم بوجوب الشفاعة ليأمن العبد العذاب ، و يتكل على الشفاعة و يتجرّء على الذنوب ؛ بل نقول بجوازها و تصورها في حق كل فرد من أصحاب الكبائر ؛ ليرجوا نيل الشفاعة ، و لاييأس من العفو و المغفرة ، و فيما ذكرتم من امتناع الشفاعة و استحالة العفو و تخليد أصحاب الكبائر تعريض للناس على اليأس و القنوط من رحمة الله سبحانه ، و أنه كفر ، قال الله سبحانه : ﴿ إنه لاييأس من روح الله إلا القوم الكافرون ﴾ .

أدلة أهل الحق على دعواهم

((و لنا قوله تعالى : و استغفر لذنبك و للمؤمنين و المؤمنات)) : فإنه سبحانه أمر النبى ﷺ بالاستغفار لذنوب المؤمنين ، و صاحب الكبيرة مؤمن فيستغفرله امتثالا لأمره سبحانه و صيانته لعصمة النبي عن مخالفة أمره ، و إذا استغفر النبي لصاحب الكبيرة قبل توبته يقبل الله شفاعته تحصيلاً لمرضاته لقوله سبحانه : ﴿ و لسوف يعطيك ربك فترضى ﴾ ، فثبت أن شفاعة نبينا مقبولة لصاحب الكبيرة قبل التوبة ، ((و قوله تعالى)) : و لنا قوله سبحانه للكفرة ((فما تنفعهم شفاعة الشافعين)) : فإنه يدل على أن هناك شفعاء يشفعون لهم ، فلاتنفعهم شفاعتــهم ، ((فإن أسلوب هذا الكلام)) : طريقه و سياقه و مقتضاه ((يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة)): يعني تنفع الشفاعة للمؤمنين ، ((و إلا لما كان لنفي نفعها عن الكافرين عند

القصد إلى تقبيح حالهم و تحقيق بأسهم معنى)) : يعني لو لم تنفع الشفاعة للمؤمنين ، لم يكن لتخصيص الكافرين بالذكر فائدة ((لأن مثل هذا المقام)): يعني مقام تقبيح حالهم ((يقتضي أن يوسموا بما يخصهم)) : يعني بين علائمهم الخاصة لا العامة ، فمفهوم المخالفة ثبت من سياق الكلام ، و قرب من مفهوميته إلى المنطوقية ((لا بما يعمهم و غيرهم)) : بعلامة يشملهم و غيرهم ، فثبت بهذا الطريق صحة الشفاعة للمؤمنين ، أما الشفاعة لدفع العذاب أو لزيادة الثواب ، فالآية عنه مطلق . ((و ليس المراد تعليق الحكم)): و هو عدم نفع الشفاعة ((بالكافر يدل على نفيه)) : عما عداه دفع دخلٍ : إن الاستدلال بهذه الآية قول بمفهوم المخالفة ؛ لأن الآية ناطقة بنفي الشفاعة عن الكافرين ، و أنتم تستدلون بها على ثبوت الشفاعة للمؤمنين ، فدفعه بقوله : و ليس المراد ((حتى يرد عليه أنه إنما يقوم حجة على من يقول بمفهوم المخالفة)) : يعني لم نستدل بمفهوم المخالفة ؛ بل بأسلوب الكلام و مقتضاه ، و مفهوم المخالفة حكم يثبت للمسكوت عنه مخالفا لما ثبت للمذكور ، و قوله عليه السلام ((شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي)) : فإنه يدل على أن شفاعة النبي ﷺ حاصلة لأهل الكبائر ؛ سواء كان قبل التوبة أو بعدها ، ((و هو مشهور)) : مما اشتهر و استفاض فيما بين الأمة ؛ حتى قرب من حد التواتر ، و هذا نص في " اللباب " . ((بل الأحاديث في باب الشفاعة متواترة المعنى)) : و هي غير محصاة أنواعها و اصنافها فضلاً عن أفرادها ، و من جملتها أحاديث إخراج الموحّدين من النار بشفاعةٍ على كثرتها و تواترها ، فالحق أن كل نوع من أحاديث الشفاعة متواتر فضلاً عن مجموعها ، قال الحافظ القاسم بن قطلوبغا الحنفي في " شرح المسايرة " : قد روي عن النبي ﷺ في " الصحاح " و " الحسان " أخبار بألفاظ مختلفة ؛ بحيث لو جمعت آحادها لبلغت حد التواتر في إثبات الشفاعة ، فلاأقل من الاشتهار ، و إنكار ما اشتهر من الأخبار بدعة و ضلالة . - و بالله التوفيق - .

..............و احتجت المعتزلة بمثل قوله تعالىٰ : ﴿ و اتقوا يوما لاتجزي نفس عن نفس شيئًا و لايقبل منها شفاعة ﴾ و قوله تعالى : ﴿ و ما للظالمين من حميم و لا شفيع يطاع ﴾ ـ و الجواب بعد تسليم دلالتها على العموم في الأشخاص و الأزمان و الأحوال أنه يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الأدلة ـ و لما كان أصل العفو و الشفاعة ثابتا بالأدلة القطعية من الكتاب و السنة و الإجماع ، قالت المعتزلة بالعفو عن الصغائر مطلقا ، و عن الكبائر بعد التوبة ، و بالشفاعة لزيادة الثواب ، و كلاهما فاسد ؛ أما الأول فلأن التائب و مرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لايستحقان العذاب فلا معنى للعفو ؛ و أما الثانى فلأن النصوص دالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو من الجناية ـ و أهل الكبائر من المؤمنين لايخلدون في النار و إن ماتوا من غير توبة ، لقوله تعالى : ﴿ فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ﴾ و نفس الإيمان عمل خير لايمكن : أن يرى جزائه قبل دخول النار ثم يدخل النار ، لأنه باطل بالإجماع ، فتعين الخروج من النار ـ و لقوله تعالى : ﴿ وعد اللّٰه المؤمنين و المؤمنات جنات ﴾ و قوله تعالىٰ : ﴿ إن الذين أمنوا و عملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس ﴾ ، إلى غير ذلک من النصوص : الدالة على كون المؤمن من اهل الجنة ، مع ما سبق من الادلة القاطعة الدالة على ان العبد لايخرج بالمعصية عن الايمان ، و ايضًا

الخلود في النار من اعظم العقوبات و قد جعل جزاء للكفر الذي هو اعظم الجنايات ، فلو جوزى به غير الكافر لكانت زيادة على قدر الجناية ، فلايكون عدلا ـ ....

لما فرغ من أدلة أهل السنة و الجماعة شرع في أدلة المعتزلة فقال : ((و احتجت المعتزلة)) : على أن شفاعة النبي ﷺ لا أثر لها في إسقاط العذاب بأيات ـ منها : قوله سبحانه : ﴿ و اتقوا يوما لاتجزي نفس عن نفس شيئًا و لاتقبل منها شفاعة ﴾ : دلت الأية على أنه لاتجزي نفس عن نفس شيئاً على سبيل العموم ، فان النكرة في سياق النفي تفيد العموم ، و تاثير الشفاعة في إسقاط العذاب منافٍ لمقتضى الأية ـ و منها : ((قوله تعالى : ﴿ ما للظالمين من حميم و لا شفيع يطاع ﴾)) : نفى الله سبحانه الشفيع للظالمين على سبيل العموم ، و العصاة ظالمون فلايكون لهم شفيع أصلاً ، فلاتثبت الشفاعة في حق العصاة - و منها - قوله سبحانه : ﴿ ما للظالمين من أنصار ﴾ و الشفيع من الأنصار ، فلايكون للظالمين شفيع ، و العصاة ظالمون فلايكون لهم ـ و الجواب من هذين أن الظالم المطلق المذكور في القرأن هو الكافر ، فلا دليل لهم أصلاً و رأسًا ـ ((و الجواب بعد تسليم دلالتها على العموم في الأشخاص و الأزمان و الأحوال أنه يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الأدلة)) : يقول : و أجيب عن هذه الأيات بأنها غير عامة في الأعيان و لا في الأزمان و لا في الأحوال ، فلاتتناول محل النزاع ، و لو سلم أنها عامة في الأعيان و الأزمان و الأحوال ؛ حتى تكون متناولة محل النزاع ، فهي مخصصة بما ذكرنا من الأيات الدالة على ثبوت الشفاعة في حق العصاة ، فتؤول الأيات بتخصيصها بالكفار جمعًا بين الأدلة ، و حملهم الشفاعة الواردة فيها على طلب زيادة الثواب و رفع الدرجات ، بطلانه ظاهر ؛ لأن الشفاعة الواردة في تلك النصوص لاتحتمل إلا ان تكون بمعنى طلب العفو و المغفرة ، فصح يقينًا أن الشفاعة التي أبطلها الله سبحانه هي

غير الشفاعة التى اثبتها ، فالشفاعة التي أبطل سبحانه هي الشفاعة للكفار الذين هم مخلدون في النار ، لايخفف عنهم من عذابها ، و لايقضى عليهم فيموتوا ، فقد صح يقينًا أن الشفاعة التي أوجب سبحانه لمن أذن له و اتخذ عنده عهدًا و رضي قوله ، فإنما لعصاة المؤمنين -

انواع الشفاعة وأصنافها

قال الحافظ الجلال السيوطى و غيره من الحفاظ : و له ﷺ يوم القيامة ثمان شفاعاتٍ : أولاها و اعظمها : شفاعته في تعجيل حساب الخلائق و إراحتهم من طول ذلك الموقف ، و هي مختصة به - ثانيتها : في إدخال قوم الجنة بغير حساب ، قال النووي : و هي مختصة به ، و تردد في ذلك الشيخ الحافظ تقى الدين بن دقيق العيد و الشيخ الحافظ تقى الدين السبكى الكبير ، و قالا : لم يرد في ذلك شيء - و ثالثتها : في من استحق دخول النار أن لايدخلها ، و تردد النووي في كون هذه مختصة به ، قال السبكي الكبير: لأنه لم يرد في ذلك نص لا بنفيه و لا بإثباته - رابعتها : إخراج من أدخل النار من الموحدّين ؛ حتى يبقى فيها أحد منهم و تخلو طبقتهم ، و هذه الشفاعة يشاركه فيها الأنبياء و الملائكة و المؤمنون ، و قد حكى القاضي عياض في ذلك تفصيلا في " الشفاء " - خامستها : في زيادة الدرجات في الجنة لأهلها ، و جوّز الإمام النووي اختصاص هذه به - سادستها : في جماعة من صلحاء أمته ؛ ليتجاوز عنهم في تقصيرهم في الطاعات ، ذكره القزويني في " العروة الوثقى " سابعتها : فيمن خلد من الكفار في النار أن يخفف عنهم العذاب في أوقات مخصوصة جمعًا بين هذا و بين قوله سبحانه : ﴿ لا يفتر عنهم ﴾ ، و ورد ذلك في البخاري و المسلم في حق أبي طالب، و كما ذكر ابن دحية في حق أبي لهب من أنه يخفف عنه العذاب في كل يوم اثنين لسروره بولادته الشريفة و إعتاقه ثويبة حين بشرته به ، و شفاعته عامة في جميع الإنس و الجان ؛ إلا أن شفاعته في الكفار لتعجيل فصل القضاء ،

فيخفف عنهم أهوال يوم القيامة ، و للمؤمنين بالعفو و رفع الدرجات ، قال الله سبحانه : ﴿ و ما أرسلناك إلا رحمة للعالمين ﴾ و شفاعته مقبولة قال الله سبحانه ﴿ و لسوف يعطيك ربك فترضى ﴾ و ورد في الحديث أن الله سبحانه يقول له : اشفع تشفع و سل تعطه ، و هو لا يرضى إلا بإخراج من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان من النار، قال المحقق الدواني : و هذا هو الشفاعة الكبرى التي خص بعض العلماء المقام المحمود به ـ

قالت المعتزلة بالعفو عن الصغائر مطلقا و عن الكبائر بعد التوبة و بالشفاعة لزيادة الثواب و كلاهما باطل

((و لما كان أصل العفو و الشفاعة ثابتا بالأدلة القطعية من الكتاب و السنة و الإجماع قالت المعتزلة)) : جواب لمّا ، يعني لم يستطيعوا إنكار العفو و الشفاعة من أصلهما فأنكروهما في البعض و اثبتوهما في البعض ((بالعفو عن الصغائر مطلقا)) : عندهم لايعاقب عليها فالشفاعة عديمة الفائدة في الصغائر للعفو عنها بدونها ، - صاحبها يموت قبل التوبة أو بعدها - ((و عن الكبائر بعد التوبة)) : لم يجز عندهم العفو عن الكبائر قبل التوبة ((و بالشفاعة لزيادة الثواب)) : لا للعفو عن العقاب ، و حاصله عند المعتزلة : لما لم يجز العفو عن الكبائر بدون التوبة لم تجز الشفاعة له ـ و أما الصغائر فمعفوٌّعنها عندهم قبل التوبة و بعدها ، فالشفاعة عندهم لرفع الدرجات فرد عليهم الشارح بقوله : ((و كلاهما)) : قولهم بالعفو و الشفاعة ((فاسد أما الأول فلأن التائب و مرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لايستحقان العذاب عندهم فلا معنى للعفو عندهم)) : لأن العفو هو الصفح عن مستحق العذاب ((و أما الثانى فلأن النصوص دالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو عن الجناية)) : لا على ما ذهبوا إليه من طلب زيادة الثواب و رفع الدرجات ، فحملها على زيادة الثواب و رفع الدرجات يخالف النصوص . - و اعلم - اتفق

أهل السنة و الجماعة على أن الثواب على الطاعة فضل من الله سبحانه ، و العقاب على المعصية عدل منه ، و عمل الطاعة دليل على حصول الثواب ، و فعل المعصية علامة العقاب ، و لايكون الثواب على الطاعة و لا العقاب على المعصية واجبا على الله سبحانه ، لما علمت أنه لايجب على الله شيء - و كل ميسر لما خلق - ، ثم قالوا : إن وعيد المؤمن العاصي ينقطع - فقال :

أهل الكبائر لا يخلدون في النار وإن ماتوا من غير توبة، وأدلة أهل السنة

((و أهل الكبائر من المؤمنين لايخلدون في النار و إن ماتوا من غير توبة)) : بل يخرج أخرا إلى الجنة تفضلا لا وجوبا ، يعني و صاحب الكبيرة إذا خرج من الدنيا من غير توبة يكون حكمه إلى الله سبحانه إما أن يغفر له برحمته و إما أن يشفع فيه النبي ﷺ ؛ إذ قال : شفاعتي لأهل الكبائر من امتي ، و إما أن يعذبه بمقدار جرمه ثم يدخله الجنة برحمته ، و لايجوز أن يخلد في النار مع الكفار لما ورد به السمع من إخراج من كان في قلبه ذرة من الإيمان ، و لو تاب ، لاأقول بأنه يجب على الله قبول توبته بحكم العقل ؛ إذ هو الموجب فلايجب عليه شيء ، بل ورد السمع بقبول توبة التائبين و إجابة دعوة المضطهدين ، و هو المالك في خلقه يفعل و يحكم ما يريد ، فلو أدخل الخلائق بأجمعهم الجنة لم يكن حيفا و لو أدخلهم النار لم يكن جورًا ؛ إذ الظلم هو التصرف فيما لايملكه المتصرف ، أو وضع الشيء في غير موضعه ، و هو المالك المطلق فلايتصور منه ظلم ، و لاينسب اليه جور ، ((لقوله تعالى)) : يعني و الدليل على عدم خلودهم في النار من السمع ، قوله تعالى : ((فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره)) : و المؤمن العاصي قد عمل مثقال ذرة خيرا ، و كيف لا ؛ ((و نفس الإيمان عمل خير)) : إن الإيمان بقطع النظر عن فعل الطاعات عمل خير ؛ بل أعظم الخيرات ، و لايليق بكرمه أن لايجازي عليه ، فيجب أن يرى ثوابه بمقتضى الآية ((لايمكن : أن يرى جزائه قبل دخول النار)) : لأن مجازاة العصاة بالثواب بعد الخروج من النار ((ثم يدخل

النار لأنه باطل بالإجماع)) : و رؤيته قبل دخول النار باطلة بالإجماع ، إذ لا ثواب قبل العقاب بالاتفاق ـ ((فتعين الخروج من النار)) : فلايكون مخلدا فيها ، فانقطع و عيده ـ ((و لقوله تعالى : ﴿ و عد الله المؤمنين و المؤمنات جنات ﴾ ، و قوله تعالى : ﴿ إن الذين أمنوا و عملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس ﴾)): و مو طبقة من أعلى طبقات الجنة ، عن عبادة بن صامت قال : قال رسول الله ﷺ : في الجنة مأة درجة ، ما بين كل درجتين كما بين السماء و الارض ، و الفردوس أعلاما درجةً - رواه الترمذي - ((إلى غير ذلك من النصوص)) : من قوله سبحانه : ﴿ إنا لانضيع أجر من أحسن عملاً ﴾ و قوله : ﴿ ان الله لايظلم مثقال ذرة ﴾ و أيضًا : الدليل على عدم خلودمم في النار من العقل ((الخلود في النار من اعظم العقوبات و قد جعل)) : يعني الخلود في النار ((جزاء للكفر الذي هو اعظم الجنايات ، فلو جوزى به غير الكافر لكانت زيادة على قدر الجناية ، فلايكون عدلا)) : مذا إلزام عليهم ، و إلا لايتصور معنى الظلم و عدم العدل في حقه ، فانه يفعل في ملكه كيف يشاء ، ((فانه لايسئل عما يفعل)) : و اعلم ! اتفقت المعتزلة و الخارجية أنه يجب عليه سبحانه عقاب الكافر و صاحب الكبيرة: لأن العفو تسوية بين المطيع و العاصي : و هي تنافي العدل ، و لأن شهوة الفسوق مركبة فينا ، فلو لم تكن بحيث تقطع بالعقاب لكان ذلك إغراء منه سبحانه على ارتكاب الفسوق ، و لأنه أخبر بأن الكافر و الفاسق يدخلان النار في مواضع شتّى ، و الخلف في خبره محال ـ و الجواب عن الأول : أنه و إن لم يعذب العاصي لكنه لايثيبه إثابة المطيع ، فلا تسوية ـ و عن الثاني : أن تغليب طرق العقاب بالتهديد و التوعيد كافٍ في الأحجام ، و أيضًا لو كان العفو قبل التوبة يقتضي الإغراء على الفسق لكان العفو بعد التوبة يقتضي الإغراء أيضًا بعين ما ذكرتم ، فالإلزام مشترك ، فما يكون جوابكم عنه يكون جوابنا عنه ـ و عن الثالث أنه لايدل عليه شيء منها على و جوب العقاب ؛ بل أنها تدل على و قوع العقاب ، و مذا ليس متنازع فيه ، ثم المعتزلة و الخارجية بعد إثبات " وجوب عقاب صاحب الكبيرة " قالوا : و عيد صاحب الكبيرة لاينقطع كما أن و عيد الكافر لاينقطع ، فقال :

.... و ذهبت المعتزلة إلى أن من أدخل النار فهو خالد فيها ، لأنه إما كافر أو صاحب كبيرة مات بلا توبة ؛ إذ المعصوم و التائب و صاحب الصغيرة إذا اجتنب الكبائر ليسوا من اهل النار على ما سبق من أصولهم ؛ و الكافر مخلد بالإجماع و كذا صاحب الكبيرة مات بلا توبة بوجهين : الأول أنه يستحق العذاب و هو مضرة خالصة دائمة فينافي استحقاق الثواب الذي هو منفعة خالصة دائمة ـ و الجواب منع قيد الدوام بل منع الاستحقاق بالمعنى الذي قصدوه ، و هو الاستيجاب و إنما الثواب فضل منه ، و العذاب عدل ؛ فإن شاء عفا و إن شاء عذبه مدة ثم يدخله الجنة : الثاني : النصوص الدالة على الخلود كقوله تعالى : ﴿ و من يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالداً فيها ﴾ و قوله تعالى : ﴿ و من يعص الله و رسوله و يتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها ﴾ و قوله تعالى : ﴿ و من كسب سيئةً و أحاطت به خطيئته فأولك أصحاب النار هم فيها خالدون ﴾ ـ و الجواب إن قاتل المؤمن لكونه مؤمنًا لايكون إلا كافرا ، و كذا من تعدى جميع الحدود ، و كذا من أحاطت به خطيئته و شملته من كل جانب ؛ و لو سلم فالخلود قد يستعمل في المكث الطويل كقولهم : سجن مخلد ، و لو سلم فمعارض بالنصوص الدالة على عدم الخلود ، كما مر ـ ....

قالت المعتزلة و الخارجية صاحب الكبيرة مخلد في النار

((و ذهبت المعتزلة)) : و كذا الخارجية ((إلى أن من أدخل في النار فهو خالد فيــها)) : بأنه لايجوز العفو عن خطيئته أصلاً ، و تعلقوا في ذلك بأهداب النصوص الناطقة بتخليد صاحبها في النار ((لأنه إما كافر أو صاحب كبيرة مات بلا توبة إذ المعصوم)) : الذي لايصدر عنه ذنب و عصيان . ((و التائب)) : عن الكبيرة ((و صاحب الصغيرة إذا اجتنب الكبائر)) : المعصوم و التائب و صاحب الصغيرة ((ليسوا من أهل النار على ما سبق من اصولهم)) : المعتزلة و الخارجية. ((و الكافر مخلد بالإجماع)) : باتفاق جميع المسلمين ((و كذا صاحب الكبيرة مات بلا توبة)) : مخلد عندهم و أما عندنا فليس مخلدا ((بوجهين : الأول)) : من العقل ((أنه يستحق العذاب و هو مضرة خالصة دائمة فينافي استحقاق الثواب الذي هو منفعة خالصة دائمة)) . حاصـــله : أن الفاسق يستحق العقاب بفسقه ، و استحقاق العقاب بفسقه يسقط ما استحقه الفاسق من الثواب قبل ارتكاب الفسق : لما بين العقاب و الثواب من التنافر ، لأن العقاب هو المضرة الدائمة و الثواب هو المنفعة الدائمة ، فيمتنع الجمع بين استحقاقيـهما . ((و الجواب منع قيد الدوام)) : إنا لانسلم منافاة الاستحقاقين ، و إنما يلزم المنافات لو كان كل من الثواب و العقاب مقيدًا بالدوام ، و هو ممنوع ، فإن الثواب هو المنفعة الأجلة ، و العقاب هو المضرة الأجلة أعم من أن يكون دائما أولا . ((بل منع الاستحقاق)) : إنا لانسلم أنه استحق الثواب و العقاب ، و انما يلزم ذلك إن لو كانت الطاعة سببا لاستحقاق الثواب و المعصية سببا لاستحقاق العقاب ، و هو ممنوع . ((بل بالمعنى الذي قصدوه و هو الاستيجاب)) : يعني و جوب الثواب و العقاب على الله سبحانه ، و ((إنما الثواب فضل منه ، و العذاب عدل)) : و لايجب شيء منهما عليه سبحانه أنه لايسئل عما يفعل ، و أنه فعال لما يريد ، و أنه يتصرف في ملكه

كيف يش ((فإن شاء عفا)) : بفضله و رحمته و كرمه ((و إن شاء عذبه)) : بمقتضىٰ عدله ، ((ثم يدخله الجنة)) : و هو سبحانه في جميع ذلك مختار ﴿يفعل اللّٰه ما يشاء و يختار﴾ و أنه على كل شيء قدير ، فافهم . ((الثاني)) : الوجه الثاني من السمع ((النصوص الدالة على الخلود)) : الأيات المشتملة على لفظ الخلود في وعيد أصحاب الكبائر ، ((كقوله تعالى : ﴿ و من يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالداً فيها ﴾ و قوله تعالى : ﴿ و من يعص اللّٰه و رسوله و يتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها ﴾ و قوله تعالى : ﴿ و من كسب سيئةً و أحاطت به خطيئته فأولك أصحاب النار هم فيها خالدون ﴾)) : وجه الاستدلال : لأن " من " في الأيات الثلاث للعموم متناول كل من كسب سيئةً ، و كل من يعص اللّٰه و كل من يقتل ، و صاحب الكبيرة ، و إن كان مؤمنا فقد كسب سيئة و عصى اللّٰه سبحانه ، و قتل مؤمنا متعمداً فوجب دخول الكافر و صاحب الكبيرة في النار . ((و الجواب)) : عن الأية الأولىٰ ((إن قاتل المؤمن لكونه مؤمنًا لايكون إلا كافرا)) : يعني إن القاتل قصد قتله لأجل أن المقتول مؤمن ، و من قتل بهذا القصد و الإرادة يكون كافراً . ((و كذا)) : الجواب عن الأية الثانية ((من تعدى جميع الحدود)) : صريح و نص في أنه كافر؛ لأنه تعدى من حدود الإيمان و لوازمها ، تفكر ((و كذا)) الجواب عن الأية الثالثة ((من أحاطت به خطيئته و شملته من كل جانب)) : أن الخطيئة ظاهره و باطنه ، و هو لايتصور إلا بعدم الإيمان و الإذعان ، فلايكون إلا كافراً ، فالأيات الثلاثة تنطبق على الكفار . ((و لو سلم)) : أن الأيات الثلاثة في حق عصاة المؤمنين ، ((فالخلود قد يستعمل في المكث الطويل)) : و استعماله بهذا المعنى كثير ((كقولهم سجن مخلد)) : يقال في المحاورات العربية حبس مخلد و وقف مخلد و خلد اللّٰه ملكه ؛ كالقِدم يطلق على الدوام و على زيادة المدة الماضية ((و لو سلم)) : أن الخلود بمعنى الدوام

((فمعارض)) : ما ذكرتم من الأيات الثلاث ((بالنصوص الدالة على عدم الخلـود)) : عدم خلود عصاة المؤمنين ، كما مر من النصوص السابقة من قوله سبحانه : ﴿ وعد الله المؤمنين و المؤمنات جنات ﴾ و قوله : ﴿ للذين أحسنوا الحسنى و زيادة ﴾ و قوله : ﴿ هل جزاء الإحسان إلا الإحسان ﴾ و غيرها من النصوص لاتحصى كما لايخفى قال الحافظ ابن تيمية : مما ينبغي أن يعرف أن القول الذي لم يوافق الخوارج و المعتزلة عليه أحد من أهل السنة ، هو القول بتخليد أهل الكبائر في النار ، فإن هذا القول من البدع المشهور ، و قد اتفق الصحابةُ و التابعون لهم بإحسان و سائر أئمة المسلمين على أنه لايخلد في النار و احد ممن في قلبه مثقال ذرة من إيمان ، و اتفقوا أيضًا على أن نبينا ﷺ يشفع فيمن يأذن الله له بالشفاعة فيه من أهل الكبائر من أمته ، و من بدع الخوارج تكفيرهم للمسلم بالذنب ، و سلب المعتزلة له اسم الإيمان ، فهو عندهم ليس بمسلم و كافر ، كما تقدم ـ و كل هذه بدعة قبيحة مخالفة للصحابة و التابعين و الأئمة السلف ، و بالله التوفيق ـ

.... والإيمان في اللغة التصديق أي اذعان حكم المخبر و قبوله و جعله صادقا إفعال من الأمن كأن حقيقته أمن به أمنه التكذيب و المخالفة و يعدى باللام كما في قوله تعالى حكاية عن إخوة يوسف عليه السلام ﴿ و ما أنت بمؤمن لنا ﴾ أي بمصدق ، و بالباء كما في قوله عليه السلام : الإيمان أن تؤمن بالله ، الحديث ، أى تصدق . و ليست حقيقة التصديق أن تقع في القلب نسبة الصدق إلى الخبر أو المخبر من غير إذعان و قبول ، بل هو إذعان و قبول ذلك بحيث يقع عليه اسم التسليم على ما صرح به الإمام الغزالي ، و بالجملة المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بگرويدن هو معنى التصديق المقابل للتصور ؛ حيث يقال في أوائل علم الميزان : العلم إما تصور و إما التصديق ، صرح بذلك رئيسهم ابن سينا ، فلو حصل حصل هذا المعنى لبعض الكفار كان إطلاق اسم الكافر عليه من جهة أن عليه شيئًا من امارات التكذيب و الإنكار ، كما إذا فرضنا أن أحدا صدق بجميع ما جاء به النبي ﷺ و أقر به و عمل و مع ذلك شد الزنار بالاختيار أو سجد للصنم بالاختيار نجعله كافرا ، ....

البحث في الإيمان وفيه أبحاث لطيفة طويلة

((و الإيمان)) : أقول : النظر فيه في موضعين : النظر الأول في مفهوم الإيمان لغةً و شرعًا ، و النظر الثاني في حكمه في أنه يقبل الزيادة و النقصان أم لا . أما مفهومه لغةً فقال الإمام النسفي : ((و الإيمان في اللغة التصديق)) : قال الشارح : - قدس سره - ((أي إذعان حكم المخـــبر و قبوله و جعله)) أي الحكم و المخـــبر ((صادقا)) : يعني الاعتقاد بكونه صادقا ، فهذه مفهومات ثلاثة جمعها بعنايته لزيادة التوضيح و أحدها كافٍ في الواقع . ((إفعال من الأمن كأن حقيقته)) - أمن به - ((أمنه التكذيب و المخالفة)) : يعني أن همزة أمن للتعدية أو الصيرورة ، فعلى الأول كأن المصدق جعل الغير أمنا من تكذيبه، و على الثانى كأن المصدق صار ذا أمنٍ من أن يكون مكذوبا ؛ لأن من أمنه التكذيب فقد صدقه ، و من كان ذا أمنٍ فهو في و ثوق و طمأنينة . ((و يعدى باللام)) : أما تعديته باللام فكما في قوله جل شأنه : فأمن له لوط ((كما في قوله تعالى : ﴿ و ما أنت بمؤمن لنا ﴾ أي مصدق)) : فباعتبار تضمنه من الإذعان و القبول . ((و بالباء)) : و أما تعديته بالباء فكما في قوله تعالى : أمن الرسول بما أنزل إليه ((كما في قوله عليه السلام : الإيمان أن تؤمن بالله ، الحديث)) : أي تصدق ، فباعتبار تضمنه من الإقرار و الاعتراف و الحكم الواحد يقع تعلقه بمتعلقات متعددة باعتبارات مختلفة ، مثل : أمنت بالله - أى بأنه واحد - متصف بكل كمال منزه عن كل و صف لا كمال فيه ، و أمنت بالرسول ، بأنه مبعوث من الله صادق فيما أخبر به ، و أمنت بالملائكة ، بأنهم عباد الله المكرمون المعصومون ، و أمنت بكتب الله ، بأنها منزلة من عند الله ، و كل ما تضمنته حق و صدق . ((و ليست حقيقة التصديق أن تقع في القلب نسبة الصدق إلى الخبر و المخبر)) : يعني بأن تقع في القلب معرفة صدق الخبر و المخبر ـ ((من غير إذعان و قبول)) : و هو مذهب جهم رأس الطائفة المعروفة

بالجهمية ، يقول : إن الإيمان هو المعرفة و مجرد العلم ، و هذا ليس من الإيمان في شيء ؛ لأن الإيمان هو التصديق و المعرفة المجردة غير التصديق ، فإن فرعون و قومه كانوا عارفين نبوة موسى و هارون، و لم يكونوا مؤمنين لعدم التصديق و الاعتقاد ، قال سبحانه : ﴿ أنؤمن لبشرين مثلنا و قومهما لنا عابدين ﴾ و قوله : ﴿ ألم نربك فينا وليدًا ﴾ ، و نحن لانعرف أحاد الانبياء و الملائكة باعيانهم ، و نصدق بوجودهم ، فثبت المغايرة بين المعرفة و التصديق ، و سنبطل مذهبهم عليهم . ((بل هو إذعان و قبول ذلك)) : لوقوع نسبة الصدق إلى الخبر أو المخبر في القلب ـ ((بحيث يقع عليه اسم التسليم)) : استسلام الباطن و الانقياد بقبول الأوامر و النواهي ((على ما صرح به الإمام)) : الحجة في " الإحياء " . و بالجملة الإيمان و التصديق هو ((المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بگرويدن)) : و هو الانقياد بلا إنكار و بلا عناد ((و هو)) : يعني المعنى الذي يعبر عنه بگرويدن و باوركردن ـ ((معنى التصديق المقابل للتصور ؛ حيث يقال)) : دليل لقوله المقابل ((في اوائل علم الميزان)) : في فواتح كتب المنطق ((العلم إما تصور و إما التصديق)) : اختلفوا في أن التصديق اللغوي هو التصديق المنطقي أم غيره ، اختار الشارح في مصنفاته أن التصديق المنطقى بعينه التصديق اللغوي ، و لذا فسره رئيسهم في الكتب الفارسية - بغرويدن -، و في العربية بما يخالف التكذيب و الإنكار، و هذا بعينه المعنى اللغوي ، و اختار صدر الشريعة و جماعة أن المنطقي أعم من اللغوي ، و فيه منازعات و أبحاث طويلة ((صرح بذلک)) : بأن ما يعبر عنه بگرويدن هو التصديق ((رئيسهم ابن سينا)) : و لما كانت طريقة الشيخ أدق عند الجماعة و نظره في الحقائق و المعارف أغوص استدل بقوله : ((فلو حصل هذا المعنى)) : يعني الإذعان و القبول ((لبعض الكفار كان إطلاق اسم الكافر عليه)) : يعني على هذا البعض

((من جهة أن عليه شيئًا من امارات التكذيب و الإنكار كما إذا فرضنا أن أحدا صدق بجميع ما جاء به النبي ﷺ و أقر به و عمل)) يعني صار جامعا لأركان الإيمان بإجماع أهل القبلة . ((و مع ذلك شد الزنار بالاختيار أو سجد للصنم بالاختيار نجعله كافرا)) : إذ لايعقل غرض في فعلها اختيارا غير الكفر ، فلايتصور مخالفة حكم الظاهر الباطن ، بخلاف علامة التصديق : فإنها قد تطابق الباطن و قد لا ، لأنه قد يتعلق بفعلها غرض غير التصديق ، قال الحافظ القاسم بن قطلوبغا الحنفي رادًّا على الشارح : إن الناس كانوا على عهد رسول الله ﷺ ثلاثة أصناف : مؤمن السريرة و مؤمن العلانية ، كافر السريرة و كافر العلانية ، و مؤمن العلانية و كافر السريرة ، فاعتمد إذن ما في " شرح العقائد " ، فلو حصل هذا المعنى لبعض الكفار أن و جود علامة التكذيب لايجامع التصديق في نظر الشارع ، و من البدع فرض فرقة رابعة ، و هي كافرة عند رسول الله و عند المؤمنين ، و مؤمنة عند الله سبحانه ، على أن هذا الفرض عبث في مقتضى العقل و مستحيل في نظر الشرع ، قلت : و منشأ غيظ الحافظ أن لفظ الجعل و الإطلاق في عبارته إيماء أنه كافر في أحكام الدنيا لا عند الله ، فلايخلد في النار ، لكن الشارح البارع رجع عن هذا و نص في " شرح المقاصد " بأن التصديق المقارن بعلامات التكذيب كالعدم ، فلايكون مؤمنا عند الله سبحانه ، فاندفع غيظ الحافظ ، فافهم .

.... لما أن النبي ﷺ جعل ذلک علامة التكذيب و الإنكار۔ و تحقيق هذا المقام على ماذكرت يسهل لک الطريق الى حل كثير من الاشكالات الموردة في مسئلة الايمان ۔ و إذا عرفت حقيقة معنى التصديق فاعلم أن الإيمان في الشرع هو التصديق بما جاء به النبي ﷺ من عند الله ، أي تصيدق النبي بالقلب في جميع ما علم بالضرورة مجيئه به ، من عند الله تعالى إجمالا فإنه كافٍ في الخروج عن عهدة الإيمان ، و لاتنحط درجته عن الإيمان التفصيلي ، فالمشرک المصدق بوجود الصانع و صفاته لايكون مؤمنا إلا بحسب اللغة دون الشرع ، لإخلاله بالتوحيد ، و إليه الإشارة بقوله تعالى : ﴿ و ما يؤمن أكثرهم بالله إلا و هم مشركون ﴾ ۔ ....

((لما أن النبي ﷺ جعل ذلک علامة التكذيب و الإنكار)) : فمن أين لنا أنه مصدق ، فإن الشارع اعتبر في إثبات الكفر وجود علامة التكذيب فقط ؛ لأنها لاتكون إلا مطابقة لما في نفس الأمر ، فتدبر . ((و إذا عرفت حقيقة معنى التصديق)) : أقول : لما فرغ عن مفهوم الإيمان اللغوي - هو الاذعان و القبول - شرع في مفهوم الإيمان الشرعي ، فقال : ((فاعلم أن الايمان في الشرع هو التصديق بما جاء به النبي ﷺ من عند الله)) : قال الشارح قدس سره : ((أي تصيدق النبي بالقلب)) : يعني قبول القلب و إذعانه ((في جميع ما علم بالضرورة مجيئه به)) : إنه من دين محمد ﷺ بحيث تعلمه العامة

من غير اقتصار إلى نظر و استدلال ، مثل الوحدانية ، و النبوة ، و البعث ، و الجزاء ، و وجوب الصلاة ، و الزكاة ، و الصوم ، و الحجّ ، و حرمة الخمر ، و الزنا ، و نحوها ، و قوله : " في جميع إشارة إلى أنه لايتصور الإيمان الشرعي بتسليم بعض ما جاء به دون بعض ، كما نبه عليه في قوله : ﴿ أفتؤمنون ببعض الكتاب و تكفرون ببعض ﴾ و قوله : ﴿ و يقولون نؤمن ببعض و نكفر ببعض ﴾ نعم ! يتفاوت بحسب الإجمال و التفصيل ((من عند الله تعالى إجمالا)) : بمعنى أنه يعتقد مجمله أن ما جاء به أو علم مجيئه به ، حق ثابت مطابق للواقع ، ((فإنه كافٍ)) : يعني يكفى الإجمال فيما يلاحظ إجمالًا : مثل الملائكة و الرسل و الكتب ، و يشرط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلاً : مثل جبرئيل و ميكائيل و موسى و عيسٰى و التـوراة و الإنـجيل ؛ حتى أن من لم يصدق بواحد معين منها ، كافر ((في الخروج عن عهدة الإيمان)) : يعني جاء من حق الإيمان ، و هذه العبارة من قبيل قول العرب : " خرج من حقه " جاء من حقه و أداه ((و لاتنحط درجته عن الإيمان التفصيلي)) : يعني في الاتصاف بأصل الإيمان إذ لاشك أن الإيمان التفصيلى أعلى و أرفع في الواقع ((فالمشرك المصدق بوجود الصانع و صفاته لايكون مؤمنا إلا بحسب اللغة دون الشرع لإخلاله بالتوحيد)) : تفريع على صدر التعريف ، فإن هذا المشرك لم يصدق نبينا ﷺ في شيء إن كان لم يؤمن ببعثه ، أو لم يصدق في جميع ما جاء به إن كان صدقه فيما عد التوحيد ، فلم يقم به الإيمان الشرعي ((و إليه الإشارة بقوله تعالى : و ما يؤمن أكثرهم بالله إلا و هم مشركون)) : في الإقرار بأن الله سبحانه خلقه و خلق السماوات و الأرض ، إلا و هو مشرك ؛ حيث يثبت شريكا أخر في العبادة ، تقول عبدة الاصنام : الله ربنا وحده ، و الأصنام شركائه في استحقاق العبادة ، و ليس المطلوب بقوله : و ما يؤمن أكثرهم ، " حقيقة الإيمان " و لكن المقصود أن أكثرهم مع إظهار الإيمان بألسنتهم مشركون .

.... و الإقرار به : أي باللسان إلا أن التصديق ركن لايحتمل السقوط أصلاً ، و الإقرار قد يحتمله كما في حالة الإكراه ـ فإن قيل : قد لايبقى التصديق كما في حالة النوم و الغفلة ـ قلنا : التصديق باق في القلب ، و الذهول إنما هو عن حصوله ـ ....

((و الإقرار به : أي باللسان)) : يعني أن الإيمان تصديق بالقلب و اللســان ، و يعبر عنه بأنه تصديق بالجنان و إقرار باللسان . لما كان الإيمان هو التصديق ، و التصديق - كما يكون بالقلب بمعنى إذعانه و قبوله لِما انكشف له - يكون باللسان بأن يقر بالوحدانية و الربوبية ، و حقية الرسالة و النبوة، فيكون كل من التصديق القلبي و التصديق اللساني ركنا في مفهم الإيمان ، فلايثبت الإيمان إلا بهما . ((إلا أن التصديق ركن لايحتمل السقوط أصلاً)) : في الاختيار و الإجبار ، ((و الإقرار قد يحتمله كما في حالة الإكراه)) : يعني أن الإقرار و إن كان ركنا من الإيمان ؛ لكنه ليس بأصلي له كالتصديق بل هو ركن زائداً ، و لهذا يسقط حالة الإكراه و العجز ، و قال فخر الإسلام : إن كونه ركناً زائداً مذهب الفقهاء ، و كونه شرطا لإجراء الأحكام مذهب المتكلمين ، و إن جعل الإقرار بالشهادتين ركناً من الإيمان هو الاحتياط بالنسبة إلى جعله شرطاً خارجاً عن حقيقة الإيمان ، و النصوص دالة عليه ، و بأن الله سبحانه ذم المتمكن المعاند أكثر من ذم الجاهل المقــصر ، و ذكر

هولاء القائلون بكون الإقرار رُكناً من النصوص ماتعلقت به الكرامية الملاحدة من قوله عليه السلام : أمرت أنا أقاتل الناس حتى يقولوا : لا إله إلا الله ، فقد عصم مني نفسه و ماله إلا بحقه و حسابه على الله ، أخرجه البخاري و مسلم ، و قوله سبحانه : ﴿ من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره ﴾ جعل المتكلم كافراً مع أن قلبه مطمئن بالإيمان و لكن عفى عنه ، و إذا كان كافراً باعتبار اللسان يكون مؤمنا باعتباره ؛ لاتحاد مورد الإيمان و الكفر ، و صرح في الأية بإثبات الإيمان للقلب و الكفر ايضًا بقوله : ﴿و قلبه مطمن بالإيمان﴾ و لكن من شرح بالكفر صدراً ، و هو محل اتفاق بين الفريقين ، فوجب كون الإيمان بهما ، و هو الاحتياط .

و الإيمان ليس هو التصديق باللسان فقط

و ليس الإيمان التصديق باللسان ، و هو قول الكرامية ، يقولون : إن الإيمان هو التصديق باللسان فقط ، فإن طابق التصديق القلب ، فهو مؤمن ناج و إلا فهو مؤمن مخلد في النار ، و تمسكوا بعين هذا الحديث و الأية المذكورة أنفاً ، و يجاب من طرف جمهور الأشاعرة عن الحديث بأن معناه أن قول : لا إله إلا الله ، شرط لإجراء أحكام الإسلام ؛ حيث رتب فيه على القول الكف عن الدم و المال لا النجاة في الأخرة الذي هو محل النزاع ، و عن الأية أنها دالة على أنه لا أثر للسان في النجاة في الأخرة ؛ كما يشهد له قوله سبحانه : ﴿ إن المنافقين في الدرك الأسفل من النار ﴾ ؛ حيث وصفهم بأقبح أنواع الكفر مع تصديقهم بلسان ، و يبطل قولهم ايضًا بأن الله جعل محل الإيمان القلب لا اللسان بقوله : ﴿ و لما يدخل الإيمان في قلوبكم ﴾ و قوله : ﴿كتب في قلوبهم الإيمان﴾ ، و بأن قولهم : يستلزم إثبات إيمان من نفى الله

سبحانه إيمانه مثل ما قال في حق المنافقين : ﴿ و من الناس من يقول أمنا بالله و باليوم الأخر و ما هم بمؤمنين ﴾ و إثبات كفر من شهد الله سبحانه بإيمانه ؛ كما في حق من أكره على إجراء كلمة الكفر ﴿ إلا من أكره و قلبه مطمئن بالإيمان ﴾ .

الإيمان مخلوق أم غير مخلوق وبيان الاختلاف فيه

((فإن قيل)) : نقض على قوله : لايحتمل السقوط ، و منشائه أن الإيمان مخلوق ، قد لايبقى ((التصديق كما في حالة النوم و الغفلة)) : فكيف يصح قوله : لايحتمل السقوط أصلا . ((قلنا : التصديق باق في القلب)) : فإن الإيمان غير مخلوق ، اختلفوا في التصديق القائم بالقلب الذي هو جزء مفهوم الإيمان على قول ، أو تمامه على قول أخر ، أو هو من باب العلوم و المعارف و مخلوق ، أو من باب الكلام النفسي غير مخلوق . ذهب مشائخ الحنفية إلى أن الإيمان غير مخلوق ، و ذهب المشائخ من الأشاعرة إلى ان الإيمان مخلوق ، احتج مشائخ الحنفية بأن الإيمان لايحصل إلا بالتوفيق و الهداية ، و ذلک كله من الله سبحانه ، و مرجعه إلى التكوين ، و هو غير مخلوق ، و احتج مشائخ الأشاعرة بأن الإيمان لايحصل إلا بالعزم و القصد و القبول ، و ذلک كله من العبد ، فهو مخلوق ، إذ العبد مخلوق بكل صفاته و الجواب أن الإيمان و إن كان حصوله بالقصد و القبول إلا أنه لايتم إلا بالتوفيق و الهداية ، و ذلک من الله سبحانه ، و متى اجتمع صفة الحق مع صفة الخلق لايعبأ بصفة الخلق ؛ بل صفة الخلق في جنب صفة الحق سبحانه لاتعد . ((و الذهول إنما هو عن حصوله)) : بناء على أنه قد يكون الشيء حاصلاً ، و لايتوجه إلى حصوله ، يقول الفلاسفة : الشعور بالشيء

لايستلزم الشعور بذلك الشعور ، فالشعور حاصل لكنه غير مشعور به .

.... و لو سلم فالشارع جعل المحقق الذي لم يطرء عليه ما يضاده في حكم الباقي ، حتى كان المؤمن اسما لمن أمن في الحال أو في الماضي ، و لم يطرء عليه ما هو علامة التكذيب ـ هذا الذي ذكره من أن الإيمان هو التصديق و الإقرار مذهب بعض العلماء ، و هو اختيار الإمام شمس الأئمة و فخر الإسلام ـ ....

((و لو سلم)) : المنافات بين النوم و الغفلة و التصديق ، و التصديق لايبقى في النائم و الغافل . ((فالشارع جعل المحقق)) : الموجود الغير المقدر و هو التصديق النفسي ((الذي لم يطرء عليه ما يضاده)) : من الجحود و الإنكار ((في حكم الباقي)) : و نظائره عامة الأحكام الشرعية ، فإن الشرع اعتبر المتوضي متوضيا بعد انقطاع أفعال الوضوء إلى زمان عروض الحدث ؛ بناء على بقاء أثره الاعتباري ، و هو الطهارة الحكمية ، و هكذا البيع و الشراء و غيرها ؛ مع انها غير باقية إلا عند القصد و التحقيق بالتدقيق ، يقتضي بسطا ليس هذا موضعه ، حتى كان المؤمن اسما لمن أمن يعني صدق ((في الحال أو في الماضي ، و لم يطرء عليه)) : على الإيمان ((ما هو علامة التكذيب)) مثل سجود الصنم و استخفاف الكعبة و غيرهما ، ((هذا الذي ذكره)) : ذكره المصنفْ : ((من أن الإيمان هو

التصديق و الإقرار مذهب بعض العلماء)) : بعض المحقيقن من الأشاعرة ((و هو اختيار الامام شمس الأئمة و فخر الإسلام)) : و هو منقول عن أبي حنيفة أو مشهور عن أصحابه .

.... و ذهب جمهور المحقيقن إلى أنه هو التصديق بالقلب ، و إنما الإقرار شرط لإجراء الأحكام في الدنيا ، لما أن التصديق بالقلب أمر باطن لابد له من علامة ، ....

((و ذهب جمهور المحقيقن)) : جمهور مشائخ الأشاعرة ، قال الحافظ القاسم بن قطلوبغا الحنفي : قلت : هذا مروي عن أبي حنيفةؓ ، و هو اختيار الشيخ أبي منصور و الحسن بن الفضل و المحقيقن من أصحابنا ، هذا كلامه . ((إلى انه هو التصديق بالقلب)) : فمن صدق الرسول فيما جاء به ، فهو مؤمن فيما بينه و بين الله سبحانه . ((و إنما الإقرار شرط لإجراء الأحكام في الدنيا لما أن التصديق بالقلب أمر باطن لابد له من علامة)) : قالوا : إن الإقرار شرط لإجراء الأحكام ، لا جزء من حقيقة الإيمان ، و دلالة أن الإقرار ليس بإيمان ان الله سبحانه نفى الإيمان عمن قال من المنافقين - أمنا - كما قال : ﴿الذين قالوا : أمنا بأفواههم و لم تؤمن قلوبهم﴾ و قال : ﴿قالت الأعراب أمـنا قل لم تؤمنوا و لكن قولوا أسلمنا و لما يدخل الإيمان في قلوبكم﴾ و من حيث المعقول أنه لا وجود للشيء إلا بوجود ركنه ، و الإنسان مؤمن على التحقيق من حين أمن بالله سبحانه إلى أن مات ؛ بل إلى الأبد ، و إنما يكون مؤمنا بوجود الإيمان و قيامه به حقيقةً ، و لا وجود للإقرار في كل لحظة ، فدل أنه مؤمن لما معه من التصديق القائم بقلبه الدائم بتجدد أمثاله ، و لكن الله سبحانه أوجب الإقرار ليكون شرطا لإجراء

أحكام الدنيا ، إذ لا وقوف للعباد على ما في القلب ، فلابد لهم من دليل ظاهر، و الله سبحانه مطلع على ما في الضمائر، فتجري أحكام الآخرة على التصديق بدون الإقرار، فافهم.

.... فمن صدق بقلبه و لم يقر بلسانه فهو مؤمن عند الله ، و ان لم يكن مؤمنا في احكام الدنيا ، و من أقر بلسانه و لم يصدق بقلبه كالمنافق فبالعكس ، و هذا اختيار الشيخ أبي منصور ، و النصوص معاضدة لذلک ، قال الله تعالى : ﴿ اولئک کتب فی قلوبهم الایمان ﴾ وقال الله تعالیٰ ﴿ و قلبه مطمئن بالإيمان ﴾ و قال الله تعالیٰ : ﴿ و لما يدخل الايمان فی قلوبکم ﴾ و قال النبي ﷺ : اللّٰهم ثبت قلبي على دينک و قال عليه السلام لأسامة حين قتل من قال لا اله الّا الله : هلا شققت قلبه فان قلت : نعم ! الإيمان هو التصديق ؛ لكن أهل اللغة لايعرفون منه إلا التصديق باللسان ، و النبي ﷺ و أصحابه كانوا يقنعون من المؤمن بكلمة الشهادة ، و يحكمون بإيمانه من غير استفسار عما في قلبه ....

((فمن صدق بقلبه و لم يقر بلسانه)) : فهو كافر عندنا ، و عند الله مؤمن من أهل الجنة . ((و من أقر بلسانه و لم يصدق بقلبه كالمنافق فبالعكس)) : فهو مؤمن عندنا ، و عند الله هو من اهل النار، إن هذا في حكم الآخرة من الكفـار، و إنه مخلّد في النار. ((و هذا اختيار الشيخ أبي منصور)) : قال الشيخ حافظ الدين النسفي : هو المروى عن أبي حنيفةؒ ، و إليه ذهب الأشعري في أصح الروايتـين ، و هو قول أبي منصور الماتريدي ،

انتهى كلامه . ((و النصوص معاضدة)) : يعني مقوية .

((لذلك)) : و وجه ذلك أن الإيمان عند تعارف أرباب اللسان هو التصديق فحسب . ((قال الله تعالى)) : و استدل هولاء المحققون على هذه الآيات الثلاث في الكتاب ، و بقوله سبحانه خبرا عن إخوة يوسف عليه السلام : ﴿ و ما أنت بمؤمن لنا ﴾ أى بمصدق ، و خبرًا عن قول فرعون : ﴿أمنتم له قبل أن أذن لكم﴾ أى صدقتم له ، فعلى هذا الإيمان بالله و رسوله هو تصديق الله سبحانه فيما أخبر على لسان رسوله ، و تصديق رسوله فيما بلّغ عن الله سبحانه ، و أنه عمل القلب ، و لاتعلق له باللسان و الأركان ؛ إلا أن التصديق لما كان أمرا باطنا لايوقف عليه ، لايمكن بناء أحكام الشرع عليه ، فجعل الشرع العبارة عما في القلب بالإقرار أمارة على التصديق، و شرطا لإجراء الأحكام ، فافهم . ((و قال النبي ﷺ اللّهم ثبت قلبي على دينك)) : يعني تصديقك و اعتقادك و إذعانك ، و الحديث أخرجه أحمدُ من حديث أم سلمةٌ بسندٍ حسنٍ مرفوعا . ((و قال عليه السلام لأسامة : هلا شققت قلبه)) : لتفتش عما فيه من الاعتقاد ، أقال ما قاله خوفًا أم لا ، و هو كناية عن استحالة الوقوف عليه ، لأنه بشقه لايدرى ما فيه ، و الذمُّ فيه ظاهر لما فيه من التوبيخ على ما لايليق به ، و الحديث أخرجه الشيخان من حديث أسامة بن زيد بن حارثة ، و قصته مشهورة ، تامل . فإن قلت : معارضة الأول من جانب الكرامية مع أهل السنة ((نعم ! الإيمان هو التصديق ؛ لكن أهل اللغة لايعرفون منه إلا التصديق باللسان)) : دون التصديق بالقلب ، فالمفهوم من اللغة أن الإيمان عبارة عن التصديق باللسان ، و هو الإقرار دون التصديق بالقلب ، و الإقرار أعم من أن يكون الإقرار ركنا أو شرطًا ، و هو المفهوم من المذهبين السابقين ، فعلم من معرفة أهل اللغة أن الإيمان هو التصديق باللسان فقط ، ((و النبي ﷺ و أصحابه)):

معارضة ثانية ـ ((كانو يقنعون من المؤمن بكلمة الشهادة ، و يحكمون بإيمانه من غير استفسار عما في قلبه)) : حتى يظهر أن المعتمد عندهم ما في قلبه ، و هذا نائب عنه و ترجمانه ، فعلم من قناعة النبي ﷺ و أصحابه أن الإيمان هو التصديق باللسان .

.... قلت لاخفاء في أن المعتبر في التصديق عمل القلب حتى لو فرضنا عدم و ضع لفظ التصديق لمعنى أو و ضعه لمعنى غير التصديق القلبي لم يحكم أحد من أهل اللغة ، و العرف بأن المتلفظ بكلمة " صدَّقت " مصدق للنبي ﷺ و مؤمن به ، و لهذا صح نفي الإيمان عن بعض المقرين باللسان قال الله تعالى : ﴿ و من الناس من يقول أمنا بالله و باليوم الأخر ، و ما هم بمؤمنين ﴾ و قال الله تعالىٰ : ﴿ و قالت الأعراب أمنا قل لم تؤمنوا و لكن قولوا أسلمنا ﴾ ، و أما المقر باللسان وحده ، فلا نزاع في أنه يسمّى مؤمنا لغةً . و تجري عليه أحكام الإيمان ظاهرًا ، و إنما النزاع في كونه مؤمنا بينه و بين الله تعالى ، ....

((قلت)) : هذا جواب عن المعارضة الأولى ، ((لاخفاء في أن المعتبر)) : يعني ((في التصديق)) ، في تعارف أهل اللغة و تعارف أهل الشرع ـ ((عمل القلب)) : يعني أن التصديق عبارة عن فعل القلب ، لا عن فعل اللسان ((حتى لو فرضنا)) : لعل الغرض من هذه العناية تائيد المذهب المنصور ، و إلا فالرد بالفرض لايتوجه عليهم . ((عدم و ضع لفظ التصديق لمعنى)) : و هذا بأن يكون مهملاً لا موضوعا ((أو و ضعه لمعنى غير التصديق القلبي)) : و هو

القبول و الإذعان و الاعتقاد ((لم يحكم أحد من أهل اللغة و العرف بأن المتلفظ بكلمة صدَّقت)) : بتاء الخطاب مخاطبا للنبي ﷺ - مصدق للنبي ﷺ و مؤمن به يعني : و جد فيه لفظ التصديق ؛ مع أنه ليس بمؤمن ، و منشأه أن التصديق هو فعل القلب ، و الانتساب إلى اللسان بيانه و ترجمانه . ((و لهذا)) : تائيد للجواب الأول يعني و لأجل أن التصديق باللسان لايكفي في الإيمان ((صح نفي الإيمان عن بعض المقرين باللسان)) : الذين يصدقون باللسان و لايصدقون بالقلب ، و هم المنافقون . ((قال الله تعالى : ﴿ و من الناس من يقول أمنا بالله و باليوم الأخر ، و ما هم بمؤمنين ﴾)) و هذا نص في أنه سبحانه أبطل إيمان المنافقين ، و قال : ﴿ و الله يشهد إن المنافقين لكاذبون ﴾ ((و قالت الأعـراب : أمنا)) : باللسان دون القلب ((قل لم تؤمنـوا)) : إذ الإيمان تصديق مع ثقة و طمانية قلب ، و لم يحصل لكم ((و لكن قولوا : أسلمنا)) : فإن الإسلام انقياد دخول في السلم ، و ترك المحاربة و إظهار الشهادتين ، ((و أما المقر باللسان وحده ، فلانزاع في أنه يسمّى مؤمنا لغةً)) : دفع دخل ، فعلى هذا يلزم أن لايكون المقر باللسان وحده مؤمنا ؛ مع أنه يسمى مؤمنًا ، فلايكون ذلك الجواب كافيا ، فأجاب عنه بقوله : و أما المقر باللسان وحده ((و يجري عليه أحكام الإيمان ظاهرًا)) : الذي يتعلق بالأية ، و الولاة من المسلمين ، لأن قلبه لايطلع عليه ، و علينا أن نطن به أنه ماقاله بلسانه إلا و هو منطوعليه في قلبه ((و إنما النزاع)) : بين أهل السنة و الكرامية ((في كونه مؤمنا فيما بينه و بين الله)) : قال الكرامية : إنه مؤمن بناء على أن الإيمان هو التصديق باللسان و هو حاصل ، و قال أهل السنة : إنه ليس بمؤمن فيما بينه و بين الله سبحانه ؛ لكن الكرامية مطبقون على تخليد هذا المؤمن في النار ، و أنه محشور مع الكفار ؛ لأنهم و إن قالوا : إن

حقيقة الإيمان هي التصديق باللسان ، فإن شرط كونه منجيا في الأخرة عندهم مطابقة الاعتقاد القلب له ، و أهل السنة يوافقهم على إجراء أحكام الإيمان عليه في الدنيا ، فيرجع الخلاف إلى الإطلاق اللفظي ، فتفكر.

.... و النبي عليه الصلاة و السلام و من بعده كما كانوا يحكمون بإيمان من تكلم بكلمة الشهادة ، كانوا يحكمون بكفر المنافق فدل على أنه لايكفي في الإيمان فعل اللسان ، و أيضًا الإجماع منعقد على أن إيمان من صدق بقلبه و قصد الإقرار باللسان و منع منه مانع من خرس و نحوه ، فظهر أن ليست حقيقة الإيمان مجرد كلمتي الشهادة على ما زعمت الكرامية . و لما كان مذهب جمهور المحدثين و المتكلمين و الفقهاء أن الايمان تصديق بالجنان و الاقرار باللسان و عمل بالاركان ، أشار إلى نفي ذلك بقوله : فأما الأعمال أي الطاعات فهي تتزايد في نفسها و الإيمان لايزيد و لاينقص ، فههنا مقامان ، الأول : أن الأعمال غير داخلة في الإيمان ، لما مر من أن حقيقة الإيمان هو التصديق ، و لانه قد و رد في الكتاب و السنة عطف الأعمال على الإيمان كقوله تعالى : ﴿ إن الذين أمنوا و عملوا الصالحات ﴾ ، مع القطع أن العطف يقتضى المغايرة ، و عدم دخول المعطوف في المعطوف عليه ، ....

((و النبي عليه الصلاة و السلام و من بعده)) : جواب عن المعارضة الثانية ((كما كانوا يحكمون بإيمان من تكلم بكلمة الشهادة كانوا يحكمون بكفر المنافق)) : قال الله سبحانه : ﴿ و لاتصل على أحد منهم مات أبدًا و لاتقم على قبره إنهم كفروا بالله و رسوله ﴾ ((فدل على أنه لايكفي في الإيمان فعل اللسان)) : بل لابد من فعل القلب ، و هو الإذعان و القبول ، فعلم منه أن تعارف أهل اللغة التصديق باللسان ، و حكم النبي ﷺ و أصحابه باعتبار دلالته على تصديق القلب . ((و أيضًا الإجماع منعقد)) : حجة أخرى لدفع الكرامية ((على أن إيمان من صدق بقلبه و قصد الإقرار باللسان و منع منه)) : من الإقرار باللسان ((مانع من خرس)) : و هو عبارة عن عدم القدرة على التلفظ من الخلقة ـ و إما لآفة في آلات التلفظ ((و نحوه)) : مثل : عروض إغماء أو جبر على عدم الإقرار ، و لو كان الإيمان هو التصديق باللسان فلم يكن هذا المصدق مؤمنًا . ((فظهر)) : يعني مما ذكرنا ((أن ليست حقيقة الإيمان مجرد كلمة الشهادة على ما زعمت الكرامية)) : قالوا : إن الإيمان هو الإقرار باللسان فقط ، دون التصديق بالقلب ، و دون سائر الأعمال ، و فرقوا بين تسمية المؤمن مؤمنًا ، فيما يرجع إلى أحكام الظاهر و التكليف ، و فيما يرجع إلى أحكام الآخرة و الجزاء ، فالمنافق عندهم مؤمن في الدنيا حقيقةً مستحق للعقاب الأبدي في الآخرة ، و قد أبطلنا مذهبهم بالنصوص القاطعة و البراهين العقلية الساطعة ، فلانعيدها ثانيا و ثالثا ـ و الحمد لله رب العلمين .

الإيمان لا يزيد و لا ينقص فههنا مقامان

((و لما كان مذهب جمهور المحدثين و المتكلمين)) ماخلا جمهور الأشاعرة ((و الفقهاء)) : ماخلا مشائخ الحنفية ، أن الإيمان تصديق بالجنان و الإقرار

باللسان و عمل بالأركان ، فماهيته على هذا مؤلفة من أمور ثلاثة ، ((أشار)): الإمام النسفي ((إلى نفي ذلك بقوله : فأما الأعمال أي الطاعات)) : و الحسنات ((فهي تتزايد في نفسها و الإيمان لايزيد و لاينقص ، فههنا مقامان)) : المشهور فتح الميم و الأحسن ضمها - أي محل إقامة الدليل - ((الأول أن الأعمال غير داخلة في الإيمان)) ، و استدل هؤلاء المحققون على أن الأعمال خارجة عن حقيقة الإيمان بوجوه : أحدهـا : ((لما مر من أن حقيقة الإيمان هو التصديق)) : يعني أن الخطاب الذي توجه علينا بلفظ أمنوا بالـله ، إنما هو بلسان العرب ، و لم تكن العرب تعرف من لفظ الإيمان فيه إلا التصديق ، و النقل عن التصديق لم يثبت فيه ، و لو كان الأعمال داخلة فيه ، فلزم أن لايكون حقيقة الإيمان عبارة عما ذكره المصنف ، و اختاره و أثبته بالأدلة القاطعة : و ثانيـها : ((قد ورد في الكتاب و السنة عطف الأعمال على الإيمان)) : يعني أن الله سبحانه فرق بين الإيمان و بين الأعمال في كثير من الأيات ((كقوله تعالى : ﴿ إن الذين أمنوا و عملوا الصالحات ﴾)) و قوله تعالى : الذين يؤمنون بالغيب و يقيمون الصلوة و مما رزقناهم ينفقــون ، و قوله تعالى : ﴿ إنما يعمر مساجد الله من أمن بالله و اليوم الاخر و أقام الصلوة ﴾ و قوله تعالى : ﴿ يؤمنون بالله و رسوله ، و يجاهدون في سبيل الله ﴾ ، إلى غير ذلك من الأيات الواضحات ، و كذا فرق النبي ﷺ بين الإيمان و بين الأعمال في الحديث حين سئل عن أفضل الأعمال قال : إيمان بالله لاشک فيه ، و جهاد لا غلول فيه ، و حج مبــرور . و في حديث ابن مسعود : قلت : أي الأعمال أفضل ، قال : الإيمان بالله و رسوله ، قلت : ثم أي قال : الصلاة لميقاتها ، قلت ثم أي قال : بر الوالدين . ((مع القطع أن العطف يقتضى المغايرة ، و عدم دخول المعطوف في المعطوف عليه)) : فهذه

كلها تدل على خروج الأعمال من الإيـمان ، إذ لو دخل فيه يلزم من عطفه عليه التكرار من غير فائدة - و ثالثها - ....

..............و ورد أيضا جعل الإيمان شرطا لصحة الأعمال ، كما في قوله تعالى : ﴿ و من يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى و هو مؤمن ﴾ مع القطع بأن المشروط لايدخل في الشرط لامتناع أشتراط الشيء لنفسه ، و ورد أيضا إثبات الإيمان لمن ترك بعض الأعمال كما في قوله تعالى : ﴿ و إن طائفتان من المؤمنين اقتتلو ﴾ على ما مر مع القطع بأنه لاتحقق للشيء بدون ركنه ، و لايخفى أن هذه الوجوه إنما تقوم حجة على من يجعل الطاعات ركنا من حقيقة الايمان ، بحيث أن تاركها لايكون مؤمنا كما هو رأى المعتزلة ، لا على من ذهب إلى انها ركن من الايمان الكامل ، بحيث لايخرج تاركها عن حقيقة الايمان كما هو مذهب الشافعيّ . و قد سبقت تمسكات المعتزلة بأجوبتها فيما سبق - ....

((و ورد أيضا جعل الإيمان شرطا لصحة الأعمال)) : إنه سبحانه جعل الإيمان شرطا لصحة العمل ، ((كما في قوله تعالى : ﴿ و من يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى و هو مؤمن ﴾)) : و قوله سبحانه : ﴿ و أصلحوا ذات بينكم و أطيعوا الله و رسوله إن كنتم مؤمنين ﴾ ((مع القطع بأن المشروط لايدخل في الشرط لامتناع اشتراط الشيء لنفسه)) : لأن الشرط لو كان داخلا في المشروط لزم أن يكون الشيء شرطا لنفسه ؛ لأن شرط الكل شرط لكل جزء من أجزائه ، و الأظهر و الأخصر أن يقال : و شرط الشيء يكون

خارجا عن ماهية . و رابعـها : ((و ورد أيضا إثبات الإيمان لمن ترك بعض الأعمال)) : الصالحات يعني أنه سبحانه قارن الإيمان بضد العمل الصالح . ((كما في قوله تعالى : ﴿ و إن طائفتان من المؤمنين اقتتلو ﴾)) : و وجه دلالته على المطلوب أنه لايجوز مقارنة الشيء بضد جزئه ، تدبر . ((على ما مر مع القطع بأنه لاتحقق للشيء بدون ركنه)) : يعني لو كان الأعمال جزء من الإيمان لما جاز إثبات الإيمان على ترك بعض الأعمال ؛ لأن الكل لايوجد بدون الجزء ، و هو ظاهر . وخامسـها : إن الله سبحانه جعل محل الإيمان القلب و قال : ﴿ إلا من اكره و قلبه مطمئن بالإيمان ﴾ و قال : ﴿ و لما يدخل الإيـمان في قلوبكم ﴾ و قال : ﴿ كتب في قلوبهم الإيمان ﴾ و من المعلوم أن القلب محل الاعتقاد لا محل العمل - و بالله التوفيق - .

على مجموع الثلاثة - يعني التصديق و القول و العمل - و قال العلامة جلال الدين رادا على الشارح : قوله : بحيث لايخرج تاركها عن حقيقة الإيمان هذا في غاية الصعوبة ، لأنه إذا كان اسما للمجموع ، فعند فوات بعض يفوت ذلك المجموع ، إذ المجموع ينتفي بانتفاء جزئه ، و أجاب عن هذا الرد الحافظ ابن تيمية فإنه يسلم له أن الهيئة الاجتماعية لم تبق مجتمعة كما كانت ، لكن لايلزم من زوال بعضها زوال سائر الأجزاء يعني كبدن الإنسان إذا ذهب من إصبع أو يد أو رجل و نحوه ، لم يخرج عن كونه إنسانا بالاتفاق ، و إنما يقال له : إنسان ناقص ، و الشافعيّ مع الصحابة و التابعين و سائر السلف يقولون : إن الذنب يقدح في كمال الإيمان ، و لهذا نفى الشارع الإيمان عن هؤلاء - يعني الزانى و السارق و شارب الخمر - فذلك المجموع الذي هو الإيمان لم يبق مجموعا مع الذنوب ، لكن يقولون : بقي بعضه ، ثم شيخنا و أستاذنا فريد الدهر و حيد العصر الشيخ شبير أحمد العثماني قال في المحاكمة : فعلم أن النزاع بين القائلين بجزئية الأعمال و بين منكريها : من

أهل السنة و الجماعة، قريب من النزاع اللفظي ، فأراد هؤلاء كمال الإيمان ، و قالوا بجزئية العمل للإيمان الكامل الذي به يحصل الدخول الأول في الجنة أو الإيمان الأكمل الذي يحصل به المؤمن درجة السابقين المقربين ، و هؤلاء ارادوا نفس الإيمان الموقوف عليه النجاة من التخليد الدائم بمعنى " لولاه لامتنعت " و أنكروا الجزئية ـ و أما النزاع بين أهل السنة و الجماعة و بين طوائف المعتزلة و الخوارج و المرجئة ، فهو حقيقي لا محيص عنه : إلا بإبطال أرائهم الفاسدة الشنيعة ، و قد أبطلها علمائنا المتكلمون - و لله الحمد - فمنهم من توجه لرد المرجئة ، فاهتم ببيان جزئية الأعمال ، و منهم اشتد عناية برد المعتزلة و الخوارج ، فبالغ في نفي الجزئية ، وكلاهما بحمد الله على رشد و خير ، هذا كلامه بحروفه . ((و قد سبقت تمسكات المعتزلة)) : و الخوارج ((بأجوبتها فيما سبق)) : و المعتزلة و الخارجية على أن الإيمان هو التصديق و العمل . ثم اختلفوا في أن أي الأعمال تعتبر ركنا من الإيمان ، فالخوارج على أنها معتبرة مطلقًا - واجبها و مندوبها - و أكثر المعتزلة على أنها الواجبات فقط ، و الفريقان متفقان على أن من ترك العمل ليس بمؤمن ، و قد اختلفوا في كفره ، فالمعتزلة على أنه ليس بكافر أيضًا ، و عند الخوارج تارك العمل الواجب - و هو العاصي - كافر ، سواء في ذلك صاحب الصغيرة و الكبيرة ، فاحفظ هذا .

و لنا في الاحتجاج عليهم تلك النصوص المتقدمة القاطعة في أن الإيمان هو التصديق القلبي فقط ، و ارتكاب الذنب لغلبة الشهوة ، لاسيما مع خوف العقاب لايقتلع ذلك التصديق من قلب المذنب ، و نحن لانتنازعهم في عدم إيمانه إذا ارتكبه مستحلاً له أو مستخفا بأحكام الشريعة ، و لكن هذا ليس لتركه العمل ؛ بل لاستحلاله أو استخفافه أو غيرهما : لما جعله الشارع أمارة على تكذيب القلب .

و احتج المعتزلة بدليلين : الأول أن الأمة قد اتفقت على أن المذنب فاسق، ثم اختلفت بعد ذلك في إيمانه أو كفره أو نفاقه ، فحسما للنزاع يؤخذ بالمتفق عليه في حقه ، و هو الفسق ، و يترك المختلف فيه ، و يكون ليس بمؤمن و لا كافر و لا منافق .

و الجواب أن كونه ليس بمؤمن و لا كافر لايقول واحد ممن يذهب إلى أنه مؤمن أو كافر أو منافق ، فلايكون فيه حسم للنزاع ، بل تكثير له ، ثم إن فضلا عن هذا يخالف ما اجتمعت عليه الأمة من أنه لا منزلة بين المنزلتين . و الدليل الثاني للمعتزلة هو النصوص اللتي يجعل فيها الفسق مقابلا للإيمان ، فيكون العاصى بمقتضاها ليس بمؤمن ، و قد كان يجب بمقتضاها أيضًا أن يقال : إنه كافر ، و لكنه لما تواتر أن الأمة كانوا لايقتلونه ، و لايعاملونه معاملة المرتد ، وجب المصير إلى أنه ليس بمؤمن و لا كافر جمعًا بين الأمرين . و الجواب أن المراد بالفسق المقابل للايمان في تلك النصوص ، الكفر ، فإنه من أعظم الفسوق ، و نفي الإيمان عن المذنب فيها للمبالغة في زجره عن ارتكاب الذنوب ، و إلا فهناك أيضًا نصوص ناطقة بإيمان الفاسق ، و لاتقبل التأويل مثل هذا ، فتأمل .

و تمسك الخوارج فيما وافقوا عليه المعتزلة بما تمسك هؤلاء به سابقًا، و استندوا في تكفيرهم عصاة المؤمنين بظواهر النصوص الواردة بنفي الإيمان عنهم ، و قد علمت أمرها ، و بقوله سبحانه : ﴿ لايصلاها إلا الأشقى الذى كذب و تولى ﴾ و بغيره مما يفيد انحصار العذاب في المنكر المكذب - و قد تتفق على أن الفاسق معذب ، فوجب أن يكون من هذا القبيل ، و إلا بطل الحصر. و الجواب : إن ذلك للتنفير من ارتكاب المعاصي و لايراد به ظاهره ـ و بالله التوفيق .

.... المقام الثانى أن حقيقة الايمان لاتزيد ولاتنقص ، لما مر من أنه التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والإذعان. ....

((المقام الثاني أن حقيقة الإيمان لاتزيد و لاتنقص)) : ذهب مشائخ الحنفية و معهم إمام الحرمين من أساطين الأشاعرة إلى أن الإيمان لايزيد و لاينقص ، و اختاره أكثر المحقيقن ، و ذهب مشائخ الأشاعرة و معهم الإمام الشافعيّ و المعتزلة و الخوارج إلى أن الإيمان يزيد و ينقص ، و الخلاف مبنيٌّ على أخذ الطاعات في مفهوم الإيمان و عدمه ، و الأخذ على و جه الركنية كما تقدم نقله عن المعتزلة و الخوارج ، أو على و جه التكميل كما هو مذهب المحدثين ، و ذلک عند المعتزلة و الخوارج لايحتاج إلى بيان ، فالإيمان عندهم عبارة عن الأعمال ، و هي متفاوتة قطعا ، و تقبل الزيادة و النقصان ؛ إلا انه ربما يقول القائل : إن الأعمال عندهم جزء من الإيمان ، فإذا انعدم و احد منها ينعدم الإيمان من أصله ، لا أنه يكون هناک إيمان ناقص ، فلايصح لهم أن يقولوا : يتفاوت زيادة و نقصًا . و الجواب أن عندهم من الأعمال ما لاينعدم الإيمان بانعدامها كالنوافل ، و أيضا فالأعمال التي هي ركن في الإيمان تتفاوت قوة و ضعفا بوقوعها على و جه الأكمل و الأقل . و أما مشائخ الأشاعرة و من معهم فلما اتفقوا مع الجمهور على أن الإيمان هو التصديق البالغ حد اليقين كان قولهم بانه يقبل التفاوة مع ذلک ظاهر المنافاة له و ان التصديق لايقبل التفاوة إلا إذا دخله الاحتمال فلايكون بالغا حد اليقين ، و

لكن الأشاعرة يدفعون هذا بما سيأتي ، و يحتجون بأنه كيف يكون إيمان أحاد الأمة مساويا لإيمان النبي ﷺ ، و بأنه لاشک أن إبراهيم الخليل كان مؤمنًا لما سأل الله سبحانه : ﴿ كيف تحي الموتى ، فقال : أو لم تؤمن ، قال : بلى ، و لكن ليطمئن قلبي ﴾ و لكنه كان يطلب الزيادة ، و بأنه كيف لايتفاوت في ذلک و نصوص الكتاب و السنة شاهدة به ، قال سبحانه : ﴿ و إذا تليت عليهم أياته زادتهم إيمانا ﴾ ، و قال ﷺ : إن الإيمان يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة - الحديث - و لفظ الإيمان في هذين النصين لايحتمل معنى غير التصديق ، و دعوى أن التفاوت في الإيمان لايجامع اليقين ، باطلة ؛ لأن الإيمان على مراتب كثيرة تبتدى بأخفى النظريات و تنتهى بأجلى البديهيات ، و التفاوت يتحقق بتلک المراتب ، و كل إيمان فيها يقين لا احتمال فيه ، و الجمهور اعترفوا بأن هناک نصوصًا تدل على قبول الزيادة و النقصان ، و لكنهم يحملون فيها الزيادة على أنها أتت من أمور خارجة عن نفس التصديق : كالدوام و زيادة الأزمان ، و كالإجمال و التفصيل ، فإن الإيمان التفصيلي أكمل من الإجمالي ، و سيأتي هذه الوجوه في الكتاب .

الاختلاف في إيمان المقلد

((لما مر من أنه التصديق القلبي الذي يبلغ حد الجزم والإذعان)) و لو تقليدا ، كما ذهب إليه جميع الفقهاء و كثير من العلماء ، و منع الأشعري و المعتزلة و كثير من المتكلمين صحة إيمان المقلد ، اختلفوا في أن إيمان المقلد هل يصح أم لا، ذهب جمهور مشائخ الحنفية إلى أن من اعتقد أركان الدين تقليدا يصح إيمانه ، والتقليد - مثلاً - أن يسمع الناس يقولون : إن للخلق ربا خلقهم ، و خلق كل شيء، و يستحق العبادة عليهم وحده لا شريک له ، فيجزم بذلک لجزمه بصحة إدراک هؤلاء ، وتحسينا لظنه بهم ؛ و تكبيرا لشأنهم عن الخطاء ، فإذا حصل عن ذلک ، فقد قام بالواجب من الإيمان ، إذ لم يبق سوى الاستدلال ، و

مقصود الاستدلال هو حصول ذلك الجزم ، فإذا حصل ما هو المقصود منه تم قيامه بالواجب ، و ذهب جمهور مشائخ الأشاعرة ، منهم رأس الطائفة الشيخ الأشعري ، و القاضي أبوبكر الباقلاني ، والأستاذ أبو إسحاق الأسفرائني ، و إمام الحرمين ، و المعتزلة ، إلى عدم الاكتفاء بالتقليد في العقائد الدينية ، و استدل مشائخ الحنفية بأن النبي ﷺ و الصحابة و التابعين قبلوا إيمان الأعراب الخالين عن النظر و الاستدلال ، و لم يشتغلوا بتعليم الدلائل ، فلو كانت شرطا في صحة الإيمان لما تركوا . قال علم الهدى أبو منصور الماتريدي : أجمع أصحابنا على أن العوام مؤمنون عارفون بالله سبحانه ، و أنهم حشو الجـنة ، لا اخبار و الإجماع فيه ، لكن منهم من قال : لابد من نظر عقلي في العقاعد ، و قد حصل لهم من المعرفة القدر الكافي ، فإن فطرتهم جبلت على توحيد الصانع و قدمه و حدوث الموجودات ، و أنه سبحانه مبدع الكائنات ، و إن عجزوا عن التعبير عنه على اصطلاح المتكلمين ، و العلم بالعبارة علم زائد لايلزم ، فافهم . و استدل مشائخ الأشاعرة بأن التصديق لايوجد بدون العلم والمعرفة بناءً على أن العلم ذاتي للتصديق أو شرط لـه ، و لا علـم للمقلد حتى يحصل التصـديق ، و لو لم يحصل لاحصل الإيمان . و الجواب أن التصديق بدون العلم محال إلا أنه اكتفى فيه بحصول العلم بوجه ما ، و إن لم يوجد كماله ، بدليل قبول النبي ﷺ و أصحابه إيمان الأعراب ، فالمصدق من حيث أنه مصدق قد حصل له العلم بوجه مّا ، و إنكار هذا إنكار للبداهة . أقول : و الأولى و الأفضل في هذا المقام تقرير الكفاية ، و هو أن هذا الخلاف في أن إيمان المقلد صحيح أم لا ، يتحقق في حق من نشأ على شاهق الجبل ، و لم يخالط الناس و لابلغه الدعوة ، و لم يتفكر و لم يتأمل في ملكوت السموات و الأرض ، فأخبره إنسان بما يفترض عليه اعتقاده ، فصدقه فيما أخبر من غير تأمل و تفـكر . فـأما من نشأ فيما بين المسلمين : من أهل القرى و الأمصار ، و كان ذو النهى و الأبصار ، و يتفكر في ملكوت السموات و الأرض أناء الليل و أطراف النهار ، و يسبح الله سبحانه عند

كل ريح عاصف و برق خاطف و رعد باهر و نور زاهر ، فذلك منه ، نوع الاستدلال - و هو خارج عن حد التقليد - ، و البسط في المبسوطات ، فـافهم .

.... و هذا لايتصور فيه زيادة و نقصان حتى أن من حصل له حقيقة التصديق فسواء أتى بالطاعات أو ارتكب المعاصى ، فتصديقه باق على حاله لا تغير فيه أصلاً ـ و الأيات الدالة على زيادة الإيمان ، محمولة على ما ذكره أبو حنيفةؒ : إنهم كانوا أمنوا في الجملة ، ثم يأتى فرض بعد فرض ، و كانوا يؤمنون بكل فرض خاص ـ و حاصله : أنه كان يزيد بزيادة ما يجب به الإيمان ، و هذا لايتصور في غير عصر النبي ﷺ ، و فيه نظر لأن الاطلاع على تفاصيل الفرائض ممكن في غير عصر النبي ﷺ ، و الإيمان واجب إجمالا فيما علم إجمالا و تفصيلا فيما علم تفصيلا ، و لا خفاء في أن التفصيل أزيد بل أكمل.....................

((و هذا لايتصور فيه الزيادة و النقصان الخ)) : يعني لانسلم أن ماهية اليقين من المشكك ، وإن اليقين يتفاوت بمقومات الماهية - يعني بأجزائها - بل بغيرها من الأمور الخارجة عنها العارضة لها ، فالإيمان لايتفاوت في حقيقته و ذاته ، بل جلاؤه و إشراقه على تحمل الآيات الواردة في زيادة الإيمان . ((و الأيات الدالة على زيادة الإيمان ، محمولة على ما ذكره أبو حنيفةؒ)) : دفع دخل ، و هو أن قال قائل : و إن دل دليلكم على أن الإيمان لايزيد و لاينقص ، و لكن عندنا ما يدل على خلافه ، و هو الأيات الدالة على زيادة الإيمان ، قال الله سبحانه :

﴿فزادتهم إيمانا﴾ ، و قوله : ﴿ ليزدادوا إيمانا مع إيمانهم ﴾ ، فأجاب عنه بقوله : والأيات الدالة ، و هو المشهور عن إمام الأئمة أبو حنيفةؒ - إن الزيادة بحسب زيادة ما يؤمن به - ((إنهم)) : يعني الصحابةؓ ((كانوا أمنوا في الجملة)) : إيمانا إجماليا بتصديق في جميع ما جاء به مجملا ، ((ثم يأتى فرض بعد فرض)) : إذ كانت الشريعة لم تتم ، و كانت الأحكام تنزل شيئاً فشيئاً ، ((و كانوا يؤمنون بكل فرض خاص)) : و يؤيده ما في " الكشاف " عن ابن عباسؓ : أول ما جاء هو التوحيد ، ثم الصلوة والزكاة ، ثم الحج ، ثم الجهاد - فزادوا إيمانا مع إيمانهم . ((و حاصله)) : يعني حاصل ما ذكره إمام الدين والدنيا أبو حنيفةؒ . ((أنه كان يزيد بزيادة ما يجب به الإيمان)) : و هو ما يؤمن به من الفرائض . ((و هذا)) : يعني زيادة ما يؤمن به ((لا يتصور في غير عصر النبي ﷺ)) : لأن الدين قد تم ، وانقطع الوحى ، قال سبحانه : ﴿ اليوم أكملت لكم دينكم ﴾ ((و فيه)) : يعني فيما ذكره الإمام أن الإيمان لا يزيد إلا بزيادة ما يؤمن به ، و ذا لا يتصور في غير عصر النبي ﷺ ((نظر لأن الاطلاع على تفاصيل الفرائض)) : تدريجا و شيئا فشيئًا ((ممكن في غير عصر النبي ﷺ)) : و لا يختص ذلک على عهد النبوة . ((و الإيمان واجب إجمالا فيما علم إجمالا و تفصيلا فيما علم تفصيلا ، و لا خفاء في أن التفصيل أزيد بل أكمل)) : حاصله : لا نسلم أن زيادة الإيمان لا تكون إلا بزيادة ما يؤمن به ، لم لا يجوز أن يكون زيادته بحسب كونه إجماليا و تفصيلا، إذ لا خفاء في أن الإجمال منحط درجة عن التفصيلي في الكمال و إن كان لا ينحط في الاتصاف بأصل الإيمان ، وأجاب عنه بعض الأفاضل : و الظاهر أن مطلوب الإمام زيادة الإيمان بزيادة ما يؤمن به في الواقع في أول الأمر، و ذا لا محالة لا يتصور فى غير عهد النبوة لانقطاع الوحي، و إتمام الدين ، و أما زيادة الإيمان التفصيلي هو بحسب إطلاعه على تفصيل الوحي و بينهما بون بعيد على أن المفصل عين المجمل ، والفرق اعتباري ، فلا زيادة و لا كمال ، و لو كان كذلک لكان الإيمان ناقصا ، فلم يكن إيمانا ؛ لأن

نقصان حقيقة الشيء يستلزم تغيره و تبدله ،

.... و ما ذكر من أن الإجمال لاينحط عن درجته فإنما هو في الاتصاف بأصل الإيمان - و قيل إن الثبات و الدوام زيادة عليه في كل ساعة - و حاصله أنه يزيد بزيادة الأزمان . لما أنه عرض لايبقى إلا بتجدد الأمثال ، و فيه نظر : لأن حصول المثل بعد انعدام الشيء لايكون من الزيادة في شيء ،كما في سواد الجسم مثلا و قيل المراد زيادة ثمرته و إشراق نوره و ضيائه في القلب ، فإنه يزيد بالأعمال و ينقص بالمعاصي ، و من ذهب إلى أن الأعمال جزء من الإيمان فقبوله الزيادة و النقصان ظاهر، و لهذا قيل : إن هذه المسئلة فرع مسئلة كون الطاعات جزءاً من الإيمان : و قال بعض المحقيقن : لانسلم أن حقيقة التصديق لاتقبل الزيادة و النقصان ، بل تتفاوت قوةً و ضعفاً ، للقطع بأن تصديق أحاد الأمة ليس كتصديق النبى ﷺ ؛ ....

((و ما ذكر)) يعني سابقا ((من أن الإجمال لاينحط عن درجته فإنما هو في الاتصاف بأصل الإيمان)) : و المساواة في أصل الإيمان لايمنع التفاوة في الكمال ، و هذا من الشارح في غاية الشناعة ؛ لأن إثبات الأصل والفرع في نفس الإيمان و

حقيقته و ذاته لم يقل به أحد من الناس . ((و قيل)) : جواب ثان عن الآيات الدالة على زيادة الإيمان ، و المجيب إمـام الحرمـين . ((إن الثبات و الدوام)) : على الإيمان . ((زيادة عليه في كل ساعة . و حاصله : أنه يزيد بزيادة الأزمان ، لما أنه عرض لايبقى إلا بتجدد الأمثال ، و فيه نظر ؛ لأن حصول المثل بعد انعدام الشيء لايكون من الزيادة في شيء)) : و حاصله : أن الإيمان عرض لايبقى إلا بتتابع الأمثال في الوجود ، و لا يعقل كون المثل الموجود زيادة في المثل المعدوم . ((كما في سواد الجسم)) : فإن بقائه إنما هو بتجدد الأمثال مع أنه لا يشتد السواد ساعة فساعة . ((و قيل)) : الجواب الثالث عن الأيات الدالة على زيادة الإيمان ((المراد زيادة ثمرته وإشراق نوره و ضيائه في القلب)) : يعني يجوز أن يراد بالزيادة في بعض الأيات والأحاديث الزيادة في نور الإيمان ، فإنه ما من عمل إلا و له نور المشار إليه بقوله سبحانه : ﴿ فهو على نور من ربه ﴾، و قوله : ﴿ أو من كان ميتا فأحييناه و جعنا له نورا يمشي به في الناس ﴾ ، فذلك النور يقبل الزيادة و النقصان في الدارين ، و في الأثر أن علامة حصول هذا النـور التجافي عن دار الغرور ، و الإنابة إلى دار الخلـود . ((فإنه يزيد بالأعمال وينقص بالمعاصي)) : و العمل يؤثر في زيادته كما يؤثر سقي الماء في نماء الأشجار ، و ذلك بتأثير الطاعات في القلب ، و هذا لا يدركه إلا من راقب أحوال نفسه في أوقـات المواظبة على العبادة و التجرد لها بحضور القلب . ((و من ذهب إلى أن الأعمال جزء من الإيمان فقبوله الزيادة و النقصان ظاهر، و لهذا قيل : إن هذه المسئلة)) : قبول الزيادة و النقصان و عدم قبوله ((فرع مسئلة كون الطاعات جزءاً من الإيمان)) : و لهذا قال الإمام الفخر : إن هذا الخلاف فرع تفسير الإيمان ، فإن قلنا : هو التصديق فلا يتفاوت ، و إن قلنا : هو الأعمال فمتفاوة ، ثم قال في وجه التوفيق بين القولين : إن ما يدل على أن الإيمان لا يتفاوت مصروف إلى

أصله، و ما يدل على أنه يتفاوت مصروف إلى الكامل منه ، و قال شارح" الحاجبية ": الإيمان قد يطلق على ما هو الأساس في النجاة ، و على الكامل المنجي بلا خلاف . ((و قال بعض المحقيقن)) : القائل القاضي عضد صاحب " المواقف " من أفاضل الأشاعرة: ((لا نسلم أن حقيقة التصديق لا تقبل الزيادة والنقصان بل تتفاوت قوةً وضعفاً)) يعني كونه يزيد و ينقص قوة و ضعفا إجمالا و تفصيلا و تعدادا بحسب تعدد المؤمن به ، هو قول بعض المحقيقن من الأشاعرة ، و ارتضاه النووي(١) ، و قال في " المواقف ": إنه الحق كذا في شرح " الإحياء "، و حاصله : أن العلم و التصديق يكون بعضه أقوى من بعض ، و أثبت و أبعد من الشك و الريب ، و هذا أمر يشهده كل واحد من نفسه ، كما أن الحس الظاهر بالشيء الواحد : مثل رؤية الناس الهلال - و إن اشتركوا فيها - فبعضهم رؤيته أتم من بعض ، فكذلك معرفة القلب و تصديقه - يتفاضل - أعظم من ذلك من وجوه متعددة . ((للقطع بأن تصديق أحاد الأمة ليس كتصديق النبي ﷺ)) : قال النووي : إن نفس التصديق يزيد بكثرة النظر و تظاهر الأدلة ، و لهذا يكون إيمان الصديقين أقوى من إيمان غيرهم ؛ بحيث لا تغيرهم الشبهة و لا يتزلزل إيمانهم بعارض ، و لا يشك عاقل في أن تصديق الصديقؓ لا يساويه تصديق كل واحد .

و الجواب عنه : لانسلم أن هذه الزيادة بمقومات ماهية الإيمان ، بل بغيرها من الأمور الخارجة عنها ، العارضة لها ، كالإلف لتكرار الحضور ، و نقل عن الحنفية و موافقيهم أن الإيمان يتفاوت بإشراق نوره و زيادة ثمراته ، فإن كان زيادة إشراق نوره هو زيادة القوة والشدة فيه ، فلا خلاف في المعنى بين القائلين بقبول الزيادة و النقصان والنافين لذلك ، إذ يرجع النزاع إلى أن الشدة و القوة التي اتفقنا على ثبوت التفاوت بها ، هل هي داخلة في مقومات

حقيقة التصديق أو خارجة عنها - يعني يرجع إلى أن ما به التفاوت مقوم
ـامية أو خارجة عنها ، و هذا نزاع غير معتد به .

---

(١) في شرح مسلم

.... و لهٰذا قال إبراهيم عليه السلام : و لكن ليطمئن قلبي . بقي ههنا : بحث آخر و هو أن بعض القدرية ذهب إلى أن الإيمان هو المعرفة ، و أطبق علمائنا على فساده ؛ لأن أهل الكتاب كانوا يعرفون نبوة محمد ﷺ كما كانوا يعرفون أبنائهم ، مع القطع بكفرهم لعدم التصديق ، و لأن من الكفار من كان يعرف الحق يقينا ، و إنما كان ينكر عنادا و استكبارا ، قال الله تعالى : و جحدوا بها و استيقنتها أنفسهم ظلما و علوا ، فلا بد من بيان الفرق بين معرفة الأحكام و استيقانها ، و بين التصديق بها و اعتقادها ليصح كون الثاني إيمانا دون الاول . ...

((و لهٰذا)) : يعني و لأجل زيادة التصديق . ((قال إبراهيم عليه السلام : و لكن ليطمئن قلبي)) : فإنه يدل على قبول التصديق للزيادة ، والجواب عنه بأن قول إبراهيم الخليل يؤول بأنه أريد به زيادة الإطمينان ولو بأمور خارجة عن الحقيقة ، و بأنه طلب القطع بالإحياء بوجه آخر - هو الهداية - و حاصله: شوقه بعد قطعه إلى مشاهدة هذا العجب مثل شوق رؤيته كشمير و جنانه البالغة و أنهاره بعد القطع به تواتراً ـ و بالله التوفيق -

قال جهم بن صفوان: الإيمان هو المعرفة فقط، وهو قول باطل

((بقي ههنا)) : يعني في بحث الإيمان ، ((بحث آخر و هو أن بعض القدرية)) : قوم يقولون : لا قدر ، و إن أفعال الصادرة من العباد بالاختيار يكون بالقدرة الحادثة - يعني قدرة العبد - و لا تأثير فيها للقدرة القديمة الأزلية - قدرة الله سبحانه - ((ذهب إلى أن الإيمان هو المعرفة)) : يعني وحدها من غير اعتبار قبول و إذعان ، هو مذهب الجهمية يقولون : من أتى بالمعرفة ، ثم جحد بلسانه ، لم يكفر بجحده ، لأن العلم والمعرفة لا تزول بالجحد فهو مؤمن ، و قالوا : إن الإيمان لايتبعض ؛ أي لاينقسم إلى عقد و قول و عمل ، و لا يتفاضل أهله فيه ، فإيمان الأنبياء و إيمان الأمة على خط واحد سواء بسواء ، إذ المعارف تتفاضل ، و في زعمهم أنهم إذا كان العلم في قلوبهم ، فهم مؤمنون كامل الإيمان ؛ حتى قالوا : إن إيمانهم كإيمان النبيين و الصديقين . ((و أطبق علمائنا على فساده)) : بأن الإيمان هو التصديق دون المعرفة فقط ، فإن ضد التصديق هو التكذيب ، و ضد المعرفة هو النكرة و الجهالة ، و ليس كل من جهل شيئاً كذب به ، و لا من عرف شيئاً صدق به ، و الدليل على تحقيق التصديق بدون المعرفة أنا نؤمن بالأنبياء و الملائكة، و لا نعرفهم بأعيانهم ، و كذا نؤمن بجميع أحوال القيامة : نحو الحساب ، و الكتاب ، و حاصله : و الميزان ، و الصراط ، و كيفية هذه الأحوال و أوصاف الميزان و الصراط ، و لايقدح ذلك في صحة التصديق . قال الحافظ : الذي غلطوا فيه ظنهم أن كل من حكم الشارع بأنه كافر ، مخلد في النار ، فإنما ذاك ، لأنه لم يكن في قلبه شيء من العلم والتصديق ، و هذا أمر خالفوا فيه الحس والعقل والشرع ، و ما أجمع عليه طوائف بني آدم . ((لأن أهل الكتاب كانوا يعرفون نبوة محمدﷺ كما كانوا يعرفون أبنائهم)) : يعني و أهل الكتاب

من اليهود والنصارى يعرفون نبوة محمد ﷺ ، و لايؤمنون به ، كما نطق به القرآن العزيز ، قوله : ﴿ الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم ﴾ ، و قوله : ﴿ و إن فريقا منهم ليكتمون الحق ، و هم يعلمون ﴾، و قوله : ﴿ و لما جاءهم ما عرفوا كفروا به ﴾ ، فثبتت المغايرة بين المعرفة و الإيمان . ((مع القطع بكفرهم لعدم التصديق)) : فعلم أن الإيمان هو التصديق دون المعرفة فحسب ، ((و لأن من الكفار من كان يعرف الحق يقينا ، و إنما كان ينكر عنادا و استكبارا ، قال الله تعالى : ﴿ و جحدوا بها و استيقنتها أنفسهم ظلما و علوا ﴾)) ، و اتفق جماهير النظار ، فإن الإنسان قد يعرف الحق مع غيره ؛ و مع ذلک يجحد ذلک لحسده إياه ، أو لطلب علوه عليه ، أو لهوى النفس، و يحمله ذلک الهوى و الهوس على أن يتعدى عليه ، و يرده ما يقول بكل طريق ، و هو في قلبه يعلم أن الحق معه ، و عامة من كذب الرسل علموا أن الحق معهم ، و أنهم صادقون ؛ لكن الحسد و إرادة العلو و الحكومة ، و حبهم لما هم عليه ، و إلفهم لما ارتكبوا ، أو حُبِّب لهم التكذيب والمعادات لهم ، و جميع من كذب الرسل لم يأت بحجة صحيحة تقدح في صدقهم ، و إنما يعتمدون على مخالفة أهوائهم ، قال الإمام في " شرح التأويلات " في قوله سبحانه : ﴿ إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر ﴾ : إنه سبحانه ذكر المؤمنين وفسر الإيمان في آخر هذه السورة، و هو قوله :﴿ آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله و ملائكته و كتبه و رسله لا نفرق بين أحد من رسله ﴾ ، أخبر سبحانه أن المؤمن من وجد له الإيمان بهذه الأشياء و إن رسله حق ، والله حق ، و ملائكته حق ، و أن لا نفرق بين أحد من الرسل ، لما لم يوجد التصديق بهذه الجملة لا يكون إيمانا بالله سبحانه ، و لم يوجد ذلک في حق اليهود والنصارى : لأنهم فرقوا بين

الرسل بقولهم : نؤمن ببعض و نكفر ببعض ، و فرقوا أيضا بين الكتب ؛ حيث آمنو بالبعض ، و كفروا بالبعض ، فلا يكون منهم الإيمان بالله سبحانه على التحقيق ، و إن وجد من حيث الصورة ، فتدبر.

.... و المذكور في كلام بعض المشائخ أن التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من أخبار. المخبر، و هو أمر كسبي يثبت باختيار المصدق ، و لذا يثاب عليه ، و يجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة ؛ فإنها ربما تحصل بلا كسب ، كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة أنه جدار أو حجر ، و هذا ما ذكره بعض المحقيقين : من أن التصديق هو أن تنسب باختيارك الصدق إلى المخبر؛ حتى لو وقع ذلك في القلب من غير اختيار لم يكن تصديقا و إن كان معرفة . و هذا مشكل : لأن التصديق من اقسام العلم و هو من الكيفيات النفسانية دون الأفعال الاختيارية، لأنا إذا تصورنا النسبة بين شيئين ، و شككنا في أنها بالإثبات أو النفي ثم أقيم البرهان على ثبوتها ، فالذي يحصل لنا ....

((و المذكور في كلام بعض المشائخ)) : إشارة إلى وجه الفرق بين المعرفة و التصديق ((أن التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من أخبار. المخبر، و هو أمر كسبي يثبت باختيار المصدق)) : و به يظهر أن الإذعان المعبر به مهنا عن التصديق فما هو من مقولة الكيف و لا من مقولة الانفعال ، كما يؤيّده التعبير عنه بالقبول و التسليم ؛ بل يراد به فعل ، و هو الانتساب الاختياري القلبي ناش عن الانقياد و الاستسلام . ((و لهذا)) : يعني لأجل أنه كسبي ((يثاب عليه)) : و لو

لم يكن فعلاً أو كان فعلا غير اختياري ، لم يحصل الثواب عليه ، ((و يجعل رأس العبادات)) مع القطع بأن العبادات مكسوبة ، و إلا لم يحكم به الشارع ((بخلاف المعرفة)) : إنها علم و كيف ، لا فعل فضلاً عن أن يكون اختياريا ((فإنها ربما تحصل بلا كسب)) : فحينئذ يكون المعرفة أعم من التصديق ؛ لأنه قد يكون بالاختيار و غيره ، و التصديق لا يكون إلا بالاختيار و الكسب . ((و هذا)) : يعني ما ذكر من وجه الفرق ((ما ذكره بعض المحققين)) : الصدر العلامة صاحب التوضيح ((من أن التصديق هو أن تنسب باختيارك الصدق إلى المخبر؛ حتى لو وقع ذلك)) : يعني نسبة الصدق إلى المخبر ((في القلب من غير اختيار لم يكن تصديقا)) : بل يحتاج إلى تحصيله مرة أخرىٰ بالكسب ، قال الشارح في " شرح المقاصد" : إنه قد يكون بمباشرة أسابه بالاختيار : كإلقاء الذهن ، و صرف النظر و توجيه الحواس ، و ما أشبه و قد يكون بدونه ، والمأ مور به من الأول ، و تفصيله ما وقع في " التلويح " من أنه ذكر الصدر العلامة أن التصديق أمر اختياري، هو نسبة الصدق إلى المخبر اختياراً ، حتى لو وقع في القلب صدق المخبر ضرورة من غير أن ينسبه إليه اختياراً لم يكن ذلك تصديقاً .

التصديق المعتبر في الإيمان هو التصديق المنطقي أم غيره وبيان الاختلاف فيه

((و إن كان معرفة)) : اعلم أنه اختلف في أن التصديق المعتبر في الإيمان أنه التصديق الذي قسم العلم إليه و إلى التصور ، أم غيره - يعني أن التصديق الشرعي هو بعينه التصديق المنطقي ، أم غيره - اختار صدر الشريعة أن التصديق الشرعي ليس هو التصديق المنطقي ؛ بل التصديق المعتبر في الإيمان هو الاستيقان بوجود الصانع ، و قبول نبوة محمدﷺ ، و إلزام نفسه على متابعته في جميع ما أخبر به ، و ليس هو التصديق المعتبر في الميزان ، نص على ذلك السيد في حاشيته على "التلويح"، و اختار الشارح العلامة في مصنفاته ، يجب أن يعلم أن معنى التصديق الذي يقال له بالفارسية : گرويدن ، و هو المراد بالتصديق في علم الميزان على ما صرح به ابن سينا ، و حاصله : أنه اذعان و قبول بوقوع النسبة أولا وقوعها ، و تسميته تسليماً زيادة توضيح للمقصود ، و جعله مغايراً للتصديق المنطقي وهمٌ . ((و هذا مشكل)) : رد من

الشارح ((لأن التصديق من اقسام العلم)) إما تصور أو تصديق . ((و هو من الكيفيات النفسانية دون الأفعال الاختيارية)) : فلايصح الأمر بالإيمان . ((لأنا إذا تصورنا النسبة)) هذا بيان أن التصديق من الكيفيات النفسانية . ((بين شيئين)) : كالعالم والحدوث مثلا ((و شككنا في أنها بالإثبات أو النفي ثم أقيم البرمان على ثبوتها)) : أو على نفيها . ((فالذي يحصل لنا)) : من حال تلك النسبة بعد إقامة البرهان ، إنما هو الكيفية التي ....

.... هو الإذعان و القبول لتلك النسبة ، و هو معنى التصديق و الحكم و الإثبات و الإيقاع . نعم ! تحصيل تلك الكيفية يكون بالاختيار في مباشرة الأسباب و صرف النظر إليها و رفع الموانع و نحو ذلك . و بهذا الإعتبار يقع التكليف بالإيمان ، كان هذا هو المراد بكونه كسبيا اختياريا ، و لايكفى في حصول التصديق المعرفة ، لأنها قد تكون بدون ذالك . نعم ! يلزم أن تكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقا ، و لا بأس بذلك ، لأنه حينئذ.....................

((هو الإذعان و القبول)) : و هذا ليس من الأفعال الاختيارية ((لتلك النسبة ، و هو معنى التصديق و الحكم و الإثبات و الإيقاع)) : و النفي و الإنتزاع . ((نعم ! تحصيل تلك الكيفية)) : الإذعان و القبول ((يكون بالاختيار)) : و إن لم يكن الكيفية نفسها بالاختيار ((في مباشرة الأسباب)) : و هو أخذ المبادئ من مظانها بعد التوجه إلى صور محزونة ، ثم ترتيب المبادئ على وجه تفضي إلى علم النتيجة ((و صرف النظر إليها)) : جعل القوة العاقلة مصروفة إلى تحصيلها ((و رفع الموانع)) : من الشرك وغيره ، و حاصله : أن في هذا المقام شيئين : أحدهما نفس تلك الكيفية، و ثانيهما حصول تلك الكيفية ، و الثانى فعل بلا ريب ، و الأول ليس بفعل ، و

التصديق هو الأول دون الثاني . ((و بهذا الإعتبار)) : باعتبار أن أسبابه اختيارية ، لا باعتبار نفسه ؛ لأنه غير اختياري ((يقع التكليف بالإيمان)) : يعني أن التكليف بالإيمان إنما هو لكون أسبابه اختيارية ، ((و كان هذا هو المراد بكونه)) يعني التصديق ((كسبيا اختياريا)) : المراد به كون أسبابه اختياريا . ((و لايكفى في حصول التصديق المعرفة)) : يعنى لا تكفى المعرفة في الإيمان ، ((لأنها قد تكون بدون ذالک)) لأن المعرفة قد تكون بدون الاختيار و مباشرة الأسباب . ثم ههنا اختلاف آخر قريب منه ، و هو أن الإيمان مخلوق أم لا ، ذهب مشائخ الحنفية إلى أن الإيمان غير مخلـوق ، و ذهب المشائخ من الأشاعرة إلى أن الإيمان مخلوق ، احتج مشائخ الحنفية بأن الإيمان لايحصل إلا بالتعريف و التوفيق و الهداية ، و ذلک كله من الله سبحانه ، و مرجعه إلى التكوين ، و هو غير مخلوق ، و احتج مشائخ الأشاعرة بأن الإيمان لايحصل إلا بالعزم و القبول و القصد ، و ذلک كله من العبد ، فهو مخلوق ، إذ العبد مخلوق بكل صفاته، و قد نص أبو حنيفة في "الوصية" على خلق الإيمان ، و قال : العبد مع جميع أعماله و إقراره و معرفته مخلـوق . و الجواب أن الإيمان - و إن كان حصوله بالعزم و القصد و القبول - لايتم إلا بالتعريف و التوفيق و الهداية ، و ذلک من الله جل شانه . و متى اجتمع صفة الحق مع صفة الخلق لايعبأ بصفة الخلق ، بل صفة الخلق في جنب صفة الحق لاتعد ، و وقعت هذه المسئلة بفرغانة ، فأتي بمحضر عنها إلى البخارى ، فاتفقوا على أنه غير مخلوق ، و القائل بخلقه كافر، و أخرج صاحب الجامع الإمام البخاري من بخاري بسببه. ((نعم ! يلزم أن تكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقا)) : يعني معتبرا في الإيمان المطلوب تحصيله بالاختيار، و هو في نفسه - و إن لم يكن من الأفعال فهو بأسباب وجوده المكسوبة - يقال له الاختياري ، و هذا القدر كاف في طلب تحصيله ، و لايلزمه كونه فعلا اختياريا بنفسه فى باب التكليف . ((و لا بأس

بذلك)) : أن تكون المعرفة المذكورة تصديقا . ((لأنه حينئذ)) : حين كونها حاصلة بالاختيار..................

.... يحصل المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بگرويدن ، و ليس الإيمان و التصديق سوى ذلك ، و حصوله للكفار المعاندين ممنوع ، و على تقدير الحصول ، فتكفيرهم يكون بإنكارهم باللسان و إصرارهم على العناد و الاستكبار ، و ما هو من علامات التكذيب و الإنكار. و الإيمان و الإسلام واحد ، لأن الإسلام هو الخضوع والانقياد بمعنى قبول الأحكام و الإذعان بها ، وذلك حقيقة التصديق على ما مر ، و يؤيده قوله تعالى : ﴿ فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ﴾ ، و بالجملة لايصح في الشرع أن يحكم على أحد بأنه مؤمن ، و ليس بمسلم أو مسلم و ليس بمؤمن و لانعني بوحدتهما سوى ذلك ، وظاهر كلام المشائخ أنهم ....

((يحصل المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بگرويدن ، و ليس الإيمان و التصديق سوى ذلك)) : يعني المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بگرويدن ، ((و حصوله)) : يعني حصول المعرفة اليقينية المكتبسة ((للكفار المعاندين ممنوع)) : يعني لانسلم أولاً أن ذلك التصديق حاصل للكفار المذكورين . ((و

على تقدير الحصول)) : و لو سلم حصول ذلك التصديق المذكور للكفار المعاندين . ((فتكفيرهم يكون بإنكارهم باللسان و إصرارهم على العناد والاستكبار و ما هو من علامات التكذيب و الإنكار)) : يعني أن حصول التصديق بالقلب لايكفي في حصول الإيمان الشرعي ؛ بل لابد من تحقق شروطه من الإقرار وعدم التلبس بما هو من أمارات الكفر - و بالله التوفيق ، و منه الوصول إلى التحقيق -

والايمان والاسلام واحد، وبيان الإختلاف والرد على الحشوية

((و الإيمان و الإسلام واحد)) : و قد اتفق أهل الحق مشائخ الأشاعرة ، و مشائخ الحنفية على أنه لا إيمان بلا إسلام و عكسه ، يعني اتفقوا على تلازم الإيمان والإسلام بأنه لايعتبر شرعا إيمان بلا إسلام ، و لا إسلام بلا إيمان : كالظهر مع البطن . و خالفهما الحشوية و أصحاب الظواهر ، ((لأن الإسلام هو الخضوع و الانقياد بمعنى قبول الأحكام والإذعان بها ، و ذلك حقيقة التصديق على ما مر)) : و استدل أهل الحق بأن الإسلام لما كان عبارة عن الانقياد و الخضوع ، فذلك لايتصور بدون تصديق الله سبحانه في ألوهيته و ربوبيته . و الإيمان لما كان عبارة عن تصديق الله سبحانه فيما أخبر به على لسان رسوله ، فإنما يتحقق ذلك بقبول أوامره و نواهيه ، فلم يتصور أن يكون الإنسان مؤمنا بالله ، و لايكون مسلما ، ((و يؤيده قوله تعالى : ﴿ فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ﴾)) : دل - أولًا - على أن المخرجين هم المؤمنون ، - و ثانيا - على أن من كان فيها و أخرج ، هم المسلمون ، و هذا صريح في اتحادهما ، و قد أخبر الله تعالى في كثير من الآيات بما يدل على اتحاد الإيمان والإسلام : منها قوله خبرا عن قوم موسىٰ هم بقوله : ﴿ ياقوم إن كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا إن كنتم مسلمين﴾ ، و منها قوله : ﴿ فإن آمنوا بمثل ما آمنتم ، فقد اهتدوا ﴾، و منها قوله : ﴿ فإن أسلموا

فقد اهتدوا ﴾ إلى غير ذلك من الآيات التي تدل على اتحادهما ؛ لأنهما لو كان غيرين يتصور وجود أحدهما بدون الآخر. ((و بالجملة لايصح في الشرع أن يحكم على أحد بأنه مؤمن ، و ليس بمسلم)) ، أو مسلم و ليس بمؤمن : يعني لايعتبر شرعا إيمان بلا إسلام أو إسلام بلا إيمان ، ((و لانعني بوحدتهما سوى ذلك)) : ماخلا التلازم بينهما ، و لما يرد أن قولهم باتحاد الإيمان والإسلام قول بترادفها ، فدفعه بقوله :

.... و ظاهر كلام المشائخ أنهم أرادوا عدم تغايرهما بمعنى أنه لا ينفك أحدهما عن الآخر لا الاتحاد بحسب المفهوم ، كما ذكر في الكفاية من أن الإيمان هو تصديق الله فيما أخبر من أوامره و نواهيه ، والإسلام هو الانقياد و الخضوع لألوهيته ، و ذا لا يتحقق إلا بقبول الأمر والنهى ، فالإيمان لا ينفك عن الإسلام حكما فلا يتغائران ، و من أثبت التغاير يقال له : ما حكم من آمن ولم يسلم أو أسلم و لم يؤمن ؟ فإن أثبت لأحدهما حكما ليس بثابت للآخر فبها و الّا فظهر بطلان قوله . فإن قيل : قوله تعالى : ﴿ قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا و لكن قولوا أسلمنا ﴾ صريح في تحقق الإسلام بدون الإيمان . قلنا : المراد أن الإسلام المعتبر في الشرع لايوجد بدون الإيمان ، و هو في الآية بمعنى الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن ، بمنزلة التلفظ بكلمة الشهادة من غير تصديق في باب الإيمان ....

((و ظاهر كلام المشائخ أنهم أرادوا عدم تغاير هما بمعنى أنه لا ينفك أحدهما عن الأخر)) وجه الدفع : أنهم أرادوا باتحاد نفي المغايرة بحيث لا يوجد أحدهما بدون الآخر، و هذا معنى التلازم . ((لا الاتحاد بحسب المفهوم)) : و لم

يريدوا باتحادهما ترادفهما و لا اتحادهما ذاتا . ((كما ذكر في الكفاية)) : و الغرض منه تائيد لقوله : ((من أن الإيمان هو تصديق الله فيما أخبر من أو امره و نواهيه ، و الإسلام هو الانقياد و الخضوع لألوهيته ، و ذا)) : يعني الخضوع و الانقياد . ((لايتحقق إلا بقبول الأمر و النهي)) ، يعني التصديق بحقيقتهما، ((فالإيمان لاينفك من الإسلام حكما)) : لأن الإسلام يعني الخضوع و الانقياد الذي هو بمعنى قبول الأحكام الشرعية : من الأوامر والنواهي ، والإذعان والاعتقاد بها ، هو الإيمان ((فلا يتغائران)) : لأن التغاير فرع الانفكاك ، ((و من أثبت التغاير)) : من الحشوية و أصحاب الظواهر. ((يقال له)) : فنقول له ، ((ما حكم من آمن و لم يسلم أو أسلم و لم يؤمن)) : في الدنيا والآخرة . ((فإن أثبت لأحدهما حكما ليس بثابت للآخر فبها و الاّ فظهر بطلان قوله)) : لأنه ليس يوجد حكم كذلك ، و لأن الناس كانوا على عهد النبوة على ثلاث فرق : مؤمن ، و كافر ، و منافق ، و ليس فيهم رابع ، فالمسلم من أي الفرق ، كان لا يصلح أن يقال: من الكافرين ، فإن قال : كان مؤمنا ، ترك مذهبه ، و إن قال : من المنافقين ، فيكون الإسلام هو النفاق عنده ، فينبغي أن لا يقبل غير النفاق . لقوله : ﴿ و من يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه ﴾ ، و أيضاً يجب أن يكون مرضيا لقوله : و رضيت لكم الإسلام ديناً - و بالله التوفيق - ((فإن قيل : قوله تعالى)) واستدل الحشوية وأصحاب الظواهر بقوله : ﴿ قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا و لكن قولوا أسلمنا ﴾ فقد أثبت لهم فيه الإسلام و نفى عنهم الإيمان ، و أيضا استدل على ذلك بما ورد من عطف الإسلام على الإيمان في مثل قوله : ﴿ فما زادهم إلا إيمانا و تسليما ﴾ والعطف يقتضي الاختلاف والمغايرة ، و استدل أيضا بقول النبيﷺ ـ أجاب في سوال الإيمان بغير ما أجاب في سوال الإسلام ((صريح في تحقق الإسلام بدون الإيمان)) : فدل أن الإسلام غير الإيمان .

الإيمان مخلوق أم لا والاختلاف فيه

ثم صيغة الماضي " آمنا " دالة على أنه حادث ، فهو مخلوق ، اختلفوا في أن

الإيمان مخلوق أو غير مخلوق ، ذهب مشائخ الحنفية إلى أن الإيمان غير مخلوق ، و ذهب المشائخ من الأشاعرة إلى أن الإيمان مخلوق ، و احتج مشائخ الحنفية بأن الإيمان لا يحصل إلا بالتعريف والتوفيق والهداية ، و ذلك كله من الله سبحانه ، و مرجعه إلى التكوين و هو غير مخلوق و غير حادث ،" في شرح التعديل " ؛ حيث قال : إن هذا في غاية الدقة ، و ذلك أن الإيمان هو التصديق ، يعني الحكم بالصدق ، و هو إيقاع نسبة الصدق إلى النبي و هو غير مخلوق غير محدث ، صرح بذلك في " التوضيح " ، واحتج مشائخ الأشاعرة بأن الإيمان لا يحصل إلا بالعزم والقصد والقبول ، و ذلك كله من العبد ، فهو مخلوق و محدث ، إذ العبد مخلوق و محدث بكل صفاته ـ والجواب : إن الإيمان و إن كان حصوله بالقصد والقبول إلا أنه لا يتم إلا بالتعريف والتوفيق والهداية ، و ذلك من الله سبحانه ، و متى اجتمع صفة الحق مع صفة الخلق لا يعبأ بصفة الخلق ، بل صفة الخلق في جنب صفته لا تعد، و وقعت هذه المسئلة بفرغانة ، فأتى بمحضر عنها إلى بخارى ، فاتفقوا على أنه غير مخلوق ، والقائل بخلقه كافر ، و أخرج صاحب الجامع الإمام البخاري من بخارى بسببه ، والصواب ما قال الشيخ في " اليواقيت " : الإيمان من حيث هو هداية من الله سبحانه غير مخلوق ؛ لأن الهداية صفة من صفاته سبحانه ، و صفات الله سبحانه قديمة أزلية ، و أما من حيث هو إقرار من العبد و إذعان ، فهو مخلوق ؛ لأنه معدود حينئذ من أعمال العبد ـ ﴿ و الله خلقكم و ما تعملون ﴾ ، فافهم . ((قلنا : المراد أن الإسلام المعتبر في الشرع لا يوجد بدون الإيمان وهو في الآية بمعنى الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن بمنزلة التلفظ بكلمة الشهادة من غير تصديق في باب الإيمان)) : يعني أن الإسلام قد يطلق لغة على الانقياد الظاهري ، و هو غير الإيمان قطعا ، و ليس بحثنا و خلافنا فيه ، و إنما هو في الإسلام بمعنى الخضوع والإذعان و قبول الأحكام ، و هو لا يوجد بدون الإيمان أصلاً . و الجواب عما تعلقوا به : أن الله سبحانه لم يخبر عن إسلامهم و لكن أمرهم أن يقولوا : أسلمنا ، يعني استسلمنا في الظاهر مع أن الإنكار بقلوبنا ، فيكون المراد إظهار الإسلام من أنفسهم بدون حقيقة

الإسلام ؛ إذ لو كان المراد من الآية حقيقة الإسلام لكان ما أتوا به مرضيا مقبولا عند الله سبحانه بما تلونا من الآيات - و بالإجماع - ليس كذلك ، و أما حديث جبرئيل فقلنا : ذكر في بعض الروايات أنه سأله عن شرائع الإسلام فأجاب بما أجاب ، أخرجه محمد بن الحسن من طريق أبي حنيفةؓ عن علقمة عن يحي بن يعمر عن ابن عمر أن جبرئيل سأله عن شرائع الإسلام ، فتكون هذه الرواية تفسيرا للرواية المطلقة ، و الدليل عليه أن المنافقين كانوا يأتون بجميع ما أخبر النبى ﷺ في جواب ، و لم يستحقوا بجميع ما وعد به المسلمون ، فعلم أنه أريد بذلك شرائع الإسلام ، فتدبر.

.... فإن قيل : قوله عليه السلام : أن تشهد أن لا إله إلا الله و أن محمد رسول و تقيم الصلوٰة و تؤتي الزكوٰة و تصوم رمضان و تحج البيت إن استطعت إليه سبيلا ، دليل على أن الإسلام هو الأعمال لا التصديق القلبي . قلنا : المراد أن ثمرات الإسلام و علاماته ذلك كما قال ﷺ لقوم وفدوا عليه : تدرون ما الإيمان بالله وحده ، فقالوا : الله و رسوله أعلم ، قال عليه السلام : شهادة أن لا إله إلا الله و أن محمدا رسول الله و إقام الصلوة و إيتاء الزكوة و صيام رمضان ، و أن تعطوا من المغنم الخمس و كما قال ﷺ : الإيمان بضع و سبعون شعبة أعلاها قول لا إله إلا الله و أدناها إماطة الأذى عن الطريق . ...

((فإن قيل قوله عليه السلام)) : و أيضاً استدل الحشوية و أصحاب الظواهر بالحديث القائل : الإسلام ((أن تشهد أن لا إله إلا الله - إلى آخره -)) أخرجه الشيخان من حديث ابن عمرؓ ؛ حيث دل أن الإسلام هو الأعمال لا التصديق القلبي ، فيغايران . ((قلنا : المراد أن ثمرات الإسلام و علاماته

ذلك)) : يعني أن مراد النبي بذلك بيان ما يتحقق به الإسلام ، و شرح علاماته الدالة عليه من النطق بالشهادتين، و إقام الصلاة و غيرهما ، و لو اقتضى ذلك أن الإسلام عبارة عن الأعمال دون التصديق لاقتضى مثله أن الإيمان عبارة عنها أيضا دون التصديق ، فقد ورد في الحديث أيضا : الإيمان شهادة أن لا إله إلا الله - الى آخره - أخرجه الشيخان من حديث ابن عباسٌ . ((كما قال ﷺ : لقوم وفدوا عليه)) : و هؤلاء الوفد كانوا وفد عبد القيس ، و الوفد بالفتح جمع للوافد ، و هي جماعة مرسلة من قبل رؤوس القوم إلى أمير أو شريف ـ ((و كما قال ﷺ : الإيمان بضع و سبعون شعبة أعلاها قول لا إله إلا الله)) : و في الحديث إطلاق الإيمان على ثمراته ، لم يرد به الحصر في العدد ، أو يراد حصرها في أنواعها ، و الحديث رواه الشيخان من حديث أبي هريرةٌ . ((و أدناها إماطة الأذى)) : يعني إزالة الموذي : مثل الشوك و النجاسة و غيرهما . و الحق الحقيق بالتحقيق أن الشرع قد ورد باستعمالهما على سبيل الترادف ، و ورد على سبيل الإختلاف ، و ورد على سبيل التداخل ـ أما الترادف ففي قوله سبحانه : ﴿ فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ﴾ ، و لم يكن بالاتفاق إلا بيت واحد ، و في قوله سبحانه : ﴿ يا قوم ! إن كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا إن كنتم مسلمين ﴾ ، و أما الاختلاف ففي قوله : ﴿ قالت الأعراب : آمنا ، قل : لم تؤمنوا و لكن قولوا : أسلمنا ، و لما يدخل الإيمان في قلوبكم ﴾ ، فنفى الإيمان عن قولهم هو التصديق و الطمأنينة و استحكام التصديق و رسوخه ، و أثبت الإسلام - يعني الاستسلام ظاهرا باللسان و الجوارح ـ و أما التداخل ففيما روي أيضا : أنه سئل فقيل : أي الأعمال أفضل ، فقال ﷺ : إيمان بالله - هذا في الصحيح، و قيل : أي الإسلام أفضل فقال ﷺ : الإيمان - ، أخرجه أحمدٌ والطبراني من حديث عمرو بن عبسة ، قال الحافظ العراقي إسناده صحيح لكنه منقطع ، و هذا دليل على الاختلاف والتداخل ، و هو أوفق الاستعمالات في اللغة ؛ لأن

الإيمان عمل من الأعمال و هو أفضلها ، والإسلام هو إما بالقلب و إما باللسان و إما بالجوارح ، و أفضلها الذي بالقلب ، و هو التصديق الذي يسمى إيمانا ، والاستعمال لهما على سبيل الاختلاف وعلى سبيل التداخل و على سبيل الترادف كله غير خارج عن طريق التجوز في اللغة - و بالله التوفيق -

.... و إذا وجد من العبد التصديق و الإقرار صح له أن يقول : أنا مؤمن حقا لتحقق الإيمان عنه ، و لاينبغي أن يقول : أنا مؤمن إنشاء الله تعالى . لأنه إن كان للشك فهو كفر لامحالة و إن كان للتأديب ، و إحالة الأمور إلى مشيئة الله تعالى ....

البحث في الاستثناء، الاختلاف العظيم في مسئلة الاستثناء

((و إذا وجد من العبد التصديق و الإقرار صح له أن يقول : أنا مؤمن حقا لتحقق الإيمان عنه ، و لا ينبغي أن يقول : أنا مؤمن إنشاء الله تعالى)) : اختلفوا في الاستثناء في الإيمان ، فمنعه الأكثرون ، منهم : أبو حنيفةً و أصحابه يقولون : لا يصح أن يقال : أنا مؤمن إنشاء الله ، قال النووي : و هذا هو المختار ، و قول أهل التحقيق ، و أجازه كثير ، منهم : الشافعي و أصحابه يقولون : يجوز أن يقال أنا مؤمن إنشاء الله ، و ذهب الأوزاعي و غيره إلى جواز الأمرين ، و احتج مشائخ الحنفيةً من السمع بقوله سبحانه : ﴿ قالوا آمنا بربب

العلمين رب موسى و هارون ﴾ و لم يستثنوا ،و بقوله : ﴿ أولئك هم المؤمنون حقا ﴾ و لم يستثن ؛ فحيث أتى بالجملة الاسمية وضمير الفعل معرفا للخبر مؤكدا بالمصدر ، دل دلالة بينة على أن الإيمان قائم بهم ، و من العقل لما اتصف الذات حقيقة بالإيمان كان العبد مؤمنا على القطع ، و كان في علم الله سبحانه أيضاً مؤمنا ؛ لأن الله سبحانه يعلم كل شيء كما هو في الحال ، و إن كان يعلم أنه يتغير عن تلك الحالة ، و لا يصح أن يقول المتحرك : أنا متحرك انشا ء الله ، فكذا هذا.

و أيضا لما كان ظاهر التركيب أمرين : الإخبار بقيام الإيمان به في الحال ، و إن الاستثناء يناقض الإخبار بقيام الإيمان به في الحال ، كان تركه أبعد عن التهمة بعدم الجزم بالإيمان في الحال الذي هو كفر ، فكان تركه واجبا لذلك، و أيضاً من علم قصده بأنه أنما استثنئ تبركا خوفا من سوء الخاتمة ، فربما تعتاد النفس التردد في الإيمان في الحال لكثرة إشعارها بترددها في ثبوت الإيمان و إستمراره ، و هذه مفسدة عظيمة إذ قد تجرُّ إلى وجود التردد إلى آخر الحياة للاعتياد به خصوصا ، و الشيطان مجرد نفسه في هلاك ابن آدم ، لا شغل له سواه ، فيجب حينئذ تركه ، فتأمل و لا تغفل . و احتج مشائخ الأشاعرة بطريق السمع : إن الله سبحانه ذكر في هذه الآية الكريمة أن الرجل لايكون مؤمنا إلا إذا كان موصوفا بالصفات الخمسة ، و هي الخوف من الله ، و الإخلاص في دين الله ، والتوكل على الله ، و الإتيان بالصلاة و الزكاة لوجه الله ، و ذكر في أول الآية ما يدل على الحصر ، و هو قوله سبحانه : إنما المؤمنون الذين هم كذا و كذا ، و كلمة إنما تفيد الحصر ، كما دلت هذه الآية على هذا المعنى ، ثم إن الإنسان لا يمكنه القطع على نفسه بهذه الصفات الخمس ، لاجرم كان الأولى أن يقول إنشاء الله ، و أيضا ذكر هذه الكلمة لاينافي حصول الجزم و القطع ، ألا ترى أن الله سبحانه قال : ﴿ لتدخلن

المسجد الحرام إنشا ء الله آمنين ﴾ و هو سبحانه منزه عن الشك و الريب ، فثبت أنه سبحانه إنما ذكر ذلك تعليما منه لعباده هذا المعنى ، فكذا مهنا . و أيضا إن أصحاب الموافات يقولون : شرط كونه مؤمنا في الحال حصول الموافات على الإيمان ، و هذا الشرط لا يحصل إلا عند الموت ، فيكون مجهولا ، و الموقوف على المجهول مجهول ، فلهذا السبب حسن أن يقول : أنا مؤمن إنشاء الله ، قال الحافظ ابن تيمية : و مذهب أصحاب الحديث كابن مسعودؓ و أصحابه و الثوري و ابن عيينة ، و أكثر علماء الكوفة و يحي ابن سعيد القطان فيما يرويه عن علماء البصرة ، و الإمام أحمدؒ بن حنبل و غيره من أيمة السنة ، كانوا يستثنون في الإيمان ، و هذا متواتر عنهم لكن ليس في هؤلاء من قال : إنما استثنى لأجل الموافات ؛ بل صرح هؤلاء الائمة بأن الاستثناء إنما هو : لأن الإيمان يتضمن فعل جميع الواجبات ، فلا يشهدون لأنفسهم بذلك ، كما لايشهدون لها بالبر و التقوى ، فإن ذلك مما لايعلمونه، و هو تزكية لأنفسهم بلا علم . و أما الموافات فلاعلمتُ أحدا من السلف علل بها الاستثناء ، نعم ! كثير من المتأخرين يعللون بها من أصحاب الحديث من أصحاب الإمام أحمدؒ ، و الشافعيؒ ، و مالكؒ و غيرهم ، و أكثر الناس يقولون : بل هو إذا كان كافرا فهو عدوالله ، ثم إذا آمن واتّقى صار وليا لله ، فما أخذ سلف الأيمة في الاستثناء أن الإيمان المطلق فعل جميع المأمورات ، و ترك جميع المحظورات ، فإذا قال الرجل : أنا مؤمن بهذا الاعتبار فقد شهد لنفسه بأنه من الأبرار المتقين القائمين بفعل جميع ما أمروا به و ترك كل ما نهوا عنه، فيكون من أولياء الله ، و هذا تزكية الإنسان لنفسه . و شهادته لها لما لايعلم ، و لو كانت هذه الشهادة صحيحة لساغ أن يشهد لنفسه بالجنة إن مات على هذا الحال ، و لا أحد يسوغ له بذلك ، فهذا مأخذ عامة السلف الذين كانوا يستثنون - و إن جوزوا ترك الاستثناء - فلكل من المجوزين

والمانعين وجهةٌ ، هو موليها ، و ربهم أعلم بمن هو أهدى سبيلا ، هذا كله عنايته في المنهاج ، فافهم . ((لأنه إن كان للشك فهو كفر لا محالة)) : لأنه شك في الإيمان ، قال الكمالان الشيخ ابن الهمام و صاحبه المحقق ابن أبي شريف : لا خلاف بين القائلين بدخول الاستثناء و المانعين في أنه لا يقال : أنا مؤمن انشاء الله ، للشك في ثبوت الإيمان حال التكلم بالاستثناء المذكور ، و إلا كان الإيمان منفيا لأن الشك في ثبوته فى الحال كفر، بل ثبوته في الحال مجزوم به دون شك ؛ غير أن بقائه إلى الوفاة عليه هو المسمى بإيمان الموافاة الذي يوافي العبد عليه متصفا به آخر حياته ، غير معلوم له . و لما كان ذلك هو المعتبر في النجاة - كما هو الملحوظ عند المتكلم في ربطه بالمشيئة ، و هو أمر مستقبل - فالاستثناء فيه اتباعا لقوله تعالى : ﴿ و لا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله ﴾ ، فلا وجه لوجوب تركه ، قال الحافظ القاسم ابن قطلوبغا ، والشيخ الإمام سعد الدين التفتازاني : إن كان للشك فهو كفر لا محالة ، لكن لم يعرج المحققون على هذا ، وقالوا : الأولى الترك ، أقول : و هو - كما ترى - لم يتفرد بهذه الكلمة ، بل الشيخ المحقق ابن الهمام والشيخ المحقق ابن أبي شريف قالا : الشك في ثبوته في الحال كفر ، فافهم . ((و إن كان للتأديب)) : يعني لرعاية الأدب مع الله سبحانه ، و استدل الشارح في شرح المقاصد لجوازه للتأديب لا للشك بقوله سبحانه : ﴿ لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله ﴾ و لا شك لله سبحانه ((و إحالة الأمور إلى مشيئة الله تعالى)) : فالأولى ذكر هذه الكلمة الدالة على تفويض الأمر إلى الله سبحانه ، حتى يحصل ببركة هذه الكلمة دوام الإيمان .

.... أو للشك في العاقبة و المآل لا في الآن و الحال أو للتبرك بذكر الله ، أو للتبرء عن تزكية نفسه ، و الإعجاب بحاله فالأولى تركه ؛ لما أنه يوهم بالشك ، و لهذا قال : لاينبغي دون أن يقول : لايجوز ، لأنه إذا لم يكن للشك ، فلامعنى لنفي الجواز ، كيف ! ....

((أو للشك في العاقبة و المآل)) : و المراد صرف هذا الاستثناء إلى الخاتمة و العاقبة ، فإن الرجل و إن كان مؤمنا في الحال إلا أن بتقدير أن لا يتفق ذلك الإيمان في العاقبة ، كان وجوده كعدمه ، و لم تحصل فائدة أصلا ، فكان المقصود من ذكر هذا الاستثناء هذا المعنى . ((لا في الآن والحال)) : يعني لاشك في الآن و الحال . ((أو للتبرك بذكر الله)) : مع قطع النظر عن معنى الشرط كما في قوله سبحانه : ﴿ و لا تقولن الآية ﴾ ((أو للتبرء عن تزكية نفسه)) : يعني ظن نفسه تزكية نفسه عن العيب ، و إليه إيماء في قوله سبحانه : ﴿ ألم تر إلى الذين يزكون أنفسهم بل الله يزكى من يشاء ﴾ ، و في قوله : ﴿ فلا تزكوا أنفسكم ﴾ ((والإعجاب بحاله)) : هو إعلاء النفس و إنشاط بعلوها ، و أن يرى الرجل نفسه

شريفة و خيرا من غيره ، و حاصله : أن قوله كون المؤمن من أشرف صفاته وأعظم نعوته و أحواله ، فإذا قال : أنا مؤمن ، فكأنه مدح نفسه بأعظم المدائح ، فوجب أن يقول : إنشاء الله ، فيصير هذا استثناء بحصول الإنكار في القلب و زوال العجب . ((فالأولى تركه)) : جزاء لقوله : و إن كان للتأديب ، ((لما أنه يوهم بالشك)) : يعني إن قران الاستثناء يوهم التردد فتركه أبعد عن التوهم ، ((و لهذا)) : يعني لأجل هذه الوجوه الخمسة للجواز ((قال : لا ينبغي)) : المؤذن بكراهية التنزيه . ((دون أن يقول)) : لا يجوز المؤذن بالحرمة . ((لأنه إذا لم يكن للشك ، فلا معنى لنفي الجواز ، كيف !)) : يعني كيف يكون للنفي معنى .

.... و قد ذهب إليه كثير من السلف حتى الصحابة و التابعين و ليس هذا مثل قولك : أنا شاب إنشاء الله تعالى ، لأن الشباب ليس من أفعاله المكتسبة و لا مما يتصور البقاء عليه في العاقبة و المآل و لا مما يحصل به تزكية النفس و الإعجاب . بل مثل قولك : أنا زاهد متّقٍ إن شاءالله تعالى ، و ذهب بعض المحقيقن إلى أن الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق الذي به يخرج عن الكفر ؛ لكن التصديق في نفسه قابل للشدة والضعف و حصول التصديق الكامل المنجي المشار إليه بقوله : أولئك هم المؤمنون حقا ، لهم درجات عند ربهم و مغفرة و رزق كريم ، إنما هو في مشيئة الله تعالى . ...

((و قد ذهب إليه يعني إلى نفي الجواز . كثير من السلف حتى الصحابة و التابعين)) : قال الحافظ تقي الدين السبكي الكبير : إن القول بدخول الاستثناء هو قول أكثر السلف من الصحابة ، و التابعين ، و من بعد هم ، و الشافعية ، و المالكية،

و الحنابلة ، و من المتكلمين الأشعرية و الكلابية ، قال: و هو قول سفيان الثوري ، و قال البيهقي : و أما الاستثناء في الإيمان فقد كان يستثنى جماعة من الصحابة و التابعين ، و إنما رجع استثناء هم إلى كمال الإيمان و إلى بقائهم على الإيمان ، فكانوا لايشكون في وجوده الحالي ـ فإن تغير حال المؤمن في الإيمان لم يمنع كونه مؤمنا في الحال قبل التغير- قلت : هذا وجه حسن في التوفيق و بالله التوفيق - و مما احتج به صاحب الكفاية على المنع في الاستثناء مطلقا : أن قوله : أنا مؤمن إنشاء الله مثل قول الشاب : أنا شاب إنشاء الله ، و لا شك أن الثاني كلام مهمل أو كذب ، فكذا الأول ، فردّ الشارح خطأه ، و أجاب عنه بقوله : ((و ليس هذا مثل قولك : أنا شاب إنشاء الله تعالى)) : و فرق بين القولين بوجوه ثلاثة : أحدها ((لأن الشباب ليس من أفعاله المكتسبة)) - و ثانيها - ((و لا مما يتصور البقاء عليه في العاقبة و المآل)) - و ثالثها - ((و لا مما يحصل به تزكية النفس و الإعجاب)) : و حاصله منع المساواة ، لأن في الإيمان أمور ثلاثة مصححة للاستثناء غير موجودة في الشباب : أحدها أن الشباب ليس من الأفعال الاختيارية الإرادية ، فلا يتصور في استثنائه تأدب ، لأن التأدب ههنا ترك دعوى القدرة والكسب مع وجودهما بخلاف الإيمان ؛ فإنه من الأفعال الاختيارية القصدية ، فيجوز فيه التأديب . وثانيها : إن الشباب لا يتصور دوامه وبقاؤه على ما جرى به العادة الإلهية ، فلما لم يكن من الأشياء التي لا تشك في بقائها و دوامها ، لم يحسن فيه الاستثناء على سبيل إبهام العاقبة بخلاف الإيمان؛ لأن العاقبة فيه مبهمة غير معلومة ، ثالثها : إن الشباب ليس من الأفعال الصالحة ، فلا يتصور فيه الافتخار ، فلا يصح فيه الاستثناء الدافع ـ للافتخار بخلاف الإيمان ؛ فإنه رأس الأفعال الصالحة ؛ ((بل)) الاستثناء في الإيمان ((مثل قولك : أنا زاهد متّقٍ إن شاءالله تعالى))، فإن الزهد والتقوى من الأفعال الاختيارية ، فيتصور فيهما من الأمور المذكورة ، فافهم . ((و ذهب بعض المحقيقن)) : إمام الحرمين في توجيهه جواز الاستثناء . ((إلى أن الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق الذي به يخرج عن الكفر؛ لكن التصديق في نفسه قابل للشدة والضعف)) : فهذا التوجيه إنما يتم على

قول من يقول : إن الإيمان يزيد و ينقص ، و قد مر البحث فيه . ((و حصول التصديق الكامل المنجي المشار إليه بقوله : أولئك هم المؤمنون حقا ، لهم درجات عند ربهم و مغفرة و رزق كريم ، إنما هو في مشيئة الله تعالى)) . فمعنى الاستثناء حينئذ : أنا مؤمن كامل ناج إنشاءالله سبحانه ، فالتردد الناشي من التعليق متعلق بكماله ، و يؤيده ما روى أن الحسنؒ سأله رجل ، فقال : أ مؤمن أنت ؟ فقال : الإيمان إيمانان ، فإن كنت تسأل عن الإيمان بالله و ملائكته و رسله واليوم الآخر ، فأنا مؤمن ، و إن كنت تسألنى عن قوله تعالى : ﴿ إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم ﴾ فوالله لا أدرى أنا منهم أم لا .

.... و لما نقل عن بعض الأشاعرة أنه يصح أن يقال : أنا مؤمن إنشاء الله تعالى بناءً على أن العبرة في الإيمان و الكفر و السعادة و الشقاوة بالخاتمة ، حتى أن المؤمن السعيد من مات على الإيمان و إن كان طول عمره على الكفر و العصيان، و الكافر الشقي من مات على الكفر - نعوذ بالله - و إن كان طول عمره على التصديق و الطاعة على ما اشير إليه بقوله سبحانه في حق إبليس : ﴿ و كان من الكافرين ﴾ و بقوله عليه الصلوة و السلام . السعيد من سعد في بطن أمه ، و الشقي من شقي فى بطن أمه ؛ ....

((و لما نقل عن بعض الأشاعرة)) : رأس الطائفة و إمام الفن الشيخ أبو الحسنؒ . ((أنه يصح أن يقال : أنا مؤمن إنشاء الله تعالى)) : لا بالنظر إلى الإيمان الحاصل في الحال ، بل ((بناءً على أن العبرة في الإيمان و الكفر

و السعادة و الشقاوة بالخاتمة)) في الحديث : إنما الأعمال بالخواتيم ، أخرجه البخاري من حديث سهل بن سعد مرفوعا ، و في آخر : إنما الأعمال بخواتيمها ، رواه ابن حبان في صحيحه من حديث معاوية ، و الأخبار في هذا الباب غير محصاة . ((حتى أن المؤمن السعيد من مات على الإيمان و إن كان طول عمره على الكفر و العصيان ، و الكافر الشقي من مات على الكفر - نعوذ بالله - و إن كان طول عمره على التصديق و الطاعة على ما اشير إليه)) : و تفصيله : إن السعيد من علم الله في الأزل موته على الإيمان - و إن تقدم منه كفر - و الشقي من علم الله موته على الكفر - و إن تقدم منه الإسلام .

السعادة والشقاوة تتبدلان أم لا وبيان الاختلاف فيه

و اختلف فيه أن السعادة و الشقاوة هل تتبدلان أم لا ، ذهب مشائخ الحنفية إلى أن السعيد قد يشقى ، والشقي قد يسعد ، و ذهب مشائخ الأ شاعرة إلى أن السعيد لا يشقى و الشقي لا يسعد . احتج مشائخ الحنفية بقوله سبحانه : ﴿ قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفرلهم ما قد سلف ﴾ حيث دل على غفران ما قد سلف قبل الإسلام بالإسلام ، فلو لم يكن الشقي سعيداً لفاتت فائدة الغفران ، واحتج مشائخ الأشاعرة ((بقوله سبحانه في حق إبليس)) : ﴿ و كان من الكافرين ﴾ فلفظ الماضي يدل على أن شقاوته مقدمة على عدم سجوده مع أنه كان مجتهدا في العبادات والطاعة حتى عد من الملائكة تغليبا ، وكان الصحابة مؤمنين حين عبدوا الصنم ، و سحرة فرعون كانوا مؤمنين في حال حلفهم بعزة فرعون ، و قصة بلعام ، و قصة برصيصا ، و قصة محاجة آدم و موسى معروفة

مشهورة ، فعلى هذا لا يتصور فى السعيد أن يشقى و لا في الشقي أن يسعد ، ((و بقوله عليه السلام)) : يعني على ما يشير إليه بقوله عليه الصلوة و السلام . ((السعيد من سعد في بطن أمه ، والشقي من شقي فى بطن أمه)) : والمعنى أن من سعد في بطن أمه لا يضره الكفر الظاهر؛ لأن عاقبته تكون بالإيمان لتعلق علم الله بإيمانه ، و من شقي في بطن أمه لاينفعه الإيمان الظاهر لتعلق علم الله بكفره . و الحديث أخرجه البزار بسند صحيح جيد عن أبي هريرةؓ ، و فيه آثار أخر منها : خلق الله يحيى بن زكريا في بطن أمه مؤمنا ، و خلق فرعون في بطن أمه كافرا ، أخرجه ابن عدي والطبراني مرفوعا ، و الأحاديث لاتحصى في الباب .

.... أشار إلى إبطال ذلك بقوله عليه السلام ، و السعيد قد يشقى ، بأن يرتد بعد الإيمان - نعوذ بالله من ذلك - و الشقي قد يسعد بأن يؤمن بعد الكفر و التغير يكون على السعادة و الشقاوة ، دون الإسعاد و الإشقاء ، و هما من صفات الله تعالى : لما أن الإسعاد تكوين السعادة ، و الإشقاء تكوين الشقاوة ، و لا تغير على الله و على صفاته ، لما مر من أن القديم لا يكون محلا للحوادث ، و الحق أنه لا خلاف في المعنى ، لأنه إن أريد بالإيمان و السعادة مجرد حصول المعنى فهو حاصل في الحال و إن أريد مايترتب عليه النجاة و الثمرات فهو في مشيئة الله تعالى لا قطع بحصوله في الحال ، فمن قطع بالحصول أراد الأول ، و من فوض إلى المشيئة ، أراد الثانى . ...

((أشار)) : جواب " لما " ((إلى إبطال ذلك بقوله عليه السلام)) : المنقول عن بعض الأشاعرة ((و السعيد قد يشقى : بأن يرتد بعد الإيمان - نعوذ بالله من ذلك - و الشقي قد يسعد : بأن يؤمن بعد الكفر)) - يعني أن السعيد هو المسلم ، و الشقي هو الكافر ، فعلى هذا يتصور أن السعيد قد يشقي بأن يرتد بعد الإيمان ، و أن الشقي قد يسعد بأن يؤمن بعد الكفر ؛ ((و التغير يكون على السعادة و الشقاوة)) ؛ بأن يمحو الله سبحانه السعادة و الشقاوة و يثبت ما يشاء ، فالله قادر مختار يفعل ما يشاء متى شاء ؛ حتى أن فاروقاً يطوف بالبيت و يبكي ، و يقول : اللهم ! إن كنت كتبتني في أهل السعادة فأثبتنى فيها ، و إن كنت كتبتني على الشقاوة فامحني و أثبتني على السعادة ، فإن السعادة و الإسلام إذا عرض على الكفر يبطله و يرفع أحكامه ، و إن الشقاوة والكفر إذا عرض على الإسلام يبطله و يرفع أحكامه ، فكانا من صفات الخلق ، و صفاته تتبدل و تتغير ، فيتبدلان و يتغيران ، و قالت الأشاعرة : لا يتبدل ذلك ، و عن هذا قالوا : إن سحرة فرعون كانوا مؤمنين في حال حلفهم بعزة فرعون ، و قد تقدم مذهبهم على التحقيق ، و دليلنا قوله سبحانه : ﴿ يمحو الله ما يشاء و يثبت ، و عنده أم الكتاب ﴾ و المعنى : يمحو المعاصي عند التوبة ، و يثبت التوبة ، و ذلك أن المكتوب في اللوح المحفوظ صفة العبد سعادةً و شقاوةً ، و العبد يجوز عليه التبدل من حال إلى حال ، فكذا صفته . ((دون الإسعاد و الإشقاء و هما من صفات الله تعالى : لما أن الإسعاد تكوين السعادة ، و الإشقاء تكوين الشقاوة)) ، و قد علمت أن التكوين صفة حقيقية أزلية لا تتبدل . ((و لا تغير على الله و على صفاته لما مر من أن القديم لا يكون محلا للحوادث)) : و كل ما يقبل التبدل فهو حادث ؛ لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه .

محاكمة الشارح ومحاكمة الإمام النووي وقول علامة الزبيدي من أصحابنا

((و الحق)) : حاصله : المحاكمة و إرجاعه إلى الخلاف اللفظي في إرادة المعنى من هذين اللفظين . ((أنه لا خلاف في المعنى)) بين الأشاعرة و الحنفية. ((لأنه إن أريد بالإيمان و السعادة مجرد حصول المعنى)) : يعني من الإيمان و السعادة ((فهو حاصل في الحال)) ، فلايصح التردد فيه بالاتفاق ، فلايناسب و لاينبغي أن يقال : أنا مؤمن إن شاءالله ((و إن أريد ما يترتب عليه النجاة و الثمرات)) : و هو الإيمان الكامل المنجي و هو إيمان العاقبة ، ((فهو في مشيئة الله تعالى لا قطع بحصوله في الحال)) : يصح فيه ذلك بالاتفاق أن يقال : أنا مؤمن إن شاءالله سبحانه ، ((فمن قطع بالحصول)) : بقوله : أنا مؤمن حقا، ((أراد الأول)) يعني مجرد الحصول . ((و من فوض إلى المشيئة)) : بقوله : أنا مؤمن إن شاء الله تعالى . ((أراد الثاني)) : ما يترتب عليه النجاة ، و قال النووي في المحاكمة : والكل صحيح باعتبارات مختلفة ، فمن أطلق نظر إلى الحال ، و أحكام الإيمان جارية عليه في الحال ، و من قال : إن شاءالله ، فقالوا فيه : إما للتبرك و إما لاعتبار العاقبة ، و ما قدر الله تعالى ، فلايدرى أ يثبت على الإيمان أم يصرفه عنه ، و القول بالتخير حسن صحيح نظراً إلى مأخذ القولين الأولين و رفعا لحقيقة الخلاف ، قال العلامة الزبيدي الحنفي و الأيمة المتقدمين من أصحابنا : لم يبلغنا عنهم ذلك ، و أما إمامنا الأعظم . و إن كان قد نقل عنه الإنكار في هذه الكلمة - فلم ينقل عنه مثل ما قاله هؤلاء المتأخرون من أصحابه ، و لئن سلمنا قولهم من التكفير و التفضيل ، فكيف يفعلون في عبدالله بن مسعودؓ و إبراهيمؒ النخعي و علقمة ، و هؤلاء أصول المذهب ، و قد ذهبوا إلى ما ذهب إليه غيرهم من السلف ؛ فالأولى كف اللسان

عن الكلام في ذلك إلا عند الضرورة ؛ مع كمال مراعاة الأدب و الاحترام للمشائخ القائلين بهذه الكلمة ، و عدم نسبتهم إلى شيء من الضلال و الابتـداع ؛ فضلا عن الكفر ، فهذا الخلاف لفظي أو معنوي لايترتب عليه كفر ولا بدعة ، نعوذ بالله من ذلك وبالله التوفيق ، ومنه الوصول إلى التحقيق .

.... و في إرسال الرسل - جمع رسول على فعول من الرسالة - و هي سفارة العبد بين الله تعالى و بين ذوي الألباب من خليقته ، ....

بسم الله الرحمن الرحيم

الرسالات والنبوات، احتياج الانسان إلى الأنبياء

أقول طوطئة و تمهيداً : لما كان نوع الإنسان محتاجا إلى الإجتماع على نظام ، و ذلك الاجتماع لن يتحقق إلا بحدود و أحكام ، يقف كل منهم عند حده المقدر له لا يتعداه ، و جب أن يكون بين الناس شرع يفرضه شارع يبين فيه أحكام الله سبحانه و حدوده فى المعاملات ، فيرتفع به الاختلاف والفرقة ، و يحصل به الاجتماع والألفة ، و هذا الاحتياج لما كان لازما لنوع الإنسان ضرورة يجب أن يكون المحتاج إليه قائما ضرورة ؛ بحيث يكون نسبته إليهم

نسبة الغني والفقير والملك والرعية ، فإن الناس لو كانوا كلهم ملوكا لم يكن ملك أصلا كما لو كانوا كلهم رعايا لم يكن رعية ، ثم لا يبقى ذلك الشخص ببقاء الزمان ، و عمره لا يساوى عمر العالم ، فينوب منابه علماء أمته ، و يرث علمه أمناء شريعته ، فيبقى سنته و منهاجه و يضيئ على البرية مدى الدهر سراجه ، و العلم بالتوارث ، و ليست النبوة بالتوارث ، والشريعة تركة الأنبياء ، والعلماء ورثة الأنبياء ، فقال الإمام الأجل النسفيّ :

((و في إرسال الرسل)) لما فرغ من الكلام على الإلهيات أخذ يتكلم على الرسالات لأنهما متعلقا التصديق القلبي الذي هو الإيمان و قدم الإلهيات ، لأنها أصل الرسالات ، و قال : الرسل بصيغة الجمع دون ذكر عدد ؛ لأنه لو ذكر عددا لربما أفضى لإثبات الرسالة لمن ليست له ، أو نفيها عمن هي له ، و ما ورد من أن عدد الأنبياء مأة ألف و أربعة و عشرون ألفا ، و عدد الرسل ثلث مأة و ثلاثة عشر أو أربعة عشر ، فهو حديث متكلم فيه ، والحق أن كلا من الأنبياء والرسل لا يعلم عدته إلا الله سبحانه ، قال الله سبحانه ﴿ منهم من قصصنا عليك و منهم من لم نقصص عليك ﴾ فافهم . ((و هي سفارة العبد)) : التوسط على طريق إيصال الخير من الله سبحانه إلى العبد ، يقول : الرسول هو إنسان متميز بين سائر الناس بأيات تدل على أنها من عند ربه يدعوهم إلى التوحيد ، و يمنعهم من الشرك ، و يسن لهم الشرائع والأحكام ، و يحثهم على مكارم الاخلاق ، و ينهاهم عن التباغض والتحاسد ، و يرغبهم في الآخرة و ثوابها ، و يضرب لهم للسعادة والشقاوة أمثالا تسكن إليها نفوسهم .

قوله : و بين ذوي الألباب من خليقته والرد على أحمد بن حابط اللعين

((بين الله تعالى و بين ذوي الألباب)) : يعنى ذوي العقول . ((من

خليقته)) : يعني مخلوقاته ، و إنما خصهم لأنه سبحانه لا يبعث الرسول إلى المجانين والحيوانات ، و فيه إشارة إلى الرد على أحمد بن حابط ، و كان من أهل البصرة من تلاميذ النظام يظهر الاعتزال ، و ما نراه إلا كافرا لا مؤمنا ، و كان أحمد بن حابط - لعنه الله - يقول : إن الله سبحانه نبأ أنبياء من كل نوع من أنواع الحيوان ، حتى البق و البراغيث والقمل والكلاب والقرد ، و حجته في ذلك قول الله سبحانه : ﴿ و ما من دابة في الأرض و لا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم﴾ و قوله : ﴿ و إن من أمة إلا خلا فيها نذير ﴾ أقول: لا حجة لهم فيه ، و ذلك لأن الله سبحانه يقول : ﴿ لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ﴾ ، و إنما يخاطب الله سبحانه بالحجة من يعقلها، و قال الله سبحانه : ﴿ يا أولي الألباب ﴾ و قد علمنا بضرورة الحس أن الله سبحانه إنما خص بالنطق الذي هو التصرف في العلوم و معرفة الأشياء على ما هي عليه والتصرف في الصناعات على اختلافها ، الإنسان خاصةً و أضفنا إليهم بالخبر الصادق والبراهين الضرورية ، الجن والملائكة ، فعلمنا بضرورة العقل أن الله سبحانه لا يخاطب بالشرائع إلا من يعقلها ، و يعرف المراد بها ، فصح أن البهائم غير مخاطبة بالشرائع ؛ لأن البهائم لايمكنها أن تبلغ إلى الحركات الفكرية ، حتى تميز الحق من الباطن ، و لا أن تبلغ إلى الحركات القولية ، حتى تميز الصدق من الكذب ، و لا أن تبلغ إلى الحركات الفعلية حتى تميز الخير من الشر ، فبطل قول أحمد ابن حابط العين ، و صح أن معنى قول الله سبحانه : ﴿ أمم أمثالكم ﴾ أنواع أمثالكم ، إذ كل نوع يسمى أمة ، و إن معنى قوله سبحانه : ﴿ و إن من أمة إلا خلا فيها نذير ﴾ إنما عنى الأمم من الناس - و هم القبائل والطوائف - و من الجن لصحة وجوب العبادة عليهم ، قال الله سبحانه : ﴿ و ما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ﴾ ، فافهم .

.... ليزيح بها عللهم فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا و الآخرة . و قد عرفت معنى الرسول و النبي في صدر الكتاب ....

النبوة موهبة لا مكتسبة، والرد على الحكماء والسار أحمد خان أشيع الرد

((ليزيح بها)) : ليدفع الله سبحانه بتوسط هذه السفارة و قد عرفت سابقاً أنهم هم الواسطة بين الله سبحانه و بين خلقه ((عللهم فيما قصرت عنه عقولهم)) : يعني أسقامهم الروحانية الواردة على قلوبهم و جوارحهم ، ذهب أهل السنة والجماعة إلى أن النبوة موهبة من الله سبحانه و نعمة منه على عبده ، و هو قول الله سبحانه : ﴿ لمن اصطفاه من عباده ﴾ - أرسلناك ، و بعثناك ، و بلغ عنا - و لا يشرط من الفضائل المكسوبة من الرياضات والمجاهدات في الخلوات والانقطاعات ، و لا استعداد مادته لصفاء جوهرها و

ذكاء فطرتـها ؛ بل يختص برحمته من يشاء ﴿ و الله يعلم حيث يجعل رسالـته ﴾ ، فالرسول في الشريعة من اصطفاه الله سبحانه و اختاره ليبلغ حكمه إلى خلقه و ينذرهم بطشه ، و الفلاسفة يثبتون النبوة على وجه مخالف لطريق أهل الحق ، فإنهم يرون أن النبوة لازمة في حفظ نظام العالم المؤدي إلى صلاح النوع الإنساني على العموم ؛ لكونها سببا للخير العام المستحيل تركه في الحكمة والعناية الإلهية ، و شرطوا أن النبي من كان مختصا بخواص ثلاث : أحدها : أن يكون مطلعا على الغيب لصفاء جوهر نفسه و شدة اتصاله بالمبادئ العالية من غير سابقة كسب و تعليم و تعلم ، يعني أن ينال العلم بلا تعلم ، و يسميها القوة القدسية ، و هي القوة الحدسية ، و ثانيها : كونه بحيث - يطيعه الهيولى العنصرية القابلة للصور المفارقة إلى بدل ، يعني أن يكون له قوة يتصرف بها في هيولى العالم بإحداث أمور غريبة ، و ثالثها : أن يشاهد الملائكة على صور متخيلة ، و يسمع كلام الله بالوحي . و قد أورد على هذا بأنهم إن أرادوا بالاطلاع الاطلاع على جميع الغائبات فهو ليس بشرط في كون الشخص نبيا بالاتفاق ، وإن أرادوا به الاطلاع على بعضها فلا يكون خاصة للنبي إذ ما من أحد إلا يجوز أن يطلع على بعض الغائبات من دون سابقة تعليم و تعلم ، و أيضاً النفوس البشرية كلها متحدة بالنوع ، فلا تتخلف حقيقتها بالصفاء و الكدر ، فما جاز لبعض جاز أن يكون لبعض آخر ، فلا يكون الاطلاع خاصة للنبي ، و أيضاً ما جعلوه خاصة ثانية لا تكون مختصة بالنبي ؛ فإنهم معترفون أيضاً بأن مادة العناصر مطيعة لغير الأنبياء ، و أيضاً ما جعلوه خاصة ثالثة غير متحققة ؛ لأنهم منكرون للملائكة و لا يثبتون غير الجواهر المجردة العالية ، و هي غير مرئية

---

(١) صاحب غاية البرهان في تأويل القرآن .

عندهم . و بالجملة : إن هذه الصفات الثلاث التي جعلوها خاصة الأنبياء توجد لعموم الناس . و الحق أن هؤلاء الطبعيون الدهريون لا يقولون بحدود و أحكام و شريعة و إسلام ، قالوا : إن الشرائع و أصحابها أمور مصلحية عامة، والحدود والأحكام و الحلال و الحرام أمور واقعية ، و الشرائع لها رجال لهم حكم علمية ، و ربما يؤيدون من عند واهب الصور بإثبات أحكام ووضع حلال وحرام مصلحةً للعباد وعمارةً للبلاد ، و ما يخبرون عنه من الأمور الكامنة في الحال من أحوال عالم الرحانيين : من الملائكة والعرش والكرسي واللوح والقلم ، فإنما هي أمور معقولة لهم ، قد عبروا عنها بصور خيالية جسمانية ، و كذلک ما يخبرون به من أحوال المعاد من الجنة والنار ، ثم قصور و أنهار و طيور و ثمار في الجنة ، فترغيبات للعوام بما تميل إليه طباعهم ، و سلاسل و أغلال و خزي و نكال في النار ، فترهيبات للعو ام مما ينزجر عنه طباعهم ، و إلا ففي العالم العلوي لا يتصور أشكال جسمانية و صور جرمانية ، و لهذا كان من أصلهم الفاسد أن النبوة مكتسبة ، و ينكرون صدور البعثة عن الباري سبحانه بالاختيار ، و هذه عقيدة قائد الطائفة النجرية السار السيد أحمد خان الدهلوي أنكر النبوة الشريعة التي هي موهبة إلهية ختمت لسيدنا محمد ﷺ ، و زعم أنها تحصل بالكسب ، و بدل صفاتها وغيّر أماراتها ، و سوّى بين النبي و بين كل من قام مصلحا في ملة من الملل - أيما كان - و هذا كفر مجرد و جنون لا جنون فوقه " و النجرية " و هي فرقة حدثت في زماننا هذا ، ينكرون نعماء الجنة و كيفيات العذاب الواردة في القرآن ، و الأحاديث ، و ينكرون وجود الملائكة و وجود جبرئيل و الجن و خوارق العادات من الكرامات و المعجزات ، و يتمسكون بالتأويلات الفاسدة التي لايساعدها العقل و النقل ، و إنما ذلک بتقليد ملاحدة اليورف ، و إمامهم في ذلک السيد أحمد خان الدهلوي - نعوذ بالله من الخذلان - فيما

قصرت عنهم عقولهم ((من مصالح الدنيا)) : مثل قواعد العدل و الإنصاف و الجور و الاعتساف . ((و الآخرة)) : مثل ثواب الأبد و الدوام ، لأنهم يعرفون خواص الأشياء و حقائقها و منافعها و مضارها ، و وجوه المصالح و حدودها و أقسامـها ، و نحن لانعرفها ، و كما أن نوع الإنسان ملك الحيوان بالتسخير ، فالأنبياء ملوك الناس بالتدبير ، فتدبر.

والفرق بين النبي والرسول والرد على بعض الأشياخ

((و قد عرفت معنى الرسول و النبي في صدر الكتاب)) : و الفرق بين النبي و الرسول أن الرسول من بعثه الله سبحانه إلى قوم و أنزل عليه كتابا أو لم ينزل ؛ لكن أمره بحكم لم يكن ذلك الحكم في دين الرسول الذي كان قبله، و النبي الذي لم ينزل عليه كتابا و لم يأمره بحكم جديد ، بل أمره أن يدعو الناس إلى دين الرسول الذي كان قبله ، و هذا أصح ، و أما ما قال بعض الأشياخ في الفرق أن ما وجب للرسل يجب للأنبياء إلا التبليغ ، فإنه خاص بالرسل ، و حينئذ فالصدق و الأمانة واجبان لكل من الأنبياء و الرسل ، و أما تبليغ الأحكام المتعبد بها فإنه خاص بالرسل ، إذ النبي لا يبلغ شيئاً من الشرائع ، نعم ! يجب عليه أن يخبر بأنه نبي لأجل أن يحترم و يعظم فليس بشيء ، فالحاصل : أن الرسول أخص من النبي - لأن كل رسولٍ نبي و ليس كل نبي رسولا .

شرح تعريف الشيخ السنوسي المحقق العارف

قال الشيخ العلامة في شرح الصغرىٰ لأم البراهين : إن الرسول هو إنسان بعثه الله تعالى للخلق ليبلغهم ما أوحى إليه ، و قد يخص بمن له كتاب أو شريعة أو نسخ لبعض أحكام الشريعة السابقة . قال الدسوقي قوله : هو إنسان ، إن لفظ إنسان يطلق على الذكر و الأنثى على المعتمد ، و حينئذ

فالتعريف يفيد أن الأنثى تكون رسولا ، و الحق أنها لا تكون رسولا ، و أن الرسالة مشروطة بالذكورة ، فإما أن يقال : إنه تعريف بالأعم المقصود منه تميز الرسول عن غيره و ذلك حاصل ، و إن كان التعريف أعم من المعرف أو أنه ماش على القول بأن لفظ إنسان خاص بالذكر والأنثى ، يقال : فيها إنسانية ، و سيأتي التفصيل في هذا الباب ، و قوله : بعثه الله خرج به من بعثه غيره كالملوك فلا يسمى رسولا اصطلاحا ، و قوله : للخلق أي لجنس الخلق الصادق بكلهم كنبينا أو ببعضهم كغيره ، و ليست للاستغراق و إلا كان التعريف قاصرا على من عمت رسالته و لا يشمل من خصت رسالته ، قال الدسوقي : و " ما " في قوله : ما أوحى إليه موصولة ، فهي للعموم أي كل ما أوحى إليه يعني من حيث كونه مبعوثا إليهم ، فخرجت الأحكام المأمور بكتمانها و المخير فيها ، و قوله : ليبلغهم أشاربه إلى العلة الغائية ، و ليس من تمام التعريف ، قال الدسوقي : و أما النبي فهو إنسان أوحى إليه بشرع أمر بتبليغه أم ،

فالنبي أعم من الرسول مطلقا هذا هو المعتمد ، و مقابله قولان : الأول : إن الرسول إنسان أوحى الله بشرع و كان له كتاب ، فلابد في الرسول من الكتاب و الشريعة ـ و لايلزم لكونه نبياً له كتاب : أن يكون له شريعة لاحتمال أن يكون ما في الكتاب مواعظ ، و اعترض هذا القول بأن الكتب قليلة و الرسل كثيرة ، فكيف يشرط في الرسول أن يكون له كتاب ؟ و القول الثاني ، يقول : لابد في الرسول من أحد أمرين : إما أن يكون له كتاب و إما أن تكون شريعته ناسخة لشريعة من قبله ، فإذا نزلت التورات على موسى و أوحي إلى نبي من بني إسرائيل مثلاً بتبليغ أحكامها ، و لم ينزل عليه كتاب و لم تكن شريعته ناسخة لشريعة موسى ، فلايكون رسولاً إذا علمت ذلك فقول الشارح: " و قد يخص بمن له شريعة أو كتاب أو نسخ " إشارة إلى القولين المقابلين

للمعتمد فاحفظ هذا ، فإنه ألطف ، فتأمل .

.... حكمة أي مصلحة و عاقبة حميدة . و في هذا إشارة إلى أن الإرسال واجب لا بمعنى الوجوب على الله تعالى ، بل بمعنى أن قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من الحكم و المصالح و ليس بممتنع كما زعمت السمنية و البراهمة و لا بممكن يستوي طرفاه ، كما ذهب إليه بعض المتكلمين . ...

الارسال واجب لا بمعنى الوجوب على الله والرد على الفلاسفة والمعتزلة

((حكمة أي مصلحة وعاقبة حميدة . و في هذا)) : يعني في قوله : حكمة ((إشارة إلى أن الإرسال واجب)) : قال في التبصرة : و ذهب طائفة من أصحابنا إلى أنها واجبة و لايعنون بكونها واجبة ، إنها وجبت على الله سبحانه بإيجاب أحد أو إيجابه على نفسه ؛ بل يريدون أنها متحققة الوجود ، و هذا غير ما يقول المعتزلة في وجوب الألطف الأصلح . ((لا بمعنى الوجوب على الله تعالى))

أوجبه الفلاسفة عقلا من نوط النظام به ، و أوجبه المعتزلة لما عرف من أصلهم في وجوب الصلاح و الأصلح ((بل بمعنى أن قضية الحكمة تقتضيه)): يعني واجب بمعنى أن حكمة الله سبحانه تقتضيه . ((لما فيه من الحكم و المصالح)) : إن اقتضاء الحكمة يرجح جانب الإرسال، لما فيه من الفوائد و المنافع ، بمعنى أن العادة الإلهية جارية بالإرسال ؛ لأن حكمه و لطفه و إحسانه على العباد يرجح جانب الوقوع مع جواز الترك في نفسه ، و هذا هو الوجوب العادي ، قال في " الكفاية " : و مع هذا امتنع عامة أصحابنا الحنفية عن إطلاق الواجب في باب الرسالة لئلا يتوهم المشابهة بمذهب المعتزلة في وجوب الأصلح على الله سبحانه ، و الأصلح ما قال الشيخ العارف المحقق في شرح الصغرى لأم البراهين : و هذا البعث من الجائزات عند أهل السنة ، و أوجبته المعتزلة على أصلهم الفاسد في وجوب مراعاة الصلاح والأصلح ، و أحالته البراهمة لذلك أيضا ، و لا خفاء في هوسهم و كفرهم ، و أيضا الأفضل ما قال الشيخ العلامة إبراهيم البيجوري في الشرح لأم البراهين : و من الجائز في حقه تعالى بعثة الرسل ، خلافا للمعتزلة في قولهم بأنها واجبة عليه تعالى ، بناءً على أصلهم الفاسد و معتقدهم الكاسد : من أنه يجب عليه تعالى فعل الصلاح والأصلح ، و قد وجهوا لذلك بأن أراء الناس تختلف و تتفاوت فيقع التنازع و التظالم ، فالصلاح أن يقيم لهم سفيرا مؤيّدا بالمعجزات فينقاد له الكل ، و خلافا للبراهمة و هم طائفة كفار من الهند أصحاب برهام - كما في " شرح المقاصد "- يتبعون ما حسنه العقل دون الشرع ، فيستقبحون ذبح الحيوان لما فيه من التعذيب ، و يستقبحون الصلاة لما فيها من وضع الوجه الذي هو أشرف الأعضاء على الأرض و رفع العجيزة ، و يبيحون الزناء و وطي المحارم ، و يقولون باستحالة بعثة الرسل ، أقول : فالبراهمة و المعتزلة كل منها يقول بوجوب الصلاح و الأصلح إلا أن المعتزلة قالوا : بوجوب البعثة نظرا

إلى كونها صلاحاً ، و البرامهة حكموا باستحالتها و امتناعها نظرا إلى كونها فساداً لما فيها من المشقة أو نظرا لخلوها عن الفائدة ، فلايصح أن تكون من فعل الحكيم ؛ لأنها عبث ، ثم قال الشيخ العارف : و الدليل لأهل السنة على أن بعث الرسل جائز لا واجب ، إن البعث فعل من أفعال الله ، و قد علمت أنه جل و عز لايجب عليه فعل ، و إن كان صلاحا أو أصلح ، و لايتحتم عليه ترك .

والرسالة ليست بممتنعة والرد على السمنة والبراهمة والصائبة ومعطلة العرب

((و ليس بممتنع كما زعمت السمنية والبراهمة)) : و لا كما زعمت الصابئية و معطته العرب ، واعلم أن الهند أمة كبيرة و ملة عظمية و أراؤهم مختلفة ، فمنهم السمنية والبراهمة ، و هم المنكرون للنبوات أصلا ، و منهم من يميل إلى الدهر ، و منهم من يميل إلى الثنوية يقول بملة إبراهيم الخليل ، و أكثرهم على مذهب الصائبية و منهاجها ، فمن قائل بالروحانيات و من قائل بالهياكل و من قائل بالأصنام إلا أنهم مختلفون فى شكل المسالك اللتي ابتدعوها و كيفية أشكال وضعوها .

و السمنية طائفة من كفار الهند يعبدون صنما يسمونه " سومناتا " ، والبرامهة من الناس من يظن أنهم سموا البرامهة لا نتسابهم إلى إبراهيم الخليل ، و ذلك ظن فاحش و خطأ محض . فإن هولاء القوم هم المخصوصون بنفيه النبوات أصلا و رأسا، فكيف يقولون بإبراهيم ؟! والقوم الذين اعتقد نبوة إبراهيم من أهل الهند ، فهم الثنوية ، منهم القائلون بالنور والظلام على مذهب أصحاب الاثنين ، إلا أن هولاء البرامهة انتسبوا إلى رجل منهم يقال له برهام . قال الدسوقي : البرامهة نسبة برهام كبير و هم قوم كفار ، قال الشيخ العلامة إبراهيم : خلافا للبرامهة ، و هم طائفة كفار من الهند أصحاب برهام .

استدل السمنة والبراهمة بوجوه ثلاثة والجواب عنها

أقول : قد مهّد لهم نفي النبوات أصلا و رأسا ، و قرّر استحالة ذلك في العقول بوجوه : - منها - إن قال : إن الذي يأتي به الرسول لم يخل من أحد الأمرين : إما أن يكون معقولا و إما أن لا يكون معقولا . فإن كان معقولا فقد كفانا العقل التام بإدراكه والوصول إليه ، فأي حاجة لنا إلى الرسول ، و إن لم يكن معقولا فلا يكون مقبول ، إذ قبول ما ليس بمعقول خروج عن حد الإنسانية و دخول في البهيمة - و منها - إن قال : قد دل العقل على أن الله سبحانه حكيم ، والحكيم لا يتعبد الخلق إلا بما يدل عليه عقولهم ، و قد دلت الدلائل العقلية على أن للحاكم صانعا عالما حكيما ، و أنه أنعم على عباده نعمًا توجب الشكر ، فننظر في آيات خلقه بعقولنا فنشكر بالآية علينا ، و إذا عرفناه و شكرنا له استوجبناه ثوابه ، و إذا أنكرناه و كفرنا به استوجبناه عقابه ، فما بالنا نتبع بشرا مثلنا - و منها - إن قال : إن أكبر الكبائر في الرسالة اتباع رجل هو مثلك في الصورة و النفس والعقل يأكل مما تأكل و يشرب مما تشرب ؛ حتى تكون بالنسبة إليه مثل جماد يتصرف فيك رفعا و وضعا ، أو مثل حيوان يصرفك اماما و خلفا ، أو مثل عبد يتقدم إليك أمرا و نهيا ، فبأي تميز له عليك و أية فضيلة وجبت استخدامك ، و ما دليله على صدق دعواه . والجواب عن هذه الوجوه الثلثة حرف واحد ، فإذا اعترفوا بأن للعالم صانعا خالقا حكيما ، فاعترفوا بأنه آمر و ناه حاكم على خلقه ، و له في جميع ما نأتي و نذر حكم و أمر ، و ليس كل عقل انساني على استعداد ما يعقل عنه أمره ، و لا كل نفس بشري بمثابة من يعقل عنه حكمه؛ بل أو جبت منّته و فضله ترتيبا في العقول و النفوس ، واقتضت قسمته أن يرفع بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضا سخريا ، و رحمة ربك خير مما يجمعون بعقولهم المختالة الفاسدة ـ و بالله التوفيق .

الصائبة - عقائدهم وانكارهم وأدلتهم والرد عليهم الرد البليغ

و الصائبة كانت تقول : إنا نحتاج في مفرقه الله سبحانه و معرفة طاعته و أوامره و أحكامه إلى متوسط ؛ لكن ذلك المتوسط يجب أن يكون روحانيا لا جسمانـيا . و ذلك لذكاء الروحانيات و طهارتها و قربها من رب الأرباب . و الأنبياء أمثالنا في النوع و أشكالنا في الصورة يشاركوننا في المادة . يأكلون مما نأكل و يشربون مما نشرب . و يساموننا في الصورة أناس بشر مثلنا . فمن أين لنا طاعتهم و بأية مزية لهم لزم متابعتهم ؟ ﴿ و لئن أطعتم بشرا مثلكم انكم إذا لخاسرون ﴾ .

و الجواب عنه : إنا نحتباج في المعرفة والطاعة إلى متوسط من جنس البشر يكون وجيهاً في الطهارة و العصمة و الحكمة فوق الروحانيات . يماثلنا من حيث البشرية و يمايزنا من حيث الروحانية . فيلقى الوحي بطرف الروحانية و يلقي إلى نوع الإنسان بطرف البشرية . و ذلك قوله سبحانه : ﴿قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إليّ﴾ و في موضع : ﴿ قل : سبحان ربي هل كنت إلا بشرا رسولا ﴾ والصابئة تقول : قلتم بأن الوحي و الرسالة يتزل على الأنبياء من عند الله سبحانه بواسطة أو بغير واسطة . فما الوحي أولاً . و هل يجوز أن يكلم الله سبحانه بشرا . و هل يكون كلامه من جنس كلامنا . و كيف يتزل الملك من السماء و هو ليس بجسماني . أ بصورته أم بصورة البشر . و ما معنى تصوره بصورة الغير . أفيخلع صورته و يلبس لباسا أخر أم يستبدل وضعه و حقيقته . ثم ما البرهان أولا على جواز انبعاث الرسل في صورة البشر، و ما دليل كل مدعي منهم . أ فيأخذ بمجرد دعواهم أم لابد من دليل خارق للعادة . و إن أظهر ذلك أ فهو من خواص النفوس أم من خواص الأجسام أم فعل الباري سبحانه . ثم ما الكتاب الذى جاء به أ فهو كلام الباري سبحانه . و كيف يتصور فى حقه كلام أم هو كلام الروحاني . ثم منه

الحدود و الأحكام أكثرها غير معقولة ، فكيف يسمح عقل الإنساني بقبول أمر لايعقله ، و كيف تطاوعه نفسه بتقليد شخص مثله بأن يتفضل عليه ؟! و لو شاء الله لأنزل ملائكة ﴿ ما سمعنا بهذا في أبائنا الأولين ﴾ .

و الجواب عن هذا التفصيل بطريقين : إحداهما الإلزام تعرضا لإبطال مذهبهم ، و الثاني الحجة تعرضا لإثبات مذهبنا ، أما الإلزام فبما عرفتم معاشر الصابئة وجود هذه الروحانيات ، و ما دليلكم عليه ؟ و ما الدليل الذي أرشدكم إليه ؟ قالوا : عرفنا وجودها و تعرفنا أحوالها من عاذيمون و هرمس ، قالوا بعاذيمون ، و هرمس ، و عاشيش ، و إدريس ، و لم يقولوا بغيرهم من الأنبياء ، فنقول : ناقضتم مذهب كم حيث قلتم بتوسط عاذيمون و هرمس ، فإن غرضكم بترجيح الروحاني على الجسماني نفي المتوسط البشري ، و من أثبت المتوسط في إنكار المتوسط فقد تناقض كلامه و تخلف مرامه ، فصار نفيه إثباتا و عاد إنكاره إقرارا ، فتأمل و لا تغفل . و أما الطريق الثانى فمن المعلوم أن ليس كل واحد يعرف حكم الباري سبحانه و أمره فلابد إذا من واحد يستأثره بتعريف حكمه و أمره في عباده ، و ذلك الواحد يجب أن يكون من جنس البشر حتى يعرفهم أحكامه و أوامره ، و يجب أن يكون مخصوصا من عند الله بأيات خليقية يجريها على يده عند التحدي بما يدعيه ، تدل تلك الأيات على صدقه نازلة منزلة التصديق بالقول ، ثم إذ ثبت صدقه وجب اتباعه في جميع ما يقول و يفعل ، و ليس يجب الوقوف على كل ما يأمر به و ينهى عنه ؛ إذ ليس كل علم يبلغه إليه كل قوة بشرية ، ثم الوحي من عند الله العزيز يمد حركاته الفكرية والقولية والفعلية والعملية بالحق في الأفكار ، والصدق في الأقوال ، و الخير في الأفعال ، فبطرف يماثل البشر - و هو طرف الصورة - و بطرف أن يوحى إليه و هو طرف المعنى والحقيقة ﴿ قل سبحان ربي هل كنت إلابشرا رسولا ﴾ ، فبطرف يشابه نوع

الإنسان و بطرف يماثل نوع الملائكة ، و بمجموعهما يفضل النوعين : حتى يكون بشريته فوق بشرية النوع مزاجا واستعداداً و ملكيته فوق ملكية النوع الآخر قبولا و آراء ، فلا يضل و لا يغوى بطرف البشرية و لا يزيغ و لا يطغى بطرف الروحانية ، و تدبر و تفكر.

معطلة العرب أصناف - عقائدهم وانكارهم والرد عليهم

و أما العرب فأصناف ، فمنهم معطلة العرب : و هي أصناف منهم أنكروا الخالق والبعث والإعادة ، و هم الذين أخبر عنهم القرآن ﴿ و قالوا ما هي الا حياتنا الدنيا نموت و نحي و ما يهلكنا إلا الدهر ﴾ ، فاستدل عليهم بضروريات فكرية و أيات قرآنية فطرية ، في كم آية و كم سورة فقال الله سبحانه : ﴿ أو لم يتفكروا ما بصاحبكم من جنة إن هو إلا نذير مبين ﴾ و في موضع : ﴿ أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض ﴾ و في موضع : ﴿ يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم ﴾ فثبت الدلالة الضرورية من الخلق على الخالق : فإنه قادر على الكمال ابتداءً وإعادةً . و صنف منهم أقروا بالخلق وابتداء الخلق والإبداع ، و أنكروا البعث و الإعادة و هم الذين أخبر عنهم القرآن ﴿ و ضرب لنا مثلا و نسي خلقه قال من يحي العظام و هي رميم ﴾ فاستدل عليهم بالنشأة الأولى إذا اعترفوا بالخلق الأول فقال : ﴿ قل يحييها الذى انشأها أول مرة ﴾ و في موضع : ﴿ أفعيينا بالخلق الأول بل هم في لبس من خلق جديد ﴾ . و صنف منهم أقروا بالخلق وابتداء الخلق و نوع من الإعادة ، و أنكروا الرسل، و عبدوا الأصنام ، و زعموا أنهم شفعائهم عند الله سبحانه في الآخرة، و هم الذين أخبر عنهم القرآن : ﴿ و قالوا ما هذا الرسول يأكل الطعام و يمشي في الأسواق﴾ - إلى قوله : - ﴿ إن تتبعون إلا رجلا مسحورا ﴾ ، فاستدل عليهم بأن المرسلين كانوا كذلك ، قال الله سبحانه : ﴿ و ما أرسلنا قبلك من المرسلين إلا أنهم ليأكلون الطعام و يمشون في الأسواق ﴾ ، فشبهات مقصورة

على هاتين الشبهتين : إحداهما إنكار البعث بعث الأجساد ، و الثانية حجة البعث بعث الرسل ، فعلى الأول قالوا : ﴿ أئذا متنا و كنا ترابًا و عظامًا أئنا لمبعثون أو آباؤنا الأولون ﴾ إلى أمثالها من الآيات ، و أما على الشبهة الثانية فكان إنكارهم لبعث الرسل في الصورة البشرية و أخبر عنهم التنزيل ﴿ و ما منع الناس أن يؤمنو إذ جاءهم الهدى إلا أن قالوا أبعث الله بشرا رسولا ﴾ و في موضع ﴿ أبشر يهدوننا ﴾ فمن كان يعترف بالملائكة كان يريد أن يأتي ملك عن السماء ﴿ و قالوا لو لا أنزل عليه ملك ﴾ و من كان لا يعترف بهم كان يقول : الشفيع والوسيلة منا إلى الله سبحانه هم الأصنام المنصوبة ، أما الأمر و الشريعة من الله سبحانه إلينا فهو المنكر ، فيعبدون الأصنام التي هي الوسائل ودًا و سواعا و يغوث و يعوق و نسرا ، والحق أحق أن يتبع والصدق حقيق بأن يستمع ، فرحمة الله الكبرى هي النبوة و الرسالة ، و ذلك خير مما يجمع هؤلاء الضالون بأذهانهم الفاسدة و عقولهم الكاسدة .

قد غلط في النبوات طوائف غير الذين كذبوا بها، و هم القاديانية و القرآنية و النجرية و الرد على هذه المنافقين

و العجب ! ! و قد غلط في النبوة طوائف غير الذين كذبوا بها إما ظاهرا و باطنا، و إما باطنا كالمنافق المحض : بل الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إلى الرسول و إلى من قبله - و هم القاديانية والقرآنية والمودودية و النجرية - فيهم شبهة نفاق و إن لم يكونوا مكذبين بالرسول من كل وجه : بل قد يعظمونه بقلوبهم ، و يعتقدون وجوب طاعته في أمور دون أمور ، فهؤلاء الجهال بل هؤلاء الملاحدة و الزنادقة لم يعرفوا النبوة و ما قدروها حق قدرها، و لقد كان في كل أمة من الأمم قوم مثل الإباحية والمزدكية و الباطنية والإمامية والإسماعلية والزنادقة المؤولين في ضروريات الدين كان تشويش ذلك الدين منهم ، و فتنة الناس مقصورة عليهم ، و ذلك لأنه قد قل أنصاره

و اشتغل عنه أعوانه ، و أسلمه أهله ، فصار عرضة لمن شاء أن يتعرض فيه؛ حتى عاد مثل الأمر الأول على ما خاضوا فيه عند ظهور أمره ، فمن قائل قال: إنه سحر ، و قائل يقول : إنه شعر ، و آخر يقول : إنه أساطير الأولين ، و قالوا: لو نشاء لقلنا مثل هذا ، من الوجوه التي حكاها الله سبحانه عنهم .

و ليس هذا ببديع من ملاحدة هذا العصر مثل السار السيد أحمد خان الدهلوي، و الطبيب محمد حسن الأمروهي (١) ، و عنايت الله خان المشرقي ، و غلام أحمد القادياني ، و محمد على اللاهوري ، و هؤلاء كلهم من أشقياء الهند ، و قد سبقهم إلى عظيم ما يقولونه إخوانهم من زنادقة قريش و غيرهم

(١) صاحب غايت البرهان في تأويل القرآن .

من جهلة العرب ، إلا أن أكثر من كان طعن فيه في أول أمره استبان رشده و أبصر قصده ؛ فتاب و أناب و عرف من نفسه الحق بغريزة طبعه و قوة إتقانه؛ لا لتصرف لسانه بل لهداية ربه و حسن توفيقه ، والجهل في هذا الوقت أغلب و الملحدون فيه عن الرشد أبعد ، و عن الواجب أذهب ، و لنعم ما قال القائل فيهم :

ذهب الرجال و حال دون مجالهم زمر من الأوباش و الأنذال
نبذوا كتاب الله خلف ظهورهم نبذ المسافر فضلة الأكّال
تركوا الحقائق و الشرائع و اقتدوا بظواهر الجهال و الضلال
إن قلت : قال الله قال رسوله همزوك همز المنكر المتغالي
أو قلت : قد قال الصحابة والأولى تبعوهم في القول و الأعمال
أو قلت : قال الآل آل المصطفى صلى عليه الله أفضل آل
أو قلت : قال الشافعيّ وأحمد و أبو حنيفةٌ و الإمام العالي

أو قلت : قال صحابهم من بعدهم فالكل عندهم كشبه خيال
تالله ما ظفر العدو بمثلها من مثلهم و خيبة الأمال
و دعوا إلى ذات اليمين فأعرضوا عنها و سار القوم ذات شمال
يا أمة لعبت بدين نبيها كتلاعب الصبيان في الأوحال
و تمام ذاك القول با الحيل التي فسخت عقود الدين فسخ فصال

و الحاصل : فدين الإسلام قام بالكتاب الهادي و نفذه السيف الناصر ، فما هو إلا الوحي الأوحد المرهف يقيم ضباه أخدعي كل منافق ، فهذا شفاء الداء من كل عاقل ، و هذا دواء الداء من كل جاهل و مائل ، و إلى الله الرغبة في التوفيق .

الرسالة من قبيل الممكنات في العقل أو من جملة الواجبات

((و لا بممكن يستوي طرفاه كما ذهب إليه بعض المتكلمين)) : اختلف متكلموا أهل الإسلام في أن الرسالة من قبيل الممكنات في العقل أو من جملة الواجبات ، فذهب جميع متكلمي أهل الحديث سوى العباس القلانسي إلى أنها من الممكنات - و لكنه لحله مؤول باعتبار ذاته - و ذهب جمع من متكلمي الحنفية مما وراء النهر إلى أنها من مقتضيات حِكَمه - يعني من الأمور التي اقتضتها حكمته ، و قد جرى الشارح قدس سره في هذا المقام على مذهب الحنفية .

.... ثم أشار إلى وقوع الإرسال و فائدته و طريق ثبوته و تعين بعض من ثبت رسالته ، فقال : و قد أرسل الله تعالى رسلا . ...

((ثم أشار إلى وقوع الإرسال)) : بقوله : و قد أرسل ((و فائدته)) : بقوله : مبشرين . ((و طريق ثبوته بقوله)) : و أيدهم بالمعجزات . ((و تعين بعض من ثبت رسالته)) : بقوله : و أول الأنبياء أدم . و حاصله : إذا تأملت بعض التأمل علمت أن ليست البعثة قاصرة على فائدة بيان ما يقصده الإنسان و ما يهجره ؛ حتى يلزم ما قالوه ؛ بل لها من الفوائد ما تضيق العبارات عن حصره ؛ منها فوائد الأخرة و منها فوائد الدنيا و منها فوائد العامة ، ((فقال : و قد أرسل الله تعالى رسلا)) : و شرط الرسالة السلامة من دنائة الأباء و الأمهات ، و السلامة من القسوة ، لأن قسوة القلب موجبة للبعد عن جناب الرب ، و السلامة من العيوب المنفرة مثل البرص و الجذام ، و السلامة من قلة المرووة مثل الأكل على الطريق ،

و السلامة من دناة الصناعة مثل الحجامة ، لأن الرسالة من أشرف مناصب الخلق مقتضية لغاية الإجلال اللائق بالمخلوق ، فيعتبر لها انتفاء ما ينافي ذلك .

ومن شروط الرسالة الذكورة، لأن الأنوثة وصف نقص وفيه خلاف مشهور

و شرط الرسالة و النبوة الذكورة لأن الأنوثة وصف نقص ، و فيه خلاف مشهور، فإن طائفة ذهبت إلى إبطال النبوة في النساء ، وهو مذهب جماهير أهل السنة والجماعة ، و ذهبت طائفة إلى القول بأنه قد كانت في النساء نبوة ، و هو مذهب الشيخ قائد الطائفة الشيخ أبي الحسن الأشعري والحافظ أبي محمد ابن حزم الظاهري ، و اختاره الإمام القرطبي يقولون : لم يدع أحد أن الله سبحانه أرسل امرأة ، و إنما الكلام في النبوة دون الرسالة ، فوجب طلب الحق في ذلك بأن ينظر في معنى لفظ النبوة في اللغة ، فوجدنا هذه اللفظة مأخوذة من الإنباء و هو الإعلام ، فمن أعلمه الله سبحانه بما يكون قبل أن يكون ، فهو نبي بلا شك، و ليس هذا من باب الإلهام مثل قول الله سبحانه :

﴿ و أوحى ربك إلى النحل ﴾ و لا من باب الظن والتوهم الذي لا يقطع بحقيقته إلا مجنون ، و لا من باب الكهانة التي هي من استراق الشياطين السمع ، و قد انقطع الكهانة بل بالوحي الذي هو النبوة ، قصد من الله سبحانه إعلام من يوحى إليه بما يعلمه به ، فإذا ذلك كذلك ، فقد جاء القرآن بأن الله سبحانه أرسل ملائكة إلى نساء ، فأخبروهن بوحي حق من الله سبحانه ، فبشروا أم إسحاق بإسحاق ، قال الله سبحانه : ﴿ و امرأته قائمة فضحكت فبشرناها بإسحاق و من وراء إسحاق يعقوب قالت ياويلتا أ ألد و أنا عجوز و هذا بعلي شيخا إن هذا لشيء عجيب قالوا أتعجبين من أمر الله رحمة الله و بركاته عليكم أهل البيت ﴾ ، فهذا خطاب الملائكة لأم إسحاق عن الله سبحانه بالبشارة لها بإسحاق ثم يعقوب ، ثم بقولهم : أتعجبين من أمر الله ، و لا يمكن البتة أن يكون

هذا الخطاب لغير نبي بوجه من الوجوه ، و وجدناه سبحانه قد أرسل جبرئيل إلى مريم يخاطبها ، و قال لها : ﴿ إنما أنا رسول ربك لأهب لك غلاما زكيا ﴾ ، فهذه نبوة صحيحة بوحي صحيح ، ووجدنا أم موسى قد أوحى الله إليها بإلقاء ولدها في اليم ، و أعلمها أنه سيرده إليها ، و يجعله نبيا مرسلا ، فهذه نبوة لا شك فيها ، و بضرورة العقل أنها لو لم تكن واثقة بنبوة الله سبحانه لها لكانت بإلقائها ولدها في اليم برؤيا تراها أو بما يقع في نفسها في غاية الجنون ، و لو فعل ذلك أحدنا لكان في غاية الفسق ، و هذا الوحي مثل الوحي الوارد على إبراهيم الخليل في الرؤيا في ذبح ولدها ، فإن إبراهيم الخليل لو لم يكن نبيا واثقا بصحة الوحي والنبوة الوارد عليه من ذبح ولده ؛ لكنه ذبح ولده لرؤيا رأها أو ظنٍ وقع في نفسه، لكان فاعل ذلك من غير الأنبياء فاسقا في نهاية الفسق أو مجنونا في غاية الجنون، فصحت نبوتهن بيقين ، و وجدنا الله سبحانه قد ذكر من الأنبياء ذكر مريم في جملتهم ، ثم قال : ﴿ أولئك الذين أنعم الله عليهم من النبيين من ذرية آدم و ممن حملنا مع نوح ﴾ ، و هذا عموم لها معهم ، و لا يجوز تخصيصها من جملتهم ، و ليس قوله سبحانه : ﴿ و أمه صديقة ﴾ بمانع من أن تكون نبية ، فقد قال سبحانه : ﴿ يوسف أيها الصديق ﴾ و هو مع ذلك نبي رسول و هو ظاهر، و يلحق بهن في ذلك امرأة فرعون بقول نبينا و رسولنا : كمل من الرجال كثير و لم يكمل من النساء إلا مريم بنت عمران و آسية بنت مزاحم امرأة فرعون، و قال ابن جماعة : وقع الإختلاف في وقوع نبوة أربع نسوة : مريم و آسية و سارة و هاجرة، و زاد الحافظ المتقن السراج البلقيني في شرحه لعمدة الأحكام : حواء و أم موسى . والجواب عن هذه الدلائل : قال الإمام جلال الدين جارالله الحنفي : اتفق أهل السنة والجماعة على أن الذكورة شرط النبوة خلافا للأشعري ، و احتجوا بأن من شرط النبوة كمال العقل و كمال الدين ، و هما معدومان في النساء لقول نبينا و رسولنا : من ناقصات العقل و الدين ، و لقول الله سبحانه : ﴿ و ما أرسلنا من قبلك إلا رجالا نوحى إليهم﴾، و قال الصابوني : الصحيح ما

ذهبنا إليه ؛ لأن النبوة و الرسالة يقتضي الإشتهار بالدعوة و إظهار المعجزة و لزوم الاقتداء ، و الأنوثة توجب الستر و بينهما تناف ، و لأن النساء لايصلحن للإمارة و السلطنة و القضاء و إقامه الصلوة بالإجماع ، و هذه الأحكام من فروع النبوة و الرسالة ، فلذلك لايصلحن لأصل النبوة كان اولى ، و احتج الأشعري بقوله سبحانه : ﴿ و اذكر في الكتاب مريم ﴾ لأنه سبحانه ذكرها في عداد الأنبياء ، و أرسل جبرئل إليها ، قال الله سبحانه : ﴿ و أرسلنا إليها روحنا ﴾ و في مقام : ﴿ إنما أنا رسول ربك ﴾ ، و الجواب أن هذا لايستلزم المطلوب قطعا ، و ذلك لأنه ليس وحيا بشرع ؛ إذ لا دلالة عليه في جميع هذه الايات المذكورة ، فافهم في هذا المقام .

.... من البشر إلى البشر مبشرين لأهل الإيمان و الطاعة بالجنة و الثواب ، و منذرين . لأهل الكفر و العصيان بالنار و العقاب ؛ فإن ذلك مما لا طريق للعقل إليه ، و إن كان فبأنظار دقيقة لايتيسر إلا لواحد بعد واحد ، ....

في الجن رسل أم لا والقول الأصح فيه

((من البشر إلى البشر)) : خرج عنه الجن والملك ، فليس منها رسول يبلغ الأحكام إلى الخلق ، و أما قوله سبحانه : ﴿ الله يصطفى من الملائكة رسولا ﴾ فليس من هذا القبيل يعنى الرسول إصطلاحا بل المراد رسلا يرسلهم بالوحي لأنبيائه ، فهم رسل لغة فقط ، واختلفوا في الجن هل يكون في الجن رسل ، والأكثرون على أنه لا رسل فيهم ، و تمسكوا من العقل لأن الجن أعظم شيطنة و أقل عقلا و أكثر جهلاً لا يليق بهذا المنصب الجليل ، و تمسكو

من النقل بقوله سبحانه : ﴿ و ما أرسلنا من قبلك إلا رجالا نوحى إليم ﴾ و عن الحسن قال : لم يبعث الله نبيا من أهل البادية و لا من الجن ولا من النساء ، ذكره عنه طائفة : منهم البغوي وابن الجوزى ، و نبينا محمد ﷺ قد أرسل إلى الثقلين قد أمن به من أمن جن نصيبين . فسمعوا القرأن و ولّوا إلى قومهم منذرين ثم أتوا فبايعوه على الإسلام بشعب معروف بمكة بين الأبطح و بين جبل الحراء ، و سألوه الطعام لهم لدوابهم ، و قصتهم مشهورة معروفة ، أقول : ما قال هذه الأشياخ العظماء ، فله وجه بعد أدم ، و أما قبله فلا ألم يسمعوا قول الله سبحانه : ﴿ يا معشر الجن والإنس ألم يأتكم رسول منكم ﴾ يعني رسولا من الإنس و رسولا من الجن ، و قول الله سبحانه : ﴿ لأملئن جهنم من الجنة والناس ﴾ فلو لم يرسل إليهم حينئذ أحد لم يعذبوا، لقوله جل شانه و عز برمانه : ﴿ و ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا﴾ فهذه تدل على أنه كان قبل آدم من الجن رسولا إليهم ، ثم اتفق العلماء على أن كفار مم يدخلون النار كما أخبر الله سبحانه بذلك في قوله : ﴿لأملئن جهنم منك و ممن تبعك ﴾ و في موضع : ﴿ لأملئن جهنم من الجنة و الناس أجمعين ﴾ . و أما مؤمنومم فأكثر العلماء على أنهم يدخلون الجنة ، و قال طائفة : يصيرون ترابا كدواب ، و الأول أصح ، و مو قول الأوزاعي و ابن ابى ليلى و أبي يوسف و محمد ، و نقل ذلك عن الإمام مالك و الشافعي و أحمد بن حنبل ، و مو قول أصحابهم ، و احتجوا بقوله سبحانه : ﴿ و لكل درجات مما عملوا ﴾ بعد ذكر أمل الجنة وأمل النار من الجن والإنس ، كما قال في سورة الأنعام و في الأحقاف : ﴿ و لكل درجات مما عملوا ﴾ بعد ذكر أمل الجنة و النار ، فتدبر . ((مبشرين)) : قال الشارح قدس سره . ((لأمل الإيمان و الطاعة بالجنة و الثواب ، و منذرين)) : قال الشارح قدس سره : ((لأمل الكفر و العصيان بالنار و العقاب ، فإن ذلك)) : يعني العلم بالجنة و الثواب و النار و العقاب و أسبابها و عللها ((مما لا طريق للعقل إليه)) :

من غير إنباء النبي ، أن يرشد إلى ما يتوقف العقل فيه و لا يدل عليه بالاستقلال من بعث الأموات و أحوال الجنة و النار و سائر السمعيات ، و أن يبين حسن ما توقف العقل فيه و لم يستقل بمعرفة حسنه و قبيحه ، ((و إن كان)) : يعني و إن كان للعقل طريق إلى معرفة بعض . ((فبأنظار دقيقة لايتيسر إلا لواحد بعد واحد)) : من العلماء المتبحرين و الأئمة الراسخين و لايحصل للأكثرين .

.... مبينين للناس ما يحتاجون إليه من أمور الدنيا و الدين فإنه تعالى خلق الجنة و النار و أعد فيهما الثواب و العقاب ، و تفاصيل أحوالهما و طريق الوصول إلى الأول و الاحتراز عن الثاني ، مما لايستقل به العقل ، و كذا خلق الاجسام النافعة و الضارة و لم يجعل للعقول و الحواس الاستقلال بمعرفتها ....

الأنبياء تبين للناس مايحتاجون اليه وهذا بحث لطيف

((مبينين للناس ما يحتاجون إليه من أمور الدنيا و الدين)) : أن يشرع قواعد المقيم بحياة النوع ، فإن الإنسان مدني بالطبع مظنة للتنازع المفضي إلى التقاتل ، و أن تعلم الصنائع الخفية من الحاجات و الضروريات إذ لا بقاء للعالم البتة إلا بنشأة و معاش ، و لا نشأة و لا معاش إلا بهذه الأعمال و الصناعات و الآلات ، و أن يكمل النفوس البشرية بحسب استعداداتها

المختلفة في العلميات والعمليات ، و أن تعلم الأخلاق الفاضلة المتعلقة بصلاح الأشخاص والعادات الكاملة المتعلقة بعلاج الجماعات من أمل المنازل والمدن والدين ، يعني : أن يبين و ظائف الطاعات و العبادات المذكرة للمعبود في الأوقات المتتالية مثل العلوة و غيرها ، و أن يقرر الحجة و يميط الشبهة من الممكن ، إن يقول المكلف : إن الله سبحانه إن كان قد خلقنا لنعبده فقد كان يجب أن يبين لنا العبادات التي يريدها منا : أنها ما هي و كم هي و كيف هي ؟ فإن الطاعة و إن أمكن الإيجاب عن أصلها بالعقل لكن كيفيتها غير معلومة لنا ، فبعث الله الرسول أن يقطع هذا العذر من كل الوجوه ، و من ههنا قال الشارح روح الله روحه : ((فإنه تعالى خلق الجنة والنار وأعد فيهما الثواب والعقاب ، و تفاصيل أحوالهما و طريق الوصول إلى الأول والاحتراز عن الثاني مما لا يستقل به العقل)) : و هذا كاف في الرد على السمنية والبراهمة و إخوانهم المنكرين للنبوات . ((و كذا خلق الاجسام النافعة والضارة)) : يعني أن يبين منافع الأغذية والأدوية و مضارها التي لا تفى بها التجربة إلا بعد أدوار و أطوار مع ما فيها من الخطر العظيم ، ((و لم يجعل للعقول والحواس الاستقلال بمعرفتها)) : يعني لا يمكن وجود شيء من هذه كلها إلا بتعليم الباري سبحانه ، فوجب بضرورة العقل و لابد أنه لا بد من نبي أو أنبياء علمهم الله سبحانه ابتداء كل هذا دون معلم ، فبعث معلما مدبّراً مبتدأً بتعلمه ، فصح بذلك أنه لا بد من وحي من الله سبحانه في ذلك ، و إنما نعني ابتداء مؤنة اللغة والكلام بها ، وابتداء معرفة الهيئة و تعلمها ، و ابتداء أشخاص الأمراض و أنواعها ، و ابتداء معرفة الصناعات ، فصح بذلك أنه لابد من وحى الله سبحانه في ذلك .

.... و كذا فصل القضايا ، منها : ما هى ممكنات لا طريق إلى الجزم بأحد جانبيها ، و منها : ما هى واجبات أو ممتنعات لاتظهر للعقل إلا بعد نظر دائم ، و بحث كامل ، بحيث لو اشتغل الإنسان به لتعطل أكثر مصالحه ، فكان من فضل الله و رحمته ارسال الرسل لبيان ذلك ، كما قال الله تعالى : ﴿ و ما أرسلناك إلا رحمة للعالمين ﴾ . و أيدمم أي الأنبياء ، بالمعجزات الناقضات للعادات جمع معجزة و هي أمر. ....

((و كذا فصل القضايا منها ما هى ممكنات لا طريق إلى الجزم بأحد جانبيها)) : و هى عبارة عن مباحات شرعية . ((و منها ما هى واجبات)) : و هى عبارة عن مكتوبات شرعية ((أو ممتنعات)) : و هى عبارة عن محرمات شرعية وغيرها من القضايا الحكمية والقضايا العقلية والعملية ، و منها : أن أنفع الأمور للناس القناعة و أضرها الشر ، و منها أن أحمد الأشياء عند أهل

السماء والأرض لسان صادق ناطق بالعدل والحكمة ، و منها لا تكن أيها الإنسان كالصبي إذا جاع صغا ، و لا كالعبد إذا شبع طغى ، و لا كالجاهل إذا ملك بغى ، و منها لا تشيرون على عدو و لا صديق إلا بالنصيحة ، أما الصديق فيقضي بذلك من واجبه . و أما العدو فإنه إذا عرف نصيحتك إياه - إن صح عقله - استحيى منك و راجعك ، و منها يدل على غريزة الجود والسماحة عند العسرة ، و على غريزة الورع و الصدق عند الشر ، و على غريزة الحلم و العفو عند الغضب ، و منها لا يمدح بكمال العقل من لا يكمل عقله و لا بكمال العلم من لا يكمل علمه ، و منها أفضل أعمال العلماء ثلاثة أشياء : أن يبدلوا العدو صديقا والجاهل عالما والفاجرا برا ، و منها الصالح من خيره خير لكل أحد ، و من يعد خير كل أحد لنفسه وغيرها من حل الإشكالات العويصة واستخراج المعاني الغامضة الدقيقة لايمكن البتة أن يهدى أحد إليها بطبعه و عقله ، قد ذكرت شذرا من هذه الأشياء . ((لاتظهر)) : تفاصيل هذه القضايا ((للعقل)) يعني للعقل الخالص ((إلا بعد نظر دائم و بحث كامل)) : حتى ذهب الدهور والألوف من السنين ((بحيث لو اشتغل الإنسان به لتعطل أكثر مصالحه)) : و فنا حياته . ((فكان من فضل الله و رحمته إرسال الرسل لبيان ذلك)) : الجنة والثواب والنار والعقاب والقضايا الممكنة والواجبة والممتنعة ، إذ العقول متفاوتة ، والكامل نادر والأسرار الإلهية غريزة جدًا فلا بد من معلم يعلمهم و يرشدهم ، فلابد من بعثة الأنبياء و إنزال الكتب عليهم إيصالا لكل مستعد إلى منتهى كماله . ((كما قال الله تعالى : ﴿ و ما أرسلناك إلا رحمة للعالمين ﴾)) : فإنه بين أمر الدين والدنيا لكل من أمن و كفر من السياسات الكاملة والأخلاق العظيمة الفاضلة المؤدية إلى النجاة في الأخرة ؛ لكن منهم من اهتدى بهدايته وانتفع بدلالته ، و منهم من لم يقبل هدايته و بقي في حيرته و ضلالته ، و بالله التوفيق .

تعريف المعجزة وشرح قيوده

و إذ قد تكلم على أنه لابد من نبوة و صح ذلك ، فلتكلم على براهينها التي يصح بها صدق مدعيها ، فقال : ((و أيدهم أي الأنبياء ، بالمعجزات الناقضات للعادات)) : نحو العلم بالغائبات و كلام الجمادات ، ((جمع معجزة و هي أمر)) يعني من فعل أو ترك ، و هذا موافق لما قال الشيخ المحقق محمد بن يوسف السنوسي الحسني في شرح الصغرى لأم البراهين ، و قولنا في تعريف المعجزة - أمر - أحسن من قول بعضهم فعل ؛ لأن الأمر يتناول الفعل كانفجار الماء من بين الأصابع ، و عدم الفعل كعدم إحتراق النار لإبراهم الخليل .

.... يظهر بخلاف العادة على يد مدعى النبوة عند تحدى المنكرين عن الإتيان بمثله ، و ذلك لأنه لولا التأكيد بالمعجزة لما وجب قبوله قوله . ...

((يظهر بخلاف العادة)) : و سكت الشارح عن قوله : بخلاف العادة و خارق للعادة ، و حاصله : أن العادة عبارة عن غلبة حصول الأمر بين الناس ، والمعتاد - هو الأمر الغالب - الحصول بين الناس و خرقها مخالفة حكمها فعلية إحراق النار لما مسته ، يقال له : عادة ، و عدم إحراقها لشيء مسته خرق لتلك العادة ، و عدم الطيران في الهواء و عدم المشي على الماء و عدم نبع الماء من بين الأصابع أمر غالب في الناس ، فحصول المشي على الماء والطيران في الهواء و نبع الماء من بين الأصابع خرق لتلك العادة ، و إنما سمى مخالفة الأمر المعتاد خرقا تشبيها له بخرق الشيء المتصل كالشوب مثلا ، ((على يد مدعى النبوة عند تحدى المنكرين)) على وجه يعجز المنكرين ((عن الإتيان بمثله)) : يعنى أمر خارق للعادة من ترك أو فعلٍ متحدى به على وفق دعواه

بعد ادعاء النبوة ، و إنما ذكرنا أحد الأمرين : لأن المعجزة كما تكون إتيانا بغير المعتاد قد تكون منعا عن المعتاد : مثل أن يمسك عن القوة مدة غير معتادة لانجذاب النفس إلى عالم القدس ، و إنما قال : خارق للعادة ليتميز به المدعى عن غيره ، و إنما قال : على يد مدعى النبوة ليتميز عن الكرامات ، و إنما قال : مقرون بالتحدى لإقامة الحجة و إظهار وجه البرهان و ليتميز عن الإرماص ، و هو إحداث ما هو خارق للعادة يدل على بعثة نبي قبل بعثه ، و كأنه تأسيس لقاعدة النبوة ، قال الدسوقي : مأخوذة من الرمص بالكسر و هو أساس الحائط ، سميت تلك الخوارق الواقعة قبل البعثة إرماصا ؛ لأنها مؤسسة للنبوة و مقوية لها ، و إن كانت متقدمة عليها ، و ذلك نحو خمود نار فارس ، و انشقاق إيوان كسرى ، و النور الذي كان يظهر في جبهة عبد الله والد النبي ﷺ .

تعريف المعجزة للشيخ السنوسي وشرح قيوده

و قال الشيخ في شرح الصغرى لأم البراهين في تعريف المعجزة : المعجزة التي خلقها الله تعالى على أيدى الرسل هي أمر خارق للعادة مقرون بالتحدى مع عدم المعارضة ، واحترز بقيد المقارنة للتحدى عن كرامات الأولياء ، والعلامات الإرماصية التي تتقدم بعثة الأنبياء تأسيسا لها .

السحر خارق للعادة أم أمر معتاد وبيان الاختلاف فيه

و احترز بقيد عدم المعارضة عن السحر و الشعوذة ، فإن كلا منهما يمكن المعارضة و الإتيان بمثله ، و جعل السحر خارجا بهذا القيد ، المبني على أنه خارق للعادة ، و هو مذهب ابن عرفة و صاحب المقاصد خلافا للقرافي القائل : إنه معتاد ، و غرابته إنما هي للجهل بأسبابه ، فكل من عرف أسبابه و تعاطاه أجاب معه ، و هذا القول الذي مشى عليه الشيخ في شرح الكبرى لأم البراهين ؛

حيث قال : و من المعتاد السحر و نحوه ، و على هذا القول فهو خارج بقوله : خارق للعادة ، و الشعوذة ، هي خفة في اليد ترى الشيء على خلاف ما هو عليه، كان يترأى ممن يتعاطاها ، إنه يقطع عضوا أو يحرق شيئًا ثم يعيده لما كان عليه ، و يقال فيها : شعبذة بالباء أيضا ، و معنى التحدى دعوى الخارق دليلا على الدعوى إما بلسان الحال و إما بلسان المقال ، فافهم .

.... و لما بان الصادق في دعوى الرسالة عن الكاذب و عند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق جري العادة ، بأن الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة ، و إن كان عدم خلق العلم ممكنا فى نفسه ، و ذلك كما ادعى أحد بمحضر من جماعة ،..

((و لما بان الصادق في دعوى الرسالة عن الكاذب)) : فثبت أن دلالة المعجزة على أن خلق المعجزة لصدق المدعى معلوم بالضرورة لقبول العباد دعواه .

العلم الحاصل بالمعجزة علم عادي يقيني ضروري، و له الأمثال لا تحصى

((و عند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق جري العادة)) : يعني دلالة المعجزة على الصدق عادية لا عقلية ؛ لأن ظهورها على يد الكاذب - و لو أمكن عقلا - نفيه مقطوع به عادة ، و هو شان العاديات المقطوع بها ،

((بأن الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة)) : هذا بيان قوله: بطريق جري العادة إجراء الله سبحانه العادة بتخليق العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة ، ((و إن كان عدم خلق العلم ممكنا فى نفسه)) : يعني بمعنى عدم وجوب المحال بوقوع خلافه . ((و ذلک)) : يعني حصول العلم الضروري اليقيني الجزمي بالمعجزة مع إمكان نقيضه ((كما ادعى أحد بمحضر من جماعة)) : فالذي يدل عليه هو أن المعجزة لما عجز الخلق عنها كان ذلک فعل من أفعال الله سبحانه ، خلقه عقيب دعواه ، و خلق المعجزة عقيب الدعوى ، يدل على تصديق المدعي النبوة ، و مثاله في الخارج : أنه إذا جلس الملک العظيم على سرير مملكته فقال أحد :

.... أنه رسول هذا الملک إليهم ، ثم قال للملک إن كنت صادقاً فخالف عادتک و قم من مكانک ثلث مرات ففعل يحصل للجماعة علم ضروري عادي بصدقه في مقالته و إن كان الكذب ممكنا في نفسه ، فإن الإمكان الذاتي بمعنى التجويز العقلي لا ينافي حصول العلم القطعي ، كعلمنا بأن جبل أُحُد لم ينقلب ذهبا مع إمكانه في نفسه ، فكذا ههنا يحصل العلم بصدقه بموجب . ...

((أنه رسول هذا الملک إليهم)) : يعني قال : إنى رسول هذا الملک إلى أهل مملكته ، ((ثم قال للملک إن كنت صادقاً)) يعني ثم قال أيها الملک : إن كنت صادقا في هذه الدعوى ((فخالف عادتک و قم من مكانک ثلث مرات) : يعني فافعل شيئاً يخالف عادتک ، ((ففعل)) : فإذا فعل ذلک الملک في تلک الساعة فعلا يخالف عادته ، ((يحصل للجماعة علم ضروري عادي بصدقه)) : علم الحاضرون بالضرورة إنما فعل ذلک لأجل تصديق

ذلك المدعى . ((في مقالته)) : في إرساله إياه إليهم . و قال الشيخ محمد بن يوسف السنوسي : و قد ضرب العلماء لدعوى الرسول الرسالة و طلبه المعجزة من الله تعالى دليلاً على صدقه : مثلاً تستفتح به دلالتها على صدق الرسل - عليم الصلوة والسلام - ويعلم ذلك على الضرورة . فقالوا: مثال ذلك ما إذا قام رجل في مجلس ملك بمرأى منه ومسمع بحضور جماعة، وادعى أنه رسول هذا الملك إليهم . فطالبوه بالحجة . فقال : هي أن يخالف الملك عادته و يقوم عن سريره . و يقعد ثلاث مرات مثلا . ففعل . فلا شك أن هذا الفعل من الملك على سبيل الإجابة للرسول . صديق له و مفيد للعلم الضروري بصدقه . بلا ارتياب و نازل منزلة قوله : صدق هذا الإنسان في كل ما يبلغ عنى . و لا فرق في حصول العلم الضروري بصدق ذلك الرسول بين من شاهد ذلك الفعل من الملك و بين من لم يشاهده إلا انه بلغه بالتواتر خبر ذلك الفعل . فلا شك في مطابقته هذا المثال لحال الرسل - عليهم الصلاة و السلام - فلا يرتاب في صدقهم إلا من طبع الله على قلبه - و العياذ بالله تعالى - هذا كلامه بحروفه . فتدبر. ((و إن كان الكذب ممكنا في نفسه)) : احتمالاً عقيلًا بمعني أن يكون قيام الملك لشيء أخر غير تصديقه . ((فإن الإمكان الذاتي بمعنى التجويز العقلي)) : قيد بذلك لأن أهل العرف يطلقون الإمكان على ما يخالف العادة . و هو أخص من الإمكان الذاتي . فإن تكلم الصبي ممكن بالذات لا في العرف ((لاينافى حصول العلم القطعي)) : و التحيقق : أن العلم العادي علم يقيني ضروري جرت عادة الله سبحانه بخلقه مع حكم العقل بأن خلافه غير محال . ((كعلمنا بأن جبل أحد لم ينقلب ذهبا مع إمكانه في نفسه فكذا مهنا)) : أن محمدا ﷺ قال : أيها الناس إنى رسو ل الله إليكم . ثم قال : يا إلهى إن كنت صادقا في هذه الدعوى فاجعل القمر منشقا بنصفين . فإذا انشق القمر علم كل واحد

بالضرورة أنه سبحانه إنما شقه بنصفين لأجل تصديقه فثبت أن خلق المعجزة على وفق الدعوى تصديق من الله سبحانه لذلك المدعى فكل من صدقه الله سبحانه فهو صادق قطعاً ((يحصل العلم بصدقه بموجب)) .

.... العادة ، لأنها أحد طرق العلم كالحس ، و لا يقدح في ذلك إمكان كون المعجزة من غير الله تعالى ـ ....

((العادة ، لأنها)) : العادة الإلهية الجارية لخلق العلم . ((أحد طرق العلم كالحس)) : فكما أن العلم الإحساسي قطعي يقيني ، فكذا العلم العادي قطعي يقيني جزمي .

قول الشارح: امكان كون المعجزة من غير الله ردّ على بعض الزنادقة والملاحدة

((و لا يقدح في ذلك)) : العلم العادى القطعي اليقيني ((إمكان كون المعجزة من غير الله تعالى)) : إشارة إلى رد بعض الزنادقة والملاحدة يقولون : لم لا يجوز أن يقال : ظهور هذه المعجزات إنما كان بإعانة الجن والشياطين، و ذلك إنا نعرف مقادير عقول البشر و قدرهم و لا نعرف مقادير عقول الجن

والشياطين و قدرهم ، فلعل هذه المعجزات حصلت بإعانة الجن والشياطين. والجواب عنه بوجهين : الوجه الأول : إن الأنبياء دعوا الخلق إلى لعن الشياطين فكيف يليق بالشياطين أن يعينوهم ؟! والوجه الثاني : إنا نثبت الجن والشياطين بأخبار الأنبياء ، فلو جعلنا القول بالجن والشياطين طاعنا في النبوة . فقد أبطلنا الأصل بالفرع ، و ذلك باطل باتفاق الناس . والحق الحقيق بالتحقيق : أنه قد صح أن الباري سبحانه هو فاعل كل شيء ظهر ، و أنه قادر على إظهار كل متوهم لم يظهر ، و علمنا بكل ما قدمنا أنه مرتب هذه الرتب التي في العالم و مجريها على طبائعها المعلومة ، منها الموجودة عندنا ثم رأينا خلافا لهذه الرتب والطبائع قد ظهرت ، و وجدنا أشياء في حدا الممتنع قد وجبت و وجدت مثل الماء النابع من الأصابع ، و مئتان من الناس رأوا و توضؤوا من ماء يسير في قدح صغير، و حنين الجذع، و قلب العصا حيةً ، و إحياء الموتى الذين رمّوا و صاروا عظامًا رفاتا ، و البقاء في النار ساعات لا تؤذيه ، و صخرة انفلقت عن ناقة ، و هذا كله قد ظهر على أيدي الأنبياء ، فصح أنه من عند الله سبحانه لا مدخل لعلم إنسان و جن و شيطان ، و حيلتهم فيه ، فهذا لايقدر عليه أحد دون الله سبحانه بوجه من الوجوه ، والفرق بين معجزات الأنبياء و بين حيل الدجالين والعجائبين واضح ، فإن جميع ما يقع على يد الدجالين ليس هو بأمور واقعية حقيقية ، و إنما هي أمور متخيلة يفتن بها ضعفاء العقول بخلاق ما يقع على يد الأنبياء ؛ فإنها أمور واقعية حقيقية ، فالعقول السليمة إذا شاهدت المعجزات لم يبق عندها شك في أن ما جاء به ذلك الرسول حق من عند ربه ، و أما العقول السقيمة لم تستجب لذلك الرسول و لم تؤمن به مثل الفلاسفة الدهرية والسار السيد أحمد خان الدهلوي و غيرهم من الأشقياء ،

حيث أنكروا الخوارق الصادرة عن الأنبياء ، و هذا كفر بواح و كفر صراح - نعوذ بالله من الخذلان -

.... أو كونها لا لغرض التصديق أو كونها لتصديق الكاذب . ...

أو كونها لا لغرض التصديق، ردّ على بعض الزائغين

((أو كونها لا لغرض التصديق)) : إيماء إلى رد قوم من المنكرين القائلين: سلمنا أن انخراق العادات غير ممتنع لكن لا نسلم أن المعجزات تدل على الصدق إنكم ادعيتم أن في الشاهد إقدام الملك على الفعل الخارق للعادة ، يدل على كونه مصدقا للمدعي في دعواه ، و إذا ثبت هذا في الشاهد فحينئذ نقيس الغائب عليه فطريق السوال عليه من وجهين : الأول : إن القياس لايفيد اليقين ، و الثانى : لا نسلم أولا أن ظهور ذلك الفعل من الملك يدل على أنه يصدق المدعي في دعواه ، و ثانياً : إن سلمنا فإنا عارفون بأحوال ذلك الملك و بأخلاقه و مناهج أفعاله فلا جرم يمكننا أن نعرف أنه إنما فعل ذلك الفعل لأجل ذلك الغرض . و أما أنواع حكم الله سبحانه في أفعاله و مخلوقاته فليس لأحد سبيل إلى معرفتها و لا قدرة لأحد على الإطلاع عليها ، و

لهذا قال جل شأنه و عز سلطانه : ﴿ ما أشهدتم خلق السماوات و الأرض ﴾ . و الجواب عن الأول : إن دلالة المعجزة على التصديق أمر معلوم بالضرورة ، و المقصود من ذكر المثال التنبيه على قولنا : إن هذا الشيء معلوم بالضرورة ، لا أنا نقيس صورة على صورة . والجواب عن الثاني : إذ قد صح أن كل ما ذكرنا من المعجزات الظاهرة من الأنبياء شاهدة من الله سبحانه لهم يصدقوا بها أقوالهم ؛ لأن الأنبياء يذكرون أنه سبحانه أرسلهم إلى الناس و يستشهدون به سبحانه ، فيشهد لهم هذه المعجزاة المحدثة منه سبحانه في حين رغبة هؤلاء القوم فيها ، و الدليل عليه أن موسى عليه السلام لما قال : يا إلهي إن كنت صادقا في ادعاء الرسالة فاجعل هذا الجبل واقفا في الهواء فوق رؤوسهم ، ثم القوم يشاهدون أنهم كلما أمنو به تباعد الجبل عنهم وكلما هموا بتكذيبه قرب أن يسقط عليهم ، فعند هذا يعلم كل واحد بالبداهة أن المقصود من هذا الإظلال لتصديق المدعى في ادعاء الرسالة ، فعلمنا علما ضروريا أنهم مبعثون من قبله سبحانه ، و أنهم صادقون فيما أخبرو به ، فقد وجب علينا الانقياد لما أتوا به ، و لزمنا تيقن كل ما قالوا .

أو كونها لتصديق الكاذب، هذا القول سخيف جدا دل على جهل قائله والرد على القادياني أشيع الرد

((أو كونها لتصديق الكاذب)) : أقول : هذا الكلام سخيف دل على جهل قائله و عناده و انقطاعه من الإيمان و تكذيبه بالقرأن ، و قد دل القرأن على أنه سبحانه لا يؤيد الكذاب عليه سبحانه ؛ بل لابد أن يظهر كذبه و أن ينتقم منه قال سبحانه : ﴿ و يمحو الله الباطل و يحق الحق بكلماته ﴾ و في موضع : ﴿ يقولون افترى على الله كذبا فإن يشأ الله يختم على قلبه ﴾ و في موضع : ﴿ و لو تقوّل علينا بعض الأقاويل لأخذنا منه

باليمين ثم لقطعنا منه الوتين فما منكم من أحد عنه حاجزين ﴾ ، و من أعظم الإفتراء عليه سبحانه دعوى النبوة و الرسالة ، مثل دعوى الشقي غلام أحمد القادياني، فادعى أنه نبي لغوي أو ظلي أو بروزي على معاني اخترعها الزنديق ، ثم تحول إلى أنه نبي غير تشريعي و رسول كذلك ، ثم إلى أنه نبي تشريعي و رسول كذلك باح به في أربعينه واستمر على ديدنه ذلك إلى أن قال : إنى مدّعٍ أنى رسول و نبي و أني على حكم الله نبي ، و جعل يحاكى معجزات سائر الأنبياء ومعجزات خاتم الأنبياء .

.... إلى غير ذلك من الاحتمالات ، كما لايقدح في العلم الضروري الحسي بحرارة النار ،إمكان عدم الحرارة للنار بمعنى أنه لو قدر عدمها يلزم منه محال ....

قال الله سبحانه : ﴿ و من أظلم ممن افترى على الله كذبا أو قال أوحي إلي و لم يوح إليه شيئ ﴾ ، والأنبياء صادقون يخبرون بالحق و يأمرون بالعدل ، و يدعون إلى عبادة الله سبحانه وحده لا شريك له ، و أهل الكذب المدعون للنبوة ضد هؤلاء كاذبون ، تأتيهم الشياطين يأمرون بما منع الله عنه ، فيمتنع في حكمة الرب و عدله أن يسوي بين هؤلاء و خيار الخلق و بين هؤلاء أشرار الخلق ؛ بل و كيف تقتضي حكمته أن يسوّي بين الصادق والكاذب ؟ فيؤيد الكاذب من أيات

(١) و هذا السنجري هو أبو نصر الوائلي مؤلف الإبانه ، المتوفي سنة ٤٤٤هـ ، و صاحب السعد الزنجاني بمكة مثله في التشبيه ، مع أنهما ينتهلان مذهب الشافعي . و السنجري هذا كان محدثا . له كتاب مترجم بمختصر البيان ، وجده امام الحرمين حين جاور بمكة . اشتمل كتاب السنجري هذا على أمور منها : أن القرآن حروف و أصوات .

الصدق بمثل ما يؤيد به الصادق ؛ حتى لا يعرف هذا من هذا ، و أن يرسل رسولا يأمر الخلق بالإيمان به و طاعته ، و لا يجعل لهم طريقا إلى معرفة صدقه ؟ بل و يجب في حكمته أن يظهر الآيات والبراهين الدالة على صدق هؤلاء ، و ينصرهم ، و يؤيدهم و يعزهم ، و أن يظهر الآيات المبينة لكذب أولئك ، و يزلهم و يخزيهم ؛ كما قد وقع في هؤلاء و هؤلاء . ((إلى غير ذلك من الاحتمالات)) : الواهية الضعيفة لا يعبأ بها و لا وثوق عليها ، بمعني لو قدر عدمها لم يلزم منه محال : يعني إن عدمها في الواقع غير ممتنع - و بالله التوفيق-

و أما وقوع الإرسال فلا معني لإنكاره بعد ما ثبت بقاطع الأدلة بنبوة من ادّعاها من رسل الله الذين أولهم آدم عليه السلام وآخرهم محمدﷺ ، فقال الإمام النسفي :

.... و أول الأنبياء آدم و آخر هم محمد ﷺ أما نبوة أدم عليه السلام فبالكتاب الدال على أنه قد أمر و نهي مع القطع بأنه لم يكن في زمنه نبي ، فهو بالوحي لا غير. ....

((و أول الأنبياء آدم و آخرهم محمد ﷺ)) : يعنى إن النبوة بدأها الله سبحانه بآدم عليه السلام ثم جعلها فى ذرية آدم . الثاني - و هو نوح - ثم جعلها في ذرية إبراهيم الخليل ، و حصرها بعده في نسله ، فقال : و جعلنا في ذريته النبوة و الكتاب -

النبوة ليست بعرض والرد البليغ على أبي نصر السنجري

الوائلي المحدث

أقول قبل الخوض في المرام : النبوة ليست بعرض ، قال إمام الحرمين في كتابه المسمى بنقض كتاب السجزي (١) ، قال الإمام : قد ذكر هذا اللعين الطريد المهين الشريد فصولاً و زعم أن الأشعرية يكفرون بها - فعليه لعائن الله تترى واحدة بعد أخرى - و ما رأيت جاهلا أجسر على التكفير و أسرع إلى التحكم على الأئمة من هذا الأخرق ، قال إمام الحرمين فيما رد به على السجزي : ما كنت أظن أن هذا الجاهل يبلغ حمقه و خرقه هذا المبلغ ، و هو زعمه أن من مذهب الأشعرية أن النبوة عرض لا يبقى زمانين ، و إذا مات النبي زالت نبوته - و هذا الذي حكاه لم يقل به قائل و لم ينقله قبله ناقل ، و لو سئل هذا الأحمق عن النبوة و حقيقتها و معناها لتبلد في غمه و تردد في غيه ، و لم يتمسك إلا بدمش الحيرة ، كما نسب إليها غيره ، فليست النبوة عرضا من الأعراض باتفاق من المحقيقن و إطباق من المحصلين ، ثم ذكر الدليل على أن النبوة ليست عرضا ، ثم قال : فبطل المصير إلى أن النبوة عرض ، و وجب القضاء بأن النبوة هي حكم الله تعالى برسالة رسول و إخباره عن سفارته و أمره إياه بتبليغ الشرائع و شرع الأحكام ، و قد حكم الله بنبوة الأنبياء عليهم السلام في حياتهم و بعد مماتهم ، و كونهم مرسلين ، و علم ذلك منهم في السابقة و العاقبة ، فهذا مذهب أهل الحق و دينهم - فعلى من يصفهم بغير ذلك لعنة الله و لعنة الملائكة و الناس أجمعين - و قال الإمام : أبدى هذا الأحمق كلاماً ينقض آخره أوله في الصفات ، و ما ينبغي لمثله أن يتكلم في صفات الله تعالى على جهله و سخافة عقله ، و تكلم السجزي في النزول و الانتقال و الزوال و الإتصال و الإنفصال و الذهاب و المجيء ، فقال الإمام: و من قال بذلك حل دمه ، و تبرم الإمام كثيرا من كلامه معه .

و عن هذا السجزي يقول أبو جعفر اللبلي الأندلسي في فرسته : و كذلك

اللعين المعروف السجزي ، فإنه تصدى أيضا للوقوع في أعيان الأئمة و سرج الأمة بتأليف تألف ، و هو على قلة مقداره و كثرة عواره ينسب أئمة الحقائق و أحبار الأمة و بحور العلوم إلى التلبيس و المراوغة و التدليس ، و هذا الرذل الخسيس أحقر من أن يكترث له ذمّا ، و لايضر البحر الخضم لغة كلب .

فمما ذكر هذا المنافق الحائد بجهله عن الحقائق أن مذهب الأشعرية أن النبوة عرض من الأعراض ، و العرض لايبقى زمانين ، و إذا مات النبي زالت نبوته و انقطعت دعوته ، و هذه من جملة حكاياته و تقولاته المستبعدة الباردة - انتهى كلامه بلفظه - و لنعم ما قال الشيخ العلامة الكوثري : و إنما التعويل على أهل الحديث في روايتهم الحديث فقط فيما لا يتهمون به ، و أما علم أصول الدين فله أئمة معروفون و براهين مدونة في كتبهم ، و أهل الحديث المبرؤون من البدع يسيرون سيرهم ، و قال : و نحن لانعوّل على الرجل إلا في العلم الذي يتقنه دون سائر العلوم ، فكم بين أهل الحديث من هو أنزل منزلة من العامي في علم أصول الدين و الفقه ، و كذلك سائر العلماء في غير علومهم .

آدم أبو البشر نبي والانكار عن نبوته كفر قطعا

((أما نبوة أدم عليه السلام فبالكتاب الدال على أنه قد أمر و نهى)) : يعني قدكان آدم أبوالبشر نبيا ، والدليل على نبوته الكتاب ، فقد أمر الله سبحانه بقوله : ﴿ اسكن أنت و زوجك في الجنة ﴾ ، و نهاه بقوله : ﴿ و لاتقربا هذه الشجرة ﴾ ، والأمر والنهي يستلزمان النبوة إذا كانا لأجل التبليغ والتشريع ، و آدم أمر كذلك . ((مع القطع بأنه لم يكن في زمنه نبي ، فهو بالوحي لا غير)) : فيكون هو الموحى إليه بهما بدون واسطة غيره ، و اعترض - أولاً - بأن هذا الأمر و النهي كانا في الجنة ، و الجنة ليست بدار التكليف و لا

نبوة . و الجواب عنه بأنه لامعنى للتكليف إلا الأمر و النهي ، فالجنة كانت دار تكليف بالنسبة إليهما قطعا - و ثانيا - بأنه قد أمرت أم موسٰى في الكتاب بلا واسطة ، و كذا أم عيسٰى قال الله سبحانه : ﴿ أن اقذ فيه في التابوت ﴾ و قال : ﴿ و هزي إليك بجذع النخلة ﴾ ؛ مع أنهما لم تكونا من الأنبياء . و الجواب عنه بأنه يجوز أن يكون أمرهما بذلك في منام أو بإلهام لا في اليقضة ولا بوحي ، و هذا شرط في النبي .

.... و كذا السنة و الإجماع فإنكار نبوته - على مانقل عن البعض - يكون كفرا ، و أما نبوة محمد صلى الله عليه و سلم فلأنه ادعى النبوة و أظهر المعجزة ، أما دعوى النبوة فقد علم بالتواتر و أما إظهار المعجزة فلوجهين : ....

((و كذا السنة)) : و الأحاديث كثيرة صحيحة غير محصاة . ((و الإجماع)) : على نبوته من السلف ((فإنكار نبوته - على مانقل عن البعض - يكون كفرا)) : و ليس إنكاره مع الأدلة القاطعة إلا كفرًا بواحًا .

محمد ﷺ نبي رسول والرد على اليهود والنصارى

والمجوس، هذا بحث عظيم ومعجزاته قسمان عقلية وحسية

((و أما نبوة محمد صلى الله عليه و سلم)) فحق والإيمان به واجب ، خلافا لليهود والنصارى والمجوس و جماعة من الدهرية . و لإثبات نبوته مسالك ذكر

الشارح البارع المشهور منها بقوله : ((فلأنه)) لأن محمدا صلى الله عليه و سلم . ادعى النبوة : يعني الرسالة عن الله سبحانه . ((و أظهر المعجزة)) : تصديقا لدعواه ، و كل من ادعى النبوة و أظهر المعجزة تصديقا لدعواه فهو نبي ، و قد تكلم الشارح مثل غيره على مقدمتي هذا الدليل ، فقال : ((أما دعوى النبوة فقد علم بالتواتر)) : يعني أما دعواه النبوة فقطعي ؛ لأنه قد تواتر تواترًا ألحقه بالعيان و المشاهد .

وجوه إعجاز القرآن العظيم، وهذا بحث عجيب نادر الوجود

((و أما إظهار المعجزة فلوجهين)) : و معجزات نبينا كثيرة ، و العلماء أفردوا في ذكرها كتبا ، وضبط القول فيها أن معجزاته قسمان : عقلية و حسية :

.... أحدهما : أنه أظهر كلام الله تعالى . ...

و القرآن معجزة عقلية يهدي إلى إعجازها العقل لمن كان عارفا بطريق البلاغة أو كانت البلاغة له سليقةً . و أما دليل المقدمة الثالثة ، فإن كل من ادعى النبوة و أظهر المعجزة يكون نبيا ؛ لأن الرجل إذا قام في محفل عظيم بحضرة ملك مطاع فقال : يا معشر الحاضرين : إني رسول هذا الملك ، و إن أية صدقي أن الملك يقوم و يرفع التاج عن رأسه فيقوم الملك في الحال و يرفع التاج عن رأسه عقيب دعوى هذا المدعي ، أليس ذلك الفعل منه يتنزل منزلة قوله : صدقت أنت رسولي ، قال : و إنما يراعى في ذلك ثلاثة أمور : الفعل الخارق للعادة ، و اقترانه بالدعوى ، و سلامته عن المعارضة ؛ إذ لو رفع التاج بقول غيره أو بعد ذلك بمدة لايكون حجة لهذا المدعي ، فهذه الثلاثة بمجموعها برهان قاطع على دعوى المدعي للرسالة نازلة منزلة التصديق بالقول ، و هو مثل حصول العلم لسائر الأشياء من

شواهد المقال و قرائن الحال ، تفكر . ((أحدهما أنه أظهر كلام الله تعالى)) : يعني إنه أتى بالقرأن والقرأن معجز . أما المقدمة الأولى : أنه أتى بالقرأن ، فبالتواتر ، قال شيخ السنة و لسان الأمة القاضي الباقلاني المالكي : الذي يوجب الاهتمام التام بمعرفة إعجاز القرأن أن نبوة نبينا و رسولنا بنيت على هذه المعجزة . و إن كان قد أيد بعد ذلك بمعجزات كثيرة ؛ إلا أن تلك المعجزات قامت في أوقات خاصة و أحوال خاصة و على أشخاص خاصة ، و نقل بعضها نقلا متواترا يقع به العلم وجودا ، و بعضها مما نقل نقلا خاصا ، إلا أنه حكى بمشهد من الجمع العظيم أنهم شاهدوه ، فلو كان الأمر على خلاف ما حكى لأنكروه ، و بعضها مما نقل من جهة الأحاد ، و كان وقوعه بين أيدي الأحاد . فأما دلالة القرأن فهي عن معجزة عامة عمت الثقلين و لزوم الحجة بها في أول وقت ورود ما إلى يوم القيامة على حد واحدٍ ، قال الله سبحانه : ﴿ كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربهم ﴾ فأخبر أنه أنزله ليقع الإهتداء به ، و لا يكون كذلك إلا و هو حجة ، و لا تكون حجة إن لم تكن معجزة ، و في موضع : ﴿ كتاب فصلت أياته قرأنا عربيًا لقوم يعلمون بشيرا و نذيرا ﴾ ، فلولا أنه جعله برهانا لم يكن بشيرا و لا نذيرا ، و لم يختلف بأن يكون عربيا مفصلا ثم أخبر عن جحودهم و قلة قبولهم بقوله : ﴿ فاعرض اكثرهم فهم لا يسمعون ﴾، و لو لا أنه حجة لم يضرهم الإعراض عنه ، و في موضع : ﴿ ولو جعلناه قرأنا أعجميا لقالوا لولا فصلت أياته أ أعجمى و عربي ﴾ فأخبر أنه لو كان أعجميا لكانوا يحتجون في رده ، إما بأن ذلك خارج عن عرف خطابهم ، وكانوا يعتذرون بذهابهم عن معرفة معناه ، بأنهم لم يبين لهم وجه الإعجاز فيه ؛ لأنه ليس من شأنهم و لا من لسانهم ، أو بغير ذلك من الأمور ، و أنه إذا تحدّاهم إلى ما هو من لسانهم فعجزوا عنه واجبت الحجة عليهم ، و في موضع : ﴿ و إنه لكتاب عزيز لا يأتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه ﴾ يعني إنه لا يأتيه ما يبطله من شبهة سابقة

تتقدم في معجزته أو تعارضه في طريقه ، و كذلك لا يأتيه من بعده قط أمر يشكك في وجه دلالته ، و في موضع : أم يقولون : ﴿ افترى على الله كذبا فإن يشأ الله يختم على قلبك و يمحو الله الباطل و يحق الحق بكلماته ﴾ فدل على أنه جعل قلبه الشريف مستودعا لوحيه و مستنزلا لكتابه ، و إنه لو شاء صرفه عنه ، و لذلك أشباه كثيرة تدل على نحو الدلالة اللتي وصفناها ، فبان بهذا و بنظائره ما قلنا من أن بناء نبوته على دلالة القرأن و معجزته . و أماالمقدمة الثانية : إن القرأن معجز فقال :

.... و تحدى به البلغاء مع كمال بلاغتهم ؛ فعجزوا عن معارضته بأقصر سورة منه ....

((و تحدى به)) : فإنه تحدى لمعارضة ((البلغاء)) بلغاء العرب و فصحائهم و خطبائهم و شعرائهم . ((مع كمال بلاغتهم)) : مع بلوغهم في الفصاحة والبلاغة النهاية ، فإنهم كانوا أرباب هذا الشأن و أصحاب البيان يعرفون هذا الأمر ذوقا و وجداناً معرفةً و إيقانًا ؛ لم يكن عليهم فيه لبسة و لايدخل عليهم فيه شبهة ، فقد ثبت بما بينّا أن نبوة نبينا مبنية على دلالة معجزة القرآن ، فيجب أن نبين وجه الدلالة من ذلك ، قد ذكر العلماء أن الأصل في هذا أن تعلم أن القرأن الذي هو متلو محفوظ مرسوم في المصاحف هو الذي جاء به النبي ﷺ ، و أنه هو الذي تلاه على من في عصره ثلاثا و عشرين سنة ، والطريق إلى معرفة ذلك هو النقل المتواتر الذي يقع عنده العلم الضروري ، و ذلك أنه قام به في المواقف و كتب به إلى البلاد حتى انتشر ذلك في أرض العرب كلها ، و وقف جميع أهل

الخلاف على جملته ، و جميع أهل دينه الذين شرفهم الله بالإيمان على جملته و تفاصيله و تظاهر بينهم ؛ حتى حفظه الرجال وانتقلت به الرحال ، و تعلمه الكبير والصغير ؛ لأن المفروض تلاوته في صلاتهم والواجب استعماله في أحكامهم ، ثم تناقله خلف عن سلف هم مثلهم في كثرتهم و توفر دواعيهم على نقله ؛ حتى انتهى إلينا ما وصفناه من حاله ، فلن يتشكك أحد ، و لا يجوز أن يتشكك مع وجود هذه الأسباب في أنه أتى بهذا القرآن من عند الله ، فهذا أصل ، و إذا ثبت هذا فإنا نقول : إنه تحداهم إلى أن يأتوا بمثله ؛ قال الله سبحانه : ﴿ و إن كنتم في ريب مما نزّلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله ﴾ و قال : ﴿ قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله و لو كان بعضهم لبعض ظهيراً ﴾ و قال : ﴿ أم يقولون تقوله بل لا يومنون فليأتوا بحديث مثله إن كانوا صادقين ﴾ و قال : ﴿ أم يقولون افتراه قل فأتو بعشر سور مثله ﴾ ، فقد ثبت بما بيناه أنه تحداهم إليه ، و لم يأتوا بمثله ، و في هذا أمر ان : أحدهما : التحدى إليه ، والآخر : أنهم لم يأتوا له بمثل ، والذي يدلّ على ذلك النقل المتواتر الذي يقع به العلم الضروري ، فلا يمكن جحود أحد من هذين الأمرين ، فافهم . هكذا ينبغي تحقيق المقام بعون الملك العلام .

((فعجزوا عن معارضته بأقصر سورة منه)) : و الذي يدلّ على أنهم كانوا عاجزين من الإتيان بمثل القرآن ، إنه تحداهم إليه ؛ حتى طال التحدي ، و جعله دلالة على صدقه و نبوته و تضمن أحكامه و استباحة دماءهم و أموالهم و سبي ذريتهم . فلو كانوا يقدرون على تكذيبه لفعلوا و توصلوا إلى تخليص أنفسهم و أهليهم و أموالهم من حكمه بأمر قريب ، و هو عادتهم من لسانهم و مألوف من خطابهم ، و كان ذلك يغنيهم عن تكلف القتال ، و إن قال قائل لعله لم يقرأ عليهم الآيات التي فيها ذكر التحدي ، و إنما قرئ عليهم ما سوى ذلك من القرآن، كان ذلك قولا باطلا من وجهين : الوجه الأول : قد ضمن الله حفظ كتابه

أن يأتيه الباطل من بين يديه أو من خلفه ، و وعده الحق ، والوجه الثاني : إن العدد الذين أخذوا القرآن و ضبطوه حفظاً من بين صغير و كبير ، و عرفوه حتى صار لايشتبه على أحد منهم حرف ، لايجوز عليهم السهو والنسيان ، و لا التخليط فيه و الكتمان ، و لو زادوا و نقصوا أو غيروا لظهر مع شدة الحاجة إليه في أصل الدين ، ثم في الأحكام و الشرائع .

.... مع تهالكهم على ذلک ؛ حتى خاطروا بمهجتهم ، و أعرضوا عن المعارضة بالحروف إلى المقارعة بالسيوف ؛ و لم ينقل عن أحد منهم مع توفر الدواعي الإتيان بشيء مما يدانيه، فدل ذلک قطعًا على أنه من عند الله تعالى ، ....

((مع تهالكهم على ذلک ؛ حتى خاطروا بمهجتهم ، و أعرضوا عن المعارضة بالحروف إلى المقارعة بالسيوف)) : و ذلک لأن العدو يقصد لدفع قول عدوه بكل ما قدر عليه من المكائد ، لاسيما مع إظهار أمر أوجب الانقياد لطاعته ، و التصرف على حكم إرادته ، و العدول عن ألفه و عادته ، والانخراط في سلک الاتباع ؛ بعد أن كان متبوعا ، و التشيع بعد أن كان مشيعا ، و تحكيم الغير في ماله و تسليطه إياه على جملة أحواله ، و الدخول تحت تكاليف شاقة و عبادات متعبة بقوله : و قد علم بضرورة الحس أن بعض هذه الأحوال مما يدعو إلى سلب النفوس دونه ؛

و مع هذا أن الحمية حميتهم والهمم الكبيرة هممهم ، و قد بذلوا له السيف و أخطروا بنفوسهم و أموالهم ، فكيف يجوز أن لايتوصلوا إلى الرد عليه و إلى تكذيبه بأمون سعيهم و مألوف أمرهم ؟! و ما يمكن تناوله من غير أن يعرق فيه جبين . ((و لم ينقل عن أحد منهم)) : و فاعل لم ينقل قوله الآتى ((مع توفر الدواعي الإتيان بشيء مما يدانيه)) : أي يقربه فضلا عن أن يكون يساويه ، و حاصله : إنهم لو عارضوه بما تحداهم إليه لكان فيه تومين أمره و تكذيب قوله و تفريق جمعه ، و من صدق به يرجع على أعقابه و يعود في مذهب أصحابه ، فلما لم يفعلوا شيئًا من ذلك مع طول المدة ، و كان أمره يتزايد حالا فحالا ، و يعلو شيئًا فشيئًا و هم على العجز عن القدح في أياته والطعن في دلالته ؛ على ما بيّنا : أنهم كانوا لا يقدرون على معارضته و لا على تومين حجته ، مع توفر دواعى الإتيان على معارضته لفصاحتهم و بلاغتهم ، و لهم في ذلك مواقف معروفة و أخبار مشهورة و أيام منقولة ، و كانوا يتنافسون على الفصاحة والخطابة والذلاقة و يتبجحون بذلك و يتفاخرون بينهم ، فلن يجوز - والحال هذه - أن يتغافلوا عن معارضته لو كانوا قادرين عليها تحداهم إليها أو لم يتحدهم ، فقالوا: هذا أفصح مما جئت به وأغرب منه أو هو مثله ، علم أنه لم يكن إلى ذلك سبيل ، و أنه لم يوجد له نظير ، و لو كان وجد له مثل لكان ينقل إلينا ، و لعرفناه مثل ما نقل إلينا أشعار أهل الجاهلية . ((فدل ذلك قطعًا على أنه من عند الله تعالى)) : يعني إن امتناعهم مع توفر الدواعى يدل على أنهم عجزوا عن المعارضة ، و ذلك يدل على أن القرأن معجز ، و ذلك يدل على أنه من عند الله سبحانه ، و هو المطلوب ، تدبر.

و أما وجوه إعجاز القرأن فذكر مشائخنا و غيرهم في ذلك ثلاثة أوجه : أحدها : تضمين الإخبار عن الغيوب ، و ذلك مما لا يقدر عليه البشر و لا سبيل لهم إليه ، فمن ذلك ما وعد الله سبحانه نبيّه أنه سيظهر دينه على الأديان

بقوله: ﴿ هو الذى أرسل رسوله بالهدى و دين الحق ليظهره على الدين كله ﴾ ففعل ذلك ، و في موضع : ﴿ قل للذين كفروا ستغلبون و تحشرون إلى جهنم ، و بئس المهاد ﴾ فصدق فيه ، و قال في أهل البدر : ﴿ و إذ يعدكم الله إحدى الطائفتين أنها لكم ﴾ وفى لهم بما وعد ، و جميع الأيات يتضمنها القرأن من الإخبار عن الغيوب لكثيرة جدًا ، و إنما أورد أن ننبّه بالبعض على الكل .

و الوجه الثاني : إنه كان معلوما من حال النبيﷺ أنه كان أميًا لا يقرأ و لا يكتب ، و كذلك كان معروفا من حاله أنه لم يكن يعرف شيئًا من كتب المتقدمين و أقاصيصهم و أنبائهم و سيرهم ، ثم أتى و حدّث من عظيمات الأمور و مهمات السير من حين خلق الله أدم إلى حين مبعثه ، فذكر في الكتاب قصة أدم و ابتداء خلقه ، و ما صار إليه أمر من الخروج من الجنة ، ثم ذكر قصة نوح ، و ما كان بينه و بين قومه ، و ما انتهى إليه أمره ، و ذكر قصة إبراهيم الخليل إلى ذكر سائر الأنبياء المذكورين في القرأن ، والملوك والفراعنة الذين كانوا في أيام الأنبياء ، و نحن نعلم ضرورة أن هذا لا سبيل إليه إلا عن تعلم ، و إذا كان معروفا أنه لم يكن ملابسا لأهل الأثار و حملة الأخبار ، علم أنه لا يصل إلى علم ذلك إلا بتأييد من جهة الوحي ، و لذلك قال الله سبحانه : ﴿ و ما كنت تتلو من قبله من كتاب و لا تخطه بيمينك اذ لارتاب المبطلون ﴾ . و الوجه الثالث : إنه بديع النظم عجيب التأليف متناه في البلاغة إلى الحد الذي يعلم عجز الخلق عنه ، و الذي أطلقه العلماء هو على هذه الجملة ، فالذي يشتمل عليه بديع نظمه المتضمن للإعجاز وجوه : منها : أن نظم القرأن على تصرف وجوهه واختلاف مذاهبه ، خارج عن المعهود من نظام جميع كلامهم ، و مبائن للمألوف من ترتيب خطابهم ، و له أسلوب يختص به و يتميز في تصرفه عن أساليب الكلام المعتاد ، و منها : أنه ليس للعرب كلام مشتمل على هذه الفصاحة ، والغرابة ، والتصرف البديع ، والمعاني اللطيف ، والقواعد الغريزة ، والحكم الكثيرة ، والتناسب في البلاغة : و

التشابه في البراعة على هذا الطول و على هذا القدر ، و إنما تنسب إلى حكيم كلمات معدودة و ألفاظ قليلة ، و إلى شاعرهم قصائد محصورة يقع فيها من الاختلال و يعترضها من الاختلاف ، و يقع فيها من التمحل والتكلف والتجوز والتعسف ، و قد جعل القرآن على طوله تناسبا في الفصاحة على ما وصفه الله سبحانه ؛ فقال : ﴿ والله نزّل احسن الحديث كتابا متشابها مثاني تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم ثم تلين جلودهم و قلوبهم إلى ذكر الله ﴾ و في موضع : ﴿ و لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرًا ﴾ ، فأخبر أن كلام الأدمي إن امتد وقع فيه التفاوت و بان عليه الاختلال . و منها : أن عجيب نظمه و بديع تأليفه لا يتفاوت و لا يتباين على ما يتصرف إليه من الوجوه التي يتصرف فيها من بيان قصص ، و مواعظ ، واحتجاج ، و حكم ، و أحكام ، و أعذار ، و إنذار ، ووعد ، و وعيد ، و تبشير ، و تخويف ، و أوصاف ، و تعليم أخلاق كريمة ، و شيم رفيعة ، و سير مأثورة ؛ و غير ذلك من الوجوه التي يشتمل القرآن عليها ، و تجد الشاعر المفلق والخطيب المصقع يختلف بحسب اختلاف هذه الأمور ، فمن الشعراء من يجود في المدح دون الهجو ، و منهم يبرز في الهجو دون المدح ، و منهم من يغرب في وصف الإبل ، أو الخيل ، أو سير الليل أو وصف الحرب أو وصف الروض أو وصف الخمر ؛ أو غير ذلك مما يشتمل عليه الشعر و يتداوله العبارة ، و لذلك ضرب المثل بامرأ القيس إذا ركب ، والنابغة إذا رهب ، و بزهير إذا رغب ، و مثل ذلك يختلف في الخطب والرسائل ، و متى تأملت شعر الشاعر البليغ رأيت التفاوت في شعر على حسب الأحوال التي يتصرف فيها ، فيأتي بالغاية في البراعة في معنى ، فإذا جاء إلى غيره قصر عنه و وقف دونه، و بان الاختلال في شعره ، و لذلك ضرب المثل بالذين سميتهم ؛ لأنه خلاف في تقدمهم في صفة الشعر ، و لا شك في تبريزهم على مذهب النظم ، فإذا كان الاختلال بيّنا في شعرهم لاختلاف ما يتصرفون فيه استغنينا عن ذكر من دونهم ، و قد تأملنا نظم

القرآن فوجدنا جميع ما يتصرف فيه من الوجوه التي قدمنا ذكرها على حد واحد في حسن النظم و بديع التأليف والوصف لا تفاوت فيه و لا انحطاط عن المنزلة العليا ، و لاسفاف فيه إلى الرتبة الدنيا ، بل للقرآن في جميع ذلك اليد البيضاء ، و هذه الوجوه الثلاثة من وجوه الإعجاز ، قول أكثر أهل الحق .

و الحق الحقيق بالتحقيق : أن وجوه الإعجاز كثيرة ، و إن كان بعضها فوق بعض : قال ابن سراقة : إنهم ما بلغوا إلى معشار وجوه الإعجاز ، و من الإعجاز أن لا تنقضي وجوه إعجازه . و أبطل وجوه الإعجاز ما قاله النظام :" إن إعجازه بالصرفة " ، قال البحر الزخار صاحب الملل والنحل : قال النظام في إعجاز القرآن: إنه من حيث الإخبار عن الأمور الماضية والآتية ، وجهة صرف الدواعى عن المعارضة و منع العرب عن الاهتمام به جبرا و تعجيزاً ؛ حتى لو خلاهم لكانوا قادرين على أن يأتوا بسورة من مثله بلاغةً و فصاحةً و نظمًا . و أجاب عنه شيخ السنة و لسان الأمة القاضى الباقلاني المالكي بوجوه : الوجه الأول : إنه لو كانوا أصرفوا على ما ادعاه لم يكن من قبلهم من أهل الجاهلية مصروفين عما كان يعدل به الفصاحة والبلاغة و حسن النظم ؛ لأنهم لم يتحدوا إليه ، و لم تلزمهم حجة ، فلما لم يوجد في كلام من قبله مثله علم أن ما ادعاه القائل بالصرفة ظاهر البطلان ، والوجه الثاني : و هو أن أهل الصنعة في هذا الشأن إذا سمعوا كلاما مطمعا لم يخف عليهم و لم يشتبه لديهم ، و من كان متناهيا في فصاحته لم يجز أن يطيع في مثل هذا القرآن بحال ، والمرجوع في هذا جملة الفصحاء دون الأحاد ، و قد تقدم منا امتناعه عن الفصيح البليغ و تميزه في ذلك عن سائر أجناس الخطاب ، ليعلم أن ما يقدّره من مساواة عبارة الناس به ظاهر الخطاء بين الغلط ، والوجه الثالث : ومما يبطل ما ذكره من القول بالصرفة أنه لو كانت المعارضة ممكنة - و إنما منع منها الصرفة - لم يكن الكلام معجزا ، و إنما يكون المنع معجزا ، فلا يتضمن الكلام فضيلة على غيره في نفسه . قال الحافظ ابن

الحزم : قال بعض أهل الكلام : - يعني النظام - إن نظمه ليس معجزا ، و إنما إعجازه ما فيه من الإخبار بالغيوب ، و قال سائر أهل الإسلام : " بل كلا الأمرين معجزًا نظمه و ما فيه من الإخبار بالغيوب "، و هذا هو الحق الذي ما خالفه فهو ضلال ، و برهان ذلك قول الله سبحانه : ﴿ فأتوا بسورة من مثله ﴾ ، فنص سبحانه على أنهم لايأتون بمثل سورة من سوره ، و أكثر سوره ليس فيها إخبار بغيب ، فكان من جعل المعجز الإخبار الذى بالغيوب مخالفا لما نص الله سبحانه على أنه معجز ، فسقطت هذه الأقاويل الفاسدة . فإن قال قائل : إن من الفصحاء من يعلم عجز نفسه عن قول الشعر و لا يعلم مع ذلك عجز غيره عنه ، فكذلك البليغ و إن عجز نفسه عن مثل القرأن فهو قد يخفى عليه عجز غيره . قلنا : قصة قول من قال ذلك لغنية عن الرد عليها ، متى علم البليغ المتناهي في صنوف البلاغة عجزه عن القرأن علم عجز غير ؛ لأن حاله و حال غيره في هذا الباب سواء بسواء ؛ إذ ليس في العادة مثل للقرأن: يجوز قدرة أحد من البلغاء عليه ، و غاية ما في الباب من كان بصيرته أقوى و معرفته أبلغ كان إلى القبول منه أسبق ، و من اشتبه عليه وجه الإعجاز و اشتبهه عليه شروط المعجزات و أدلة النبوات كان أبطأ إلى القبول ؛ حتى تكاملت أسبابه واجتمعت له بصيرته ، و قد علمنا تفاوت الناس في معرفة وجوه دلالته ؛ لأن العجمي لا يعلم أنه معجز إلا بأن يعلم عجز العرب عنه ، و هو يحتاج فى معرفة ذلك إلى أمور لا يحتاج إليها من كان من أهل صنعة الفصاحة ، فإذا عرف عجز أهل الصنعة جرى مجراهم في توجه الحجة عليه ، و أيضًا لا يعرف المتوسط من أهل اللسان من هذا الشأن ما يعرفه العالي في هذه الصنعة ، فأما من كان متناهيا في معرفة وجوه الخطاب و طرق البلاغة والفنون التي يمكن فيها إظهار الفصاحة فهو متى سمع القرأن عرف إعجازه . فإن قال قائل : لو كان الأمر على ما قلتم لوجب أن يكون حال الفصحاء الذين كانوا في عصر النبيﷺ على طريقة واحدة في إسلامهم عند سماعه . قلنا :

هذا شغب لا يجب ذلك ؛ لأن صوارفهم و موانعهم كثيرة مختلفة : منهم من يشك في إثبات الصانع ، ومنهم من يشك في التوحيد ، و منهم من يشك في النبوة ، ألا ترى أن أبا سفيان بن حرب لما جاء عام الفتح قال له النبي ﷺ : أما أن لك أن تشهد أن لا إله إلا الله ، قال : بلى ! قال : أما أن لك أن تشهد أني رسول الله ، قال : أما هذه ففي النفس منها شك ، و لو كانت صوارفهم و أسبابهم متفقة لتوافقوا إلى القبول جملة واحدة . فإن قال قائل : قد يجوز أن يكون أهل عصر النبي ﷺ قد عجزوا عن الإتيان بمثل القرآن و إن كان من بعدهم من أهل الأعصار لم يعجزوا . قلنا : هذا أيضا غباوة ، إنا إذا علمنا أن أهل ذلك العصر كانوا عاجزين عن الإتيان بمثله ، فمن بعدهم أعجز ؛ لأن فصاحة أولئك في وجوه ما كانوا يتفننون فيه من القول مما لا يزيد عليه فصاحة من بعدهم ، و أحسن أحوالهم أن يقاربوا و يساووهم ، فأما أن يتقدموهم أو يسبقوهم فلا ، أو لم يعلم هذا القائل - أعمى الله بصارته و بصيرته - أن أهل البلاغة أشعارهم عندنا محفوظة و خطبهم منقولة و رسائلهم مأثورة و بلاغتهم مروية و حكمهم مشهورة مثل قيس بن ساعدة ، و سحبان بن وائل ، ولبيد العامري ، و حسان بن ثابت ، و امرأ القيس ، و زهير ، و طرفة بن العبد البكري و غيرهم ، كلامهم معروف عندنا و موضوع بين أيدينا ، لا يخفى علينا في الجملة بلاغة بليغ ، و لا خطابة خطيب ، و لا براعة شاعر مفلق ؛ و لا كتابة كاتب مدقق ، فلم نجد في شيء من ذلك ما يداني القرآن في البلاغة أو يشاكله في الاعجاز ، و عجز الكل عنه، و وقفوا دونه حيارى يعرفون عجزهم ، فمن بعدهم من مساكين العلم كيف يقدرون !! و لو لا أن العقول تختلف والأفهام تتباين والمعارف تتفاضل لم نحتج إلى ما تكلفنا ، و لكن الناس يتفاوتون في المعرفة ، و لو اتفقوا فيها لم يجز أن يتفقوا في معرفة هذا الفن لاتصاله بأسباب و تعلقه بعلوم غامضة ، انظر وفقك الله لما هديناك إليه ، و فكّر في الذي دللنا عليه ، فالحق منهج واضح

والدين ميزان راجح ، و الجهل لا يزيد إلا غما و لا يورث إلا ندماً - أقول :

و لا تجهل فإن الجهل داء   و خذ بالعلم و ارضَ به إمامًا

فاحمد الله على ما رزقك من الفهم ، إن فهمت فقل : ربي زدني علما ! .

.... و علم به صدق دعوى النبي ﷺ علما عاديا لايقدح فيه شيء من الاحتمالات العقلية على ما هو شأن سائر العلوم العادية . و ثانيهما : أنه نقل عنه من الأمور الخارقة للعادة . ما بلغ القدر المشترك منه أعني ظهور المعجزة ، و خذ بالعلم حد التواتر و إن كانت تفاصيلها أحادا كشجاعة علي وجود حاتم ، و هي مذكورة في كتب السير و قد استدل أرباب البصائر على نبوته بوجهين : أحدهما : ما تواتر من أحواله قبل النبوة و حال الدعوة و بعد تمامها و أخلاقه العظيمة و أحكام الحكمية ....

((و علم به)) : يعني بكون القرأن من عند الله سبحانه ، ((صدق دعوى النبيﷺ علما عاديا لا يقدح فيه : يعني في العلم العادي : شيء من الاحتمالات

العقلية على ما هو شأن سائر العلوم العادية)) : مثل علمنا الموت عقيب القتل ؛ لأن علمنا أن الله يخلق الموت عقيب القتل و إن كان عدم الخلق ممكنا في نفسه ، فافهم .

والثاني: نقل عنه من الامور الخارق للعادة يعبر عنها الإمام الفخر بالمعجزات الحسية

((و ثانيهما)) : و هي الأشياء الخارجة عن ذاته يعبر عنها الإمام الفخر بالمعجزات الحسية : ((أنه نقل عنه من الأمور الخارقة للعادة)) : ما ظهر على يديه من الخوارق للعادات : مثل انشقاق القمر واجتذاب الشجر وتسليم الحجر عليه قبل النبوة و بعدها ، و ما قبل النبوة من الخوارق يسمى عندهم إرهاصا تأسيسا للنبوة و تمهيدا ، و نبوع الماء من بين أصابعه بالمشاهد في الحديبية : و كانوا ألفا و أربع مئة ، و في رواية : ألفا وخمسمأة : و إشباع الخلق الكثير من الطعام القليل ، و هو واقعتان : واقعة أبي طلحةؓ و واقعة جابرؓ ، في واقعة أبي طلحةؓ كانوا سبعين أو ثمانين ، و في واقعة جابرؓ كانوا ألفا، و كان جابرؓ قد أمر بصاع شعير عنده ، فطحن و ذبح بهيمة -يعني شاة صغيرة- فطبخها ثم أخبر النبي ﷺ بذلك ، و قال : تعال أنت و نفر معك ، فدعا النبي ﷺ أهل الخندق كلهم ، و قصته مشهورة معروفة ، و حنين الخشب ، و شكاية الناقة ، و شهادة الشاة المسموة ، و إظلال السحاب قبل مبعثه ، ((ما بلغ القدر المشترك منه : أعني ظهور المعجزة . حد التواتر)) : القدر المشترك بينها متواتر ؛ لأن مجموع الرواة بلغوا حد التواتر ، والقدر المشترك متحقق في رواية المجموع ، فيكون متواترا و غير ذلك من المعجزات .

((و إن كانت تفاصيلها أحادا كشجاعة علي وجود حاتم)) : يعني كل واحد منها خبرا واحدا لم يبلغ حد التواتر ؛ ((و هي مذكورة في كتب السير)) : مثل سيرة

ابن هشام ، و سيرة محمد بن إسحاق ؛ و سيرة موسى بن عقبة و غيرها .

استدلال أرباب البصائر على نبوته بوجهين

((و قد استدل أرباب البصائر)) : من العارفين والأولياء والكاملين المخلصين . ((على نبوته بوجهين : أحدهما ماتواتر من أحواله قبل النبوة)) : من الصدق والأمانة ، فكانت قريش تقول : إنه لم يكذب قط ، و كانوا يلقبونه بالأمين ، والتجنب من الأصنام ، و عادات الجاهلية ، و عبادة الحق في غار حراء ؛ ((و حال الدعوة)) : يعني دعوة الناس إلى الإيمان من تحمل المشاق الشديدة في تبليغ الحق ، والاجتهاد باللسان والسنان ، و دعوة الملوك الجبابرة ؛ بل صبر على تلك المشاق والمتاعب ، و لم يظهر في عزمه فتور ، و لا في إصراره قصور . ((و بعد تمامها)) : حين فتح البلاد و دخل الناس في دين الله أفواجاً ، و أطاع له العرب كلهم ، و هي كثيرة ، و نحن نشير إلى بعضها ، و هي أن أحدا ما سمع منه لا في مهمات الدين و لا في مهمات الدنيا كذبا قطعا، فلو صدر عنه الكذب مرةً واحدةً لاجتهد أعداؤه في تشهيره و إظهاره ، و أنه ما أقدم على فعل قبيح لا قبل النبوة و لا بعدها . ((و أخلاقه العظيمة)) : إنه كان عظيم الشفقة على أمته ؛ قال الله سبحانه : ﴿ فلا تذهب نفسك عليهم حسراتٍ ﴾ ، و في موضع : ﴿ فلعلك باخع نفسك على أثارهم ﴾ و في موضع : ﴿ و لا تحزن عليهم ﴾و إنه كان في أعظم الدرجات في السخاوة ؛ حتى عاتبه الله سبحانه : ﴿ لا تبسطها كل البسط ﴾ ، و أنه كان في غاية الفصاحة كما قال : أوتيت جوامع الكلم ، و إنه ما كان للدنيا في قلبه المطهر وقع ، و إنه كان مع أهل الدنيا في غاية الترفع و مع الفقراء في غاية التواضع . ((و أحكامه الحكمية)) : المشتملة على الحكمة من أداب الطهارة ، والصلوة ، و قواعد النكاح ، والطلاق ، و البيع ، و الهبة ، و القضاء ، و الشهادة ؛ و المواريث و

غيرما ، و قال الإمام الشافعيّ : لو نظر اليهود والنصارى في كتب الإمام محمد بن الحسن الشيباني لآمنوا بلا شك ، و كيف لايؤمنون !! و قال نبينا و رسولنا: علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل .

.... و أقدامه حيث تحجم الأبطال و وثوقه بعصمة الله تعالى في جميع الأحوال و ثباته على حاله لدى الأموال ، بحيث لم تجد أعداءه مع شدة عداوتهم و حرصهم على الطعن فيه مطعنا و لا إلى القدح فيه سبيلا ، فإن العقل يجزم بامتناع اجتماع هذه الأمور في غير الأنبياء ، و أن يجمع الله تعالى هذه الكمالات في حق من يعلم أنه يفترى عليه ، ....

((و أقدامه حيث تحجم الأبطال)) : و أنه لم يفر قط عن أحد من أعدائه لا قبل النبوة و لا بعدما ، و لهذا إذا أشد البأس اتقى به الناس . ((و وثوقه بعصمة الله تعالى)) الخ : و هذا يدل على أنه كان قوي القلب بمواعيد الله سبحانه ؛ حيث قال سبحانه : ﴿ والله يعصمك من الناس ﴾ و قال :

﴿حسبك الله ﴾ و قال : ﴿ أن لا تنصروه فقد نصره الله ﴾ و أنه بقي على طريقته المرضية من أول عمره إلى أخر حياته . و الكذاب المزور لا يمكنه ذلك، و إليه الإشارة بقوله سبحانه : ﴿ قل لا أسئلكم عليه أجرا و ما أنا من المتكلفين ﴾ . و أنه كان في كل واحده من هذه الفصاحة والأخلاق في الغاية القصوى من الكمال كان مستجمعا لها بأسرها ، فلم يتفق ذلك لأحد من الخلق ، فكان اجتماعها في ذات شخص - هي ذاته الشريفة - من أعظم المعجزات ، و من أراد تعرف شيء مما صدر من أثار هذه الأوصاف الشريفة منه ، فعليه بكتاب الشفاء . ((فإن العقل يجزم بامتناع اجتماع هذه الأمور في غير الأنبياء)) : بضرورة الفطرة و بضرورة الحس وبضرورة العقل السليم و بضرورة الفهم المستقيم ،

فأخبار حلمه ، و علمه ، و سخاوته ، و شجاعته ، و حياته ، و وفاته ، و أمانته ، و حسن عشيرتة ، و رأفته ، و رحمته ، و أخلاقه ، و تواضعه ، و عدله ، و وقاره ، و زمده ، و خشيته ؛ و صدقه ، كانت برمانا قطعيا في صدقه و صدق نبوته وحقيته و حقية رسالته ، بل الحق أن مجرد معاينة طلعته و جمال وجهه قائد إلى مراتب القطع واليقين ، و إلى حقية دعواه ، عن عبدالله* بن سلام و قد قال : ما هذا بوجه كذاب ، و أسلم على يده بلا تأمل ، و كذا روى عن جمع غفير من الصحابة* ، ولنعم ما قال في حسن طلعته و جمال وجهه :

بوجه يحجز الأبصار عنهِ   و ينحجل عند رؤيته الهلال
إذا هو يكشف الأستار يوما   يخيل أنه بدر كمال

و من لم يؤمن به فهو ممن عميت عينا قلبه ﴿ و قالوا : قلوبنا غلف ﴾ و مكتوب له أزلية الشقاوة ﴿ و من لم يجعل الله له نورا فما له من نور ﴾ ، ((و أن يجمع الله تعالى هذه الكمالات في حق من يعلم أنه يفترى عليه)) : بدعوى النبوة

والرسالة مثل ما ادعى الشقي غلام أحمد القادياني و مسيلمة الكذاب اليمامي والأسود العنسي ، فعليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين .

.... ثم يمهله ثلاثا و عشرين سنة ثم يظهر دينه على سائر الأديان و ينصره على أعدائه و يحي أثاره بعد موته إلى يوم القيامة . و ثانيهما : أنه ادعى ذلک الأمر العظيم بين أظهر قوم لا كتاب لهم و لا حكمة معهم ....

((ثم يمهله ثلاثا و عشرين سنة)) : هذا عمره بعد النبوة ، و أما مجموع عمره في الدنيا فثلاث و ستون سنة على الأصح ؛ ((ثم يظهر دينه على سائر الأديان)) : كما وعده في القرآن ؛ ((و ينصره على أعدائه و يحي أثاره بعد موته إلى يوم القيامة)) : من الكتاب والسنة و جميع شرائعه و أحكامه و أدابه .

أنه صلى الله عليه وآله وسلم ادعى النبوت بين قوم لا كتاب لهم و لا حكمة

((و ثانيهما)) : من المعجزات العقلية . أنه ادعى ذلک الأمر العظيم)) : النبوة

والرسالة ((بين أظهر قوم)) : هم مشركوا مكة ، و لفظ أظهر مقحم يقال : بين ظهراني قوم ، كلفظ ذات في قولهم : جاء ذات يوم : ((لا كتاب لهم و لا حكمة معهم)) : يعني إنما ظهر من قبيلة و طائفة ما كانوا من أهل العلم ، لا يعلمون علما و لا أدبا ، و كان من بلدة لم يكن فيها أحد من أهل العلم ، و ما سافر سفرا إلى بلد أهل العلم ؛ فإنه سافر مرتين إلى الشام مدة يسيرة ، علم كل أحد من أعدائه أنه لم يتفق له فيها مخالطة مع أهل العلم ، و لم يذهب أحد من أهل العلم إلى تلك البلدة ؛ حتى يقال : إنه تعلم العلم من ذلك العالم ، و إذا خرج من مثل هذه البلدة و من مثل هذه القبيلة إنسان غير أن مارس شيئًا من العلوم ، و لا تلمذ لأحد من أهل العلم البتة ، ثم بلغ معرفة ذات الله سبحانه ، و صفاته ، و أفعاله ، و أسمائه؛ و أحكامه هذا المبلغ العظيم الذي عجز جميع الأذكياء من العقلاء عن القريب منه . بل أقر الجميع بأنه لا يمكن أن يزداد في تقرير الدلائل على ما أورد في القرآن ، و ذلك أبهر شأنه و أظهر برمانه ، و هذا من أجل الأمور الخارقة للعادة .

.... و بيّن لهم الكتاب و الحكمة و علّمهم الأحكام و الشرائع و أتم مكارم الأخلاق و أكمل كثيراً من الناس في الفضائل العلمية و العملية و نوّر العالم بالإيمان و العمل الصالح و أظهر الله دينه على الدين كله كما وعده . و لا معنى للنبوة و الرسالة سوى ذلك ، و إذا ثبت نبوته و قد دل كلامه . ...

((و بيّن لهم الكتاب)) : يعني لطائف الكتاب و رموزه و معانيه و دقائقه و حقائقه و غوامضه ((و الحكمة)) : قوانين العقل ، عليها فلاح الدارين و سعادتهما و فوزهما مما ينفعهم في الدنيا والآخرة . ((و علّمهم الأحكام)) : أحكام الحكمة النظرية من الأحكام الاعتقادية ، بل جميع العلوم العقلية . ((و

الشرائع)) : أحكام الحكمة العملية ، علم الأخلاق و تدبير المنزل و سياسة المدن بل جميع العلوم النقلية . ((و أتم مكارم الأخلاق)) : و كذا محاسن الأعمال ، و قد تقدم أنفا بسطها . ((و أكمل كثيراً من الناس)) : من الصحابةْ و غيرها . ((في الفضائل العلمية)) : إشارة إلى أنواع الحكمة النظرية . ((والعملية)) : إشارة إلى أقسام الحكمة العملية . ((و نوّر العالم بالإيمان)) : بالمبدء والمعاد ، و هذا أيضاً إيماء إلى مسائل الحكمة النظرية . ((والعمل الصالح)) : و هذا أيضا إيماء إلى مباحث الحكمة العملية . ((و أظهر الله دينه)) : دين الحنيفية الذي لا دين لله سبحانه غيره ((على الدين كله)) : على دين اليهود والنصارى والمجوس و غيره من الأديان الباطلة . ((كما وعده)) : و قد أظهره الحق سبحانه .

بعثه الله وكان أهل الأرض صنفين أهل الكتاب وزنادقة لا كتاب لهم، والرد على هذه الطوائف أشنع الرد

و ذلك لأنه لما بعثه الله جل شأنه كان أهل الأرض صنفين : أهل الكتاب ، و زنادقة : لا كتاب لهم ، و كان أهل الكتاب أفضل الصنفين ، و هم نوعان : مغضوب عليهم ، و ضالون . فالأمة الغضبية هم اليهود أهل الكذب والبهت والغدر والمكر الذين دينهم العداوة والشحناء ، و قتل الأنبياء ، والصنف الثاني المثلث أمة الضلال و عباد الصليب الذين سبو ا الله الخالق ، و لم يقروا بأنه الواحد الأحد الفرد الصمد الذي لم يلد و لم يولد ، و لم يكن له كفوا أحد ؛ بل قالوا فيه : ما تكاد السموات يتفطرن منه و تنشق الأرض و تخر الجبال هدًا ، فقل ما شئت في طائفة ، أصل عقيدتها أن الله ثالث ثلاثة ، و أن مريم صاحبته ؛ و أن المسيح ابنه فدينها عبادة الصلبان و دعا الصور المنقوشة بالأحمر والأصفر في الحيطان ، فهذا حال من له كتاب ، و أما من لا كتاب له فهو بين عابد أو ثان و عابد نيران و عابد شيطان وصابئي حيران ؛ يجمعهم الشرك والكفر و تكذيب

الأنبياء و تعطيل الشرائع و إنكار المعاد و حشر الأجساد ، لا يدينون للخالق بدين و لا يعبدونه و لا يوحدونه . و أمة المجوس منهم تستفرش الأمهات والبنات والعمات والخالات ، و معبودهم النيران و وليهم الشيطان ، فهم أخبث بني أدم نِحلةً و أردامم مذهباً و أسوأهم اعتقادًا . و أما زنادقة الصابئة و ملاحدة الفلاسفة فلا يؤمنون بالله ، و لا ملائكته ، و لا كتبه ، و لا رسله ، و لا لقائه ، و لا يؤمنون بمبدأ ، و لا معاد ؛ و ليس للعالم عندهم رب فعال بالاختيار لما يريد قادر على كل شيء ، و عالم بكل شيء ، و ليس عند نظارهم إلا تسعة أفلاك و عشرة عقول و أربعة أركان ، و سلسلة ترتبت فيها الموجودات ، و هي بسلسلة المجانين أشبه منها بمجوزات العقول ، و بالجملة ! فدين الحنيفية الذي لا دين لله عز وجل سواه بين هذه الأديان الباطلة ، أخفى من السها تحت السحاب ، فأطلع الله عز وجل شمس الرسالة في حناديس تلك الظلم سراجًا منيرًا ، و أنعم بها على أهل الأرض نعمة لا يستطيعون لها شكوراً ، و أشرقت الأرض بنورها أكمل الإشراق ، و فاض ذلك حتى عم النواحي والأفاق ، و من أجل هذا قال قدس سره : و أظهر الله دينه على الدين كله .

((و لا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك)) : فثبت بجميع ما ذكرنا أنه ادعى الرسالة و أظهرت المعجزة على وفق دعواه ، فوجب على كافة العالم طاعته والانقياد لأمره ، و صار الأمر له حقيقة ، و لم يبق في أيدي النصارى واليهود و المجوس و الهنود إلا دين باطل - نعوذ بالله من الضلال - ((و إذا ثبت نبوته)) : بالمعجزات الباهرات المناقضات للعادات . ((و قد دل كلامه)) : مثل حديث اللبنة عند البخاري ، و حديث أمير المؤمنين : أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي ، و الأحاديث الصحيحة الصريحة في هذا الباب لا تعد و لا تحصى .

.... و كلام الله المنزل عليه على أنه خاتم النبين ، و أنه مبعوث إلى كافة الناس بل إلى الجن و الإنس ، ....

((و كلام الله المنزل عليه)) : و هو قوله سبحانه : ﴿ و لكن رسول الله و خاتم النبين ﴾ ، ((على أنه خاتم النبين)) : يعني إن أول من بعث الله بالعلم والحكمة آدم أبو البشر ، ثم شيث بعده ، ثم إدريس بعد ، ثم نوح بعد ، ثم و ثم ، ثم إبراهيم بعدهم ، ثم حصرها بعده في ذريته ، فقال سبحانه : ﴿ و جعلنا في ذريته النبوة والكتاب ﴾ ثم جعلها شعبتين : شعبة بنى إسرائيل فبعث منهم رسولا و أنبياء تترى إلى أن ختمها بعيسى بن مريم ورفعه حيا ، و

(١) عقيدة الاسلام في حياة عيسىٰ عليه السلام .

شعبة بنى إسماعيل بعث منهم على دعوة إبراهيم الخليل خاتم النبين نبينا و رسولنا محمد ﷺ.

وانه ﷺ مبعوث الى كافة الناس بل إلى الجن والانس، والرد على القادياني الرد البليغ

((و أنه مبعوث إلى كافة الناس)) : قال الله سبحانه : ﴿ أرسلناك كافة للناس بشيرا و نذيرا ﴾ و في الحديث : قضى له سيادة بني أدم ، و لا فخر و بيده لواء الحمد و لا فخر و ما من نبي يومئذٍ أدم فمن سواه إلا تحت لوائه ، و قد أخذ الله سبحانه ميثاق النبين أي منهم بنصرته أن أدركوا زمانه و قد أدركوا في المسجد الأقصى ، و يدركونه يوم العرض الأكبر ، فلو اجتمعوا في الحيوة الدنيا لظهر الحال بينه و بينهم كالإمام الأكبر والملوك في عصر ؛ و لكن لما تعاقبوا ظهرت الرتب في الزمان فكان نبينا في مرتبة الكمال . و هذا التأخر إنما يكون في عالم الزمان بالتأخر الزماني ، فقد أخرج ابن أبى عاصم والضياء في المختارة عن أبي بن كعب مرفوعا : بدأ بي الخلق و كنت أخرهم في الخلق ، و أخرج جماعة عن الحسن عن أبىٔ مريرة مرفوعا ، قال : كنت أول النبين في الخلق و أخرهم في البعث . كذا في روح المعاني . ((بل إلى الجن و الإنس)) : بل إلى الملائكة أيضاً قاله بعض الأشياخ قال الله سبحانه : ﴿ ليكون للعلمين نذيراً ﴾ ، فعموم بعثته من ضروريات دينه و من خصائصه ، و قد حقق ذلك القاضى عياض في" الشفاء "، و قال شيخ مشائخنا البحر الزاخر الشيخ " الأنور " (١) : و قد قال بعض الأشقياء من أتباع ذلك الشقي الفنجابى القادياني : إن أية ﴿ ما كان محمد أبا أحد من رجالكم و لكن رسول الله و خاتم النبين ﴾ هي كقول الناس : فلان خاتم المحققين ؛ فلان خاتم المحدثين ، فلان خاتم الحفاظ ، و نحو ذلك ، و غرض الزنديق منه إثبات النبوة

التشريعية لنفسه ، و هذا خذلان لحقه و لم يفهم محل ذلك و محل الآية ، و قد أدركه الجهل من وجوه : الأول : إن قول الناس هذا محاورة عامية يستعملونها في المقامات الخطابية و في مقام المدح والمبالغة ، و لا يكون مبناها و محطها التحقيق والعقيدة ، بخلاف قوله سبحانه ؛ فإنه لايتعداه التحقيق و لايتخطى حقيقة الأمر بمقدار حرف ، و سيما في مقام بيان العقائد . الثاني : إن قائل المقولة العامية لا يريد التحقيق بنفيه ، و إنما يريد سانح وقته ؛ فإنه لايحيط علمه بالغيب و لايعلم ما في كتم المستقبل ؛ حتى ينطق برعاية الدوام بخلاف الباري سبحانه ، فكلامه عن علم كلي محيط . الثالث : إن هذه المقولة العامية يقولها كل واحد بحسب ظنه ، و يقولون في عصر واحد لجماعة ، فلا يعرف واحدهم ماقاله الأخر. الرابع : إنه يقول كل واحد بحسب عصره و لاتعلق له مع المستقبل . الخامس : إنه قال : إن معناه أنه خاتم الأنبياء - أي أنه يسجل على نبوتهم . أقول : و على هذا لو تقدم على جميع الأنبياء لماضر و لا معنى له من حيث السياق ؛ فإنه كان على هذا أن يقال : مقدام الأنبياء لا خاتمهم . و إن قيل : هذا بطن الآية ، قلت : لا يجوز اعتباره إلا بعد الفراغ عن الظهر و تحته لابد له ، فالظهر الختم الزماني ، و لا يجوز تركه ، فإن مراد الآية الكريمة بحسب العربية أنه انتفت أبوته لأحد من رجالكم و حلت محلها نبوته و ختمها ، فكما أن الأبوة انتفت رأسًا فكذا النبوة بعده ، و إذا كان نفي أبوته لأحد من رجالنا مطلقًا إلى أخر الدهر و حل محلها ختم النبوة ، كان ختمها أيضا إلى أخره ، و هذا مراد الآية بالتأمل الصادق . السادس : أنه على هذا لايبقى للقبه خاتم الأنبياء اختصاص لقبه بهم (أعني بالاختصاص) أن نبيهم خاتم الأنبياء - يعنى أنه ليس له معكم علاقة الأبوة ،

---

(١) في كتاب الفصل ص٢٤٩ ج٣.

بل له محكم علاقة النبوة و ختمها . السابع : إنه يجوز على هذا أن يأتي بعده نبي تشريعي أيضا ، و هذا الملحد والزنديق تفوه كثيرا بأنه لا يمكن ، و إن ناقض نفسه في بعض المواضع فادعى الشريعة لنفسه . الثامن : إن الأمة أجمعت على الختم الزماني والخاتمية الحقيقية ؛ فإن القرآن لقطعي الثبوت والإجماع لقطعي الدلالة و مثل هذا الإجماع يكفر مخالفه . التاسع : إنه ليس له أبوة صورية لأحد من رجالكم كما تكون للأب النسبي ، و لكن له الأبوة معنوية للأمة كأبوة الأستاذ و الشيخ - يعني أن أبوة المعنوية هذه دائمة إلى أبد الدهر ، و يريد به أيضاً أنه أخر النبيين ، و أمته أخر الأمم ، و كتابه أخر كـتاب ، و عهده أخر عهد بعد العهد العتيق والمتوسط ؛ و مسجده أخر مساجد الأنبياء ، فلا تحرموا من هذه النعمة التي لا درك لفواتها ؛ فإن القرآن قد أطلق أنه خاتم الأنبياء و إلى أخر الدهر ، و ليس غيره بهذا الوصف، و على تحريف ذلك الكافر ينقلب الأمر ، فيكون خاتم النبين ذلك اللعين و غيره ، و أيضاً تنقلب الأمور التي تتفرع على هذه الأخرية ، و قد كان هذا في مناقبه من الأوليات و الأخريات .

.... ثبت أنه أخر الأنبياء ، ....

وانه عليه السلام خاتم الأنبياء والرد على القادياني والقادياني كافر بلا شبهة وكلام الشيخ محمد أنور

((ثبت أنه أخر الأنبياء)) : لأن الأمة أجمعت على أن لا نبوة بعده و لا رسالة إجماعا قطعيا ، و تواترت به الأحاديث ، فتأويله بحيث ينقضى به الختم الزماني كفر بلا شبهة ؛ فالقادياني كافر بلاشبهة ، قال الحافظ ابن حزم في " الفصل " (١) : و أما من قال : إن الله عز وجل و هو فلان الإنسان بعينه ، أو

أن الله يحل في جسم من أجسام خلقه ، أو أن بعد محمدﷺ نبياً غير عيسى بن مريم ، فإنه لا يختلف اثنان في تكفيره لصحة قيام الحجة بكل هذا على كل أحد ، هذا مع سماعهم قول الله تعالى : ﴿ و لكن رسول الله و خاتم النبين ﴾ و قول رسول الله ﷺ : لا نبي بعدي ، فكيف يستجيز مسلم أن يثبت بعده عليه السلام نبيًا في الأرض ! ! حاشا ما استثناه رسول الله ﷺ في الأثار المستندة الثابتة في نزول عيسى بن مريم عليه السلام في أخر الزمان ، و قال أبو شكور السالمي صاحب " التمهيد " : قالت الروافض : إن العالم لايكون خاليا من النبي قطُّ ، و هذا كفر لان الله تعالى قال و خاتم النبين و من ادعى النبوة في زماننا فإنه يصير كافرا ؛ و من طلب منه المعجزة فإنه يصير كافرا ؛ لأنه شك في النص، و يجب الاعتقاد بأنه ما كان لأحد شركة في النبوة لمحمد ﷺ بخلاف ما قالت الروافض : إن علياًّ كان شريكا لمحمد ﷺ في النــبوة ، و هذا منهم كفر.

و قال خير اللحقة بالمهرة الشيخ محمد أنور

في أكفار الملحدين بعبارة مطنبة كما هو دابه : ثم إن الأمر الشرعي الضروري قد يكون التعبير عنه و تفهيمه للناس سهلًا ، و يشترك لسهولته فيه الخواص والأوساط و العوام ، فإذا تواتر مثل ذلک عن صاحب الشرع و كان مكشوف المراد لم تتجاذب فيه الأدلة وجب الإيمان به على حاله بدون تصرف ـ و تعجرف ، و ذلک كمسئلة ختم النبوة لا إشكال و لا إعضال في فهمها ، و يفهمها الكواف بجملة - أن الرسالة والنبوة قد انقطعت فلا رسول بعدي و لا نبي - أو بجملة (ذهبت النبوة و بقيت المبشرات) يكفى في فهم هذه المسئلة و حقيقتها هذه الحروف . ثم إذا تواتر عن صاحب الشرع واستفاض عنه نحو مأة و خمسين مرة و أزيد و أصر عليه ، و بلغه على رؤوس المنائر والمنابر ، و لم

يشتهر مرة من الدهر أنه متأول ، و فهمت عنه الأمة المشاهدون والغائبون طبقة بعد طبقه ، واشتهر عند العامة أن لا نبوة بعد خاتم الأنبياء ، و إنما ينزل عيسى عليه السلام من السماء حكما و مقسطا ، و تكون جرت شؤون و ملاحم ، و دارت دوائر بين المسليسن والنصارى و يقوم المهدي لإصلاح المسلمين ، و ينزل عيسى عليه السلام لإصلاح النصارى و قتل اليهود ، و يكون الدين كله لله ، و تواتر نزوله عليه السلام كما صرح به علماء النقل كالحافظ ابن كثير والحافظ ابن حجر في فتحه و تلخيصه ، ثم جاء الملحد - القادياني - و حرف تلك النصوص كما فعلته الزنادقة ، و قال بأن الله سماه ابن مريم - و إن المراد باليهود علماء الإسلام الذين لا يؤمنون بذلك الملحد ؛ لأنهم جمدوا على الظاهرية و حرموا الروحانية ، و لم يدر الملحد أن الزنادقة الذين مضوا و بادوا ، كانوا أبلغ منه في تلك الروحانية إن كانت تلك الزندقة روحانية ، و منه أستاذه و أبوه الروحاني الباب ثم البهاء و قرة العين هلكوا عن قريب ، وادعوا ما ادعى، و أتباعهم الأشقياء أكثر من أتباعه ، فأين له بهاء كالبهاء ؟ و أين له ثبات في الحروب و مكافحة بالصدر لبنادق الرصاص ؟ و أخباره بالنجاة منها ، ثم وقوع الأمر كذلك ، و أين له منطق كمنطق قرة العين ؟، و إنما بضاعته تلفف كلمات من الصوفية كالتجلي والبروز و تحريف مرادهم و سرقة القباء واتخاذه قميصا واتباع الفلسفة الجديد و ما فتشه أهل أوربا ، و جعله وحيا يوحي إليه شيطانه ، و قد مهدله ذلك قبله أمثاله ، منهم الحكيم محمد حسن الأمروهي صاحب " غاية البرهان في تأويل القرآن " على أنهم كانوا أحسن حالاً منه ؛ فإنهم لم يتنبؤوا فإذا كان الأمر هكذا أكفرنا بالإجماع ، و جعلنا الهاوية أمه ، و قال الشيخ نقلًا عن شرح الشفاء : و كذلك : نكفر من ادعى نبوة أحد مع نبينا ﷺ : أي في زمنه كمسيلمة الكذاب والأسود العنسي أو ادعى نبوة أحد بعده ، فإنه خاتم النبين بنص القرآن

والحديث ، فهذا تكذيب لله ورسوله ﷺ كالعيسوية .

أو من ادعى النبوة لنفسه بعد نبيناﷺ كالمختار بن أبي عبيد الثقفي و غيره ، قال ابن حجر: و يظهر كفر كل من طلب منه معجزة ؛ لأنه يطلبه منه مجوزا لصدقه مع استحالته المعلومة من الدين بالضرورة ، نعم ! إن أراد بذلك تسفيهه و بيان كذبه ، فلا كفر به ، انتهى . أو جوز اكتسابها والبلوغ بصفاء القلب إلى مرتبها كالفلاسفة و غلاة المتصوفة ، و كذلك من ادعى منهم أنه يوحى إليه و إن لم يدع النبوة ؛ فهؤلاء المذكورون كلهم كفار ، محكوم بكفرمم ، لأنهم مكذبون للنبي ﷺ ؛ لا دعائهم خلاف ما قاله ، لأنه ﷺ أخبر أنه خاتم النبين ، كما أعلمه الله به فيما أوحاه إليه ، و أخبر أيضا لا نبي بعده ، و أخبرعن الله أنه خاتم النبين و أنه أرسل إلى كافة الناس ، و أجمعت الأمة أي أمته ﷺ على أن هذا الكلام المذكور من الآية والحديث و أنه أرسل إلى جميع الناس على ظاهره ، من نفي النبوة بعده و عموم الرسالة ، و أن مفهومه أي مدلوله الذي فهم منه ، المراد منه دون تأويل و لا تخصيص ، لبعض أفراده ، فلا شک عند من يعتد به من الأمة ، في كفر هؤلاء الطوائف الذاهبين إلى ما يخالف إجماع المسلمين قطعا أي جزما من غير تردد فيه ، إجماعا : أي بالإجماع ، و سمعًا من الله و رسوله و كتابه و سنته ، فلا عبرة بمن خالفه من الفرق الضالة و لا بمن نازع في حجة الإجماع ، و أيضًا قال الشيخ الأنور في موضع أخر نقلا عن " شرح الشفاء " : و كذلک قال ابن القاسم في من تنبأ و زعم أنه يوحى إليه ، و قاله سحنون و قال ابن القاسم في من تنبأ : أنه كالمرتد ، سواء كان دعا إلى ذلک ، أي إلى متابعة نبوته سرًا كان أو جهرًا : كمسيلمة لعنه الله . و قال أصبغ بن الفرج : هو أي : من زعم أنه نبي يوحى إليه كالمرتد في أحكامه لأنه قد كفر بكتاب الله لأنه كذبه ﷺ في قوله : إنه خاتم النبين و لا نبي بعده ، مع الفرية على الله بكسر الفاء أي

الكذب ، بقوله : إن الله أوحى إلي و أرسلني . و قال أشهب في حق يهودي : زعم أنه نبي و زعم أنه أرسل من الله إلى الناس ليبلغهم من الله أو قال و زعم أن بعد نبيكم نبي ، سيأتي من الله بشريعة ، فقال إنه يستتاب كالمرتد ، إن كان معلنا بذلك أي مظهرا له ، لا إذا أخفاه ، فإن تاب و رجع عما قاله ، و إلا قتل إن لم يتب . و ذلك أي قتله لأنه مكذب للنبي ﷺ في قوله : الذي نقله عنه الثقات : لا نبي بعدي ، أي لا يتنبأ أحد بعد نبوتي ، مفتر على الله في دعواه الرسالة والنبوة - و بالله التوفيق -

.... و إن نبوته لاتختص بالعرب ، كما زعم بعض النصارى ....

ونبوته لاتختص بالعرب والرد على النصارى بما لامزيد عليه

((و إن نبوته لاتختص بالعرب ؛ كما زعم بعض النصارى)) : يقولون : إن محمدا ﷺ لم يبعث إلينا ، فلا يجب علينا اتباعه ، و إنما قلنا : إنه لم يرسل إلينا لقوله سبحانه في الكتاب العزيز : ﴿ إنا أنزلناه قرآنا عربيًا ﴾ و لقوله : ﴿ و ما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ﴾ ، و قوله سبحانه : ﴿ بعث في الأميين رسولا منهم ﴾ و لقوله سبحانه : ﴿ و أنذر عشيرتك الأقربين ﴾ ، و لا يلزمنا إلا ما جاءنا بلساننا و أتانا بالتورات والإنجيل بلغاتنا ، أقول بتوفيق الله و حسن توفيقه : والجواب من وجوه : أحدها : أن الحكمة في أن الله

سبحانه يبعث رسوله بألسنة قومه ليكون ذلك أبلغ في الفهم عنه و منه ، و هو أيضًا يكون أقرب لفهمه عنهم جميع مقاصدهم في الموافقة والمخالفة و إزاحة الأعذار والعلل ، والأجوبة عن الشبهات المعارضة ، و إيضاح البراهين القاطعة ؛ فإن مقصود الرسالة في أول وهلة إنما هو البيان والإرشاد ، و هو مع اتحاد اللغة أقرب ، فإذا تقررت نبوة النبي في قومه قامت الحجة على غيرهم ، فإن أقارب الإنسان و مخالطيه المطلعين على حاله والعارفين بوجوه الطعن عليه أكثر من غيرهم ، إذا أسلموا و وافقوا فغيرهم أولى أن يسلم و يوافق ، فهذه هي الحكمة في إرسال الرسل بلسان قومه و من قومه ؛ لا أن المقصود لا يتعدى برسالته لغير قومه - و فرق - بين قول الله سبحانه : ﴿ و ما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ﴾ و بين قوله: ﴿ و ما أرسلنا من رسول إلا لقومه ﴾ فالقول الثاني مفيد لا ختصاص الرسالة بهم لا الأول ، و إذا لم يكن للضالّين معرفة بدلالة الألفاظ و مواقع المخاطبات فوقعوا في الغفلة ، و أنكروا النبوة . و ثانيها : إن التورات نزلت باللسان العبرانى والإنجيل بالرومى، فلو صح ما قالوا لكانت النصارىٰ كلهم مخطئين في اتباع أحكام التورات ، فإن جميع فرقهم لا يعلمون هذا اللسان إلا كما يعلم الروم اللسان العربي بطريق التعليم ، و أن تكون القبط والحبشة كلهم مخطئين في اتباعهم التورات والإنجيل ؛ لأن الفريقين غير العبراني الرومي ، و لو لم ينقل هذان الكتابان بلسان القبط والحبشة لم يفهم قبطي و لا حبشي و لا رومي شيئاً من التورات و لا قبطي و لا حبشي شيئًا من الإنجيل ؛ إلا أن يتعلموا ذلك اللسان كما يتعلمون العربي . و ثالثها : إنه إذا سلم أنه عليه السلام رسول لقومه و رسل الله سبحانه خاصة خلقه و خيرة عباده ، معصومون عن الزلل، مبرؤن من الخطل ، إنه عليه السلام لولم يرسل إليهم فليت شعري من كتب إلى قيصر هرقل ملك الروم ، و إلى المقوقس أمير القبط ، و إلى البرويز عظيم فارس يدعوهم إلى الإسلام ، فيكون رسولا للجميع .

و ليس يقر في الأذمان شيء إذ احتاج النهار إلى دليل

و لأن في جميع ما أنزل عليه ﷺ ﴿ و ما أرسلناك إلا كافة للناس ﴾ فصرح بالتفهيم واندفعت شبهة من يدعي التخصيص ، و كذلك قوله سبحانه : ﴿بعث في الأميين رسولا منهم﴾ لا يقتضي أنه لم يبعثه لغيرمم ، فإن الملك العظيم إذا قال : بعثت إلى مصر رسولا من أملها لا يدل على أنه ليس على يده رسالة أخرى لغيرمم ، و لا أنه لا يأمر قوما آخرين بغير تلك الرسالة .

و كذلك قوله سبحانه : ﴿ لتنذر قوما ما أنذر أباؤمم ﴾ ، و ليس فيه أنه لا ينذر غيرمم ؛ بل لما كان الذي يتلقى الوحي أوّلا مم العرب كان التنبهيه عليه بالمنة عليهم بالهداية أولى من غيرمم ، و إذا قال السيد لعبده : بعثتك لتشري ثوبا لا ينافي أنه أمره بشراء الطعام ؛ بل تخصيص الثوب بالذكر لمعنى اقتضاه و يسكت عن الطعام ، لأن المقصد الآن لا يتعلق به ، و ما زالت العقلاء في مخاطباتهم يتكلمون فيما يوجد سببه ، و يسكتون عما لم يتعين سببه و إن كان المذكور والمسكوت عنه حقين واقعين، فكذلك الرسالة عامة . و لما كان المقصود إظهار المنة على العرب خصوا بالذكر ، و لما كان أيضا المقصود تنبيه بني إسرائل و إرشادمم خصوا ، و خصصت كل فرقة من اليهود والنصارىٰ بالذكر ، و لم يذكر معها غيرما في القرأن في تلك الأيات المتعلقة بهم ، و مذا مو شأن الخطاب أبدًا ، فافهم . و كذلك قوله سبحانه : ﴿ و أنذر عشيرتك الأقربين ﴾ ليس فيه دليل على أنه لا ينذر غيرمم ؛ كما أنه إذا قال القائل لغيره : أدّب ولدك ، لا يدل أنه أراد أنه لا يؤدب غلامه ؛ بل ذلك يدل على أن مراد المتكلم في مذا المقام تأديب الولد ؛ لأن المقصود مختص به ، و لعله إذا فرغ من الوصية على الولد يقول له : و غلامك أيضًا أدبه ، و إنما بدأت بالولد لامتمامي به ، و لا يقول العاقل : إن كلامه الثاني مناقض للأول ، و كذلك قرابته عليه السلام مم أولى الناس ببرّه عليه السلام و إحسانه و إنقاذه من الهلكات ، فخصوا بالذكر . فمن أراد الهدى فطريقه واضحة ، فليأخذ سبب

النجاة قبل الموت و يسدرك السعادة قبل الفوت ، فما بعد الدنيا دار إلا الجنة أو النار ، و ليس عند العاقل أمم من سعادة نفسه ، فيحصلها قبل حلول رمسه ، و قالت النصارى ردا على المسلمين : إن القرأن الكريم ورد بتعظيم عيسىٰ و بتعظيم أمه ، و هذا رأينا واعتقادنا فيهما ، فالدينان واحد فلا ينكر المسلمون علينا . والجواب من وجوه : الوجه الأول : تعظيمها لا نزاع فيه ، و لم يكفر النصارى بالتعظيم ، إنما كفرت بنسبة أمور أخرى إليهما لايليق بجلال الربوبية و لا بدناءة البشرية من الأبوة والبنوة والحلول والاتحاد واتخاذ صاحبة والأولاد ﴿ تعالى الله سبحانه عما يقول الكافرون علوًّا كبيرًا ﴾، فهذه مغالطة في قولهم : موافق لاعتقادنا ، ليس هذا هو الاعتقاد متنازع فيه، نعم ! لو ورد القرأن الكريم بهذه الأمور الفاسدة المتقدم ذكرها ، و حاشاه كان موافقا لاعتقادهم ، فأين أحد البايين من الأخر . و ثانيها : أنه إذا اعترف بأن القرأن الكريم ورد بما يعتقد أنه حق ، فهذا دليل على أن القرأن الكريم حق ؛ فإن الباطل لا يؤكد الحق بل المؤكد للحق حق جزمًا ، فيكون القرأن الكريم حقا قطعاً ، و هذا هو سبب إسلام كثير من أحبار اليهود و رهبان النصارى ، و إنهم اختبروا ما جاء به عليه السلام فوجدوا موافقا لما كانوا يعتقدونه من الحق ، فجزموا بأنه حق ، و أسلموا وابتعوه ، و ما زال العقلاء على ذلك يعتبرون كلام المتكلم ، فإن وجدوه على وفق ما يعتقدونه من الحق اتبعوه و إلا رفضوه . و ثالثها : إن هذا برهان قاطع على رجحان الملة الإسلامية على سائر الأديان والملل ؛ فإنه مشتمل على تعظيم جملة الأنبياء والرسل و جميع الكتب السماوية ، فالمسلمون على أمان من جميع الأنبياء . و أما اليهود والنصارى - أعني الأمة الغضبية والضالة - فليسوا على أمان من تكذيب محمدﷺ ، فإنهم منكرون لأصل تعظيم النبي ، بل ينسبه إلى الكذب والرزائل والجرأة على سفك الدماء بغير أذن من الله سبحانه ، و لا خفاء في أن هذا خطر عظيم وكفر كبير ، فيظهر من هذا القطع بنجاة المسلمين قطعًا ، فليبادر

كل عاقل حينئذٍ إلى الملة البيضاء ، و عقلاء اليهود يعترفون بنبوة محمدﷺ لما يجدونه عندهم في التورات ، فكل من اعترف بنبوته للعرب يلزمه تصديقه في كل ما أخبر به ، و هو قد أخبر أنه بعث للناس كافة - قال الله : ﴿ و ما أرسلناك إلا كافة للناس ﴾ ، و قال عليه السلام : بعثتُ للأحمر والأسود ، فأخبر بأنه مبعوث للجن والإنس ، و من هذا أسلم خيار الهيود و خيار علمائهم : كعبدالله بن سلام و كعب الأحبار ، و أخبروا بأن مقتضى التورات و مقتضى دين اليهود صحة نبوة محمدﷺ ، و أجمع اليهود قديما و حديثا على سيادة هؤلاء و عظم شأنهم في العلم والدين و كثرة الاطلاع ، و هم اليوم يسلمون ذلك ، فتكون شهادتهم حجة على اليهود ، فافهم . و قالت النصارى ردًّا على المسلمين : إن القرآن الكريم ورد بأن المسيح روح الله و كلمته ، و هو اعتقادنا فالدينان واحد ، فلا ينكر المسلمون علينا . والجواب من وجوه : أحدها : إن من المستحيل أن يكون المراد الروح والكلمة على ما تدّعيه النصارىٰ ، و كيف يليق بأدنى العقلاء أن يصف عيسىٰ بصفته ، و ينادي بها على رؤوس الأشهاد ، و يطبق بها الآفاق ، ثم يكفر من أعتقد تلك الصفة في عيسىٰ ، و يأمر بقتالهم و قتلهم و سفك دمائهم و سبي ذراريهم و سلب أموالهم ، و قد اتفقت الملل كلها مومنها و كافرها على أنه عليه الصلاة والسلام من أكمل الناس خلقا و خُلقا و عقلا و رأيا و حكمة ؛ فإنها أمور محسوسة ، إنما النزاع في الرسالة الربانية ، فكيف يليق به عليه الصلاة والسلام أن يأتي بكلام هذا معناه ، ثم يقاتل معتقده و يكفره ، و كذلك أصحابه هم نجوم الأمة والفضلاء من الخلفاء من بعده ، و هذا برهان قاطع على أن المراد على غير ما فهموه و تعتقده النصارى . و ثانيها : - و هو الجواب بحسب الاعتقاد لا بحسب الإلزام - إن معنى الروح المذكور في القرآن العزيز في حق المسيحؑ هو الروح الذي بمعنى النفس الناطقة المقومة لبدن الإنسان و مدبرته ، و معنى نفخ الله سبحانه في المسيح عليه السلام من روحه أنه خلق

روحا نفخ فيها ، فإن جميع أرواح الناس يصدق أنها روح الله سبحانه ، و روح كل حيوان هي روح الله سبحانه ؛ فإن الإضافة في لسان العرب تصدق حقيقته بأدنى الملابسة ، فكيف لا يضاف كل روح إلى الله سبحانه . و هو خالقها و مدبرها في جميع أحوالها ، و كذلك يقول بعض الفضلاء لما سئل عن هذه الآية الكريمة ، فقال : نفخ الله سبحانه في عيسىٰ روحا من أرواحه - أي جميع أرواح الحيوان أرواحه - و أما تخصيص عيسى عليه السلام بالذكر فللتنبيه على شرف عيسى عليه السلام و علو منزلته بذكر الإضافة إليه ، و أما الكلمة فمعناها أن سبحانه إذا أراد شيئًا أن يقول له : كن فيكون ، فما من موجود إلا و هو منسوب إلى كلمة كن ، فلما أوجد الله عيسىٰ قال له : كن في بطن أمه فكان ، و تخصيصه بذلك للشرف كما تقدم ، فهذا معنىً معقول متصور ليس فيه شيء كما يعتقده النصارىٰ من أن صفة من صفات الله سبحانه حلت في ناسوت المسيح ، والعجب كل العجب !!! و كيف يمكن في ذهن من الأذهان أن تفارق الصفة الموصوف ؛ بل لو قيل لأحدنا : إن علمك أو حياتك انتقلت لزيد لأنكر ذلك كل عاقل ؛ بل الذي يمكن أن يوجد في الغير مثل الصفة . و أما أنها في أنفسها تتحرك من محل إلى محل فمحال قطعًا و جزمًا ؛ لأن الحركات من صفات الأجسام ، والصفة ليست جسما ، فإن كانت النصارىٰ تعتقد أن الأجسام صفات والصفات أجسام وأن أحكام المختلفات - و إن تباينت - شيء واحد ، سقطت مكالمتهم ، و ذلك هو الظن بينهم ، بل يقطع بأنهم أبعد من ذلك عن موارد العقل و مدارك النظر - و بالجملة - فهذه كلمات عربية في كتاب عربي ، فمن كان يعرف لسان العرب حق معرفته في إضافاته و تعريفاته و تخصيصاته و تعميماته و إطلاقاته و تقييداته و سائر أنواع استعمالاته ، فيتحدث به و يستدل به ، و من ليس كذلك فليقلد أهله العلماء به - و بالله التوفيق -

ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا .

.... فإن قيل : قد ورد في الحديث نزول عيسى بعده . قلنا : نعم ! لكنه يتابع محمد ﷺ ، لأن شريعته قد نسخت فلايكون إليه وحي و نصب الأحكام - بل يكون خليفة رسول الله ﷺ - ....

شرح قوله: قد ورد في الحديث نزول عيسى بعده

((فإن قيل : قد ورد في الحديث نزول عيسى بعده)) : و حاصله : لما ختمت النبوة - و قال : إن الرسالة والنبوة قد انقطعت فلا رسول بعدي و لا نبي - و أجمعت الأمة عليه إجماعا قاطعاً ، و قد ورد في الحديث نزول عيسى بن مريم ، و قد أجمعت الأمة أيضًا على نزول عيسى بن مريم من السماء ؛ فكيف كان أخر الأنبياء . ((قلنا : نعم)) : معنى كونه أخر الأنبياء أنه لا ينبأ

أحد بعده ، و عيسى بن مريم نبي قبله ، و هذا ظاهر لا غبار عليه ، و هو المراد بالحديث لا غير ، و هذا لا ينافي كون نبينا خاتم الأنبياء . ((لكنه يتابع محمد ﷺ)) : و نزوله إنما هو للعمل بشريعة نبينا ، فهو مأمور باتباع نبينا في شريعته ، و مصلٍّ إلى قبلته ؛ لأن الحكم للزمان ، و صاحب الزمان خاتم الأنبياء ، و غاية ما في الباب أن له وصفين وجهتين : جهة نبوته و هي متعلقة بذاته المطهر ، و قد تقرر أن الأنبياء لا ينعزلون عنها ، وجهة كونه من أمة نبينا و أتباعه هي المعمول بها بعد نزوله .

قال ابن قيم في مدارج السالكين : و محمدﷺ مبعوث إلى جميع الثقلين ، فرسالته عامة للجن والإنس في كل زمان ، و لو كان موسى و عيسى عليهما السلام حيين لكانا من أتباعه ، و إذا نزل عيسى بن مريم فإنما يحكم بشريعة محمد ﷺ ، فمن ادعى أنه مع محمد ﷺ كالخضر مع موسى ، أو جوز ذلك لأحد من الأمة فليجدد إسلامه و ليتشهد شهادة الحق ، فإنه مفارق لدين الإسلام بالكلية ، فضلاً عن أن يكون من خاصة أولياء الله ، و إنما هو أولياء الشيطان و نوابه و خلفائه ، و هذا الموضع مقطع و مفرق بين زنادقة القوم و بين أهل الاستقامة منهم ، فتأمل و لاتغفل . ((لأن شريعته قد نسخت)) : فليست نبوته مبتدئة حينئذ ؛ لأنه قد مضى ابتدائها . ((فلايكون إليه وحي)) : - الجديد للشرع الجديد - و أما نفي الوحي مطلقا ما ذهب إليه ذهن الشارح فمحتاج إلى الدليل ، تفكر . ((و نصب الأحكام)) : -الأحكام والشرائع الجديدة - قد مر أنفا فهو مأمور بأتباع نبينا في شرعه و هو مما يؤكد أن نبينا خاتم الأنبياء . ((بل يكون خليفة رسول الله ﷺ)) سئل شيخ الإسلام الحافظ العسقلاني أن عيسىٰ بن مريم يجتهد أو يقلد ، قال : يأخذ الأحكام عن نبينا بلا واسطة ، و إذا تواترت الأحاديث بنزوله، و تواترت الأثار هو المتبادر عن نظم الآية : ﴿ و إنه لعلم الساعة ﴾ فلا يجوز

تفسير غيره ، و كما تواتر النقل بالنزول كذلك انعقد الإجماع عليه من الأمة، و ما نسب إلى المعتزلة من الخلاف فلا أصل له عندهم ، و إنما خالفه الملاحدة والمتفلسفة ؛ كما في عقيدة السفاريني .

قال الشقي القادياني: موت عيسى بن مريم مذهب مالك والحافظ ابن حزم، والرد على الشقي على هذا الكذب

و قد ادعى ذلك الشقي القادياني أن موت عيسى بن مريم مذهب مالك والحافظ ابن حزم في " مكتوبه العربي " و " سر الخلافة " ، و ذلك من غاية جهله و قلة حيائه عن مالك في " العتبية " نصه بما يوافق التواتر والإجماع ، وكذا ابن حزم ، فإنه مصرح بتواتر النزول في كتابه " الملل " ، فما ادعى ذلك الشقي فهو مردود ، و لم يثبت عنه مطلوبه - لعنه الله و أخزاه - و غاية ما في الباب أن بعض المصنفين لما وفق بين نزوله بعد خاتم الأنبياء و بين الحديث المذكور ، و ذهب يخرج عنوانًا و عبارة لا تنافي نزوله عليه السلام لم يجد في العبارة ، فقال : النبوة - التشريع - قد انقطعت ، و أما عيسىٰ إذا نزل لا يكون له تشريع ، و هذا القائل كان لا يعتقد صدق هذا العنوان إلا على عيسىٰ لما تواتر في الدين ، و انعقد الإجماع عليه : أن كل من تحدّى بعده ﷺ بالنبوة الحقيقية على المعهود في الأديان السماوية فهو كافر ، فجاء هذا الكافر و جاء أتباعه الكفار ، و حوّلوا مراده و جوز والنبوة بعده لغيره نبوة حقيقية من غير تشريع ، و هذا كفر مجرد و كفر بواح من هذا الكافر و أشياعه الملاحدة والزنادقة ، و في " شرح الشفاء " للقاري : إن من ادعى النبوة المصطلحة في الدين و تحدّى كفر بالإجماع ، و في شرحه ل" فقه الأكبر " : و دعوى النبوة بعد نبينا كفر بالإجماع ، هكذا ينبغي تحقيق المقام بعون الملك العلام .

.... ثم الأصح أنه يصلى بالناس ، و يؤمـهم و يقتدي به المهدي ؛ لأنه أفضل فإمامته أولى ـ و قد روى بيان عددمم في بعض الأحاديث على ما روي أن النبيﷺ سئل عن عدد الأنبياء، فقال : مأة ألف و أربعة و عشرون الفا ـ و في رواية مأتا ألف و أربع و عشرون ألفا ، و الأولى أن لا يقتصر على عدد في التسمية ، فقد قال الله تعالى : ﴿ منهم من قصصنا عليك و منهم من لم نقصص عليك ﴾ ، و لا يؤمن في ذكر العدد أن يدخل فيهم من ليس منهم ، أن ذكر عدد أكثر من عددمم ، ....

قول الشارح: والأصح أنه يصلى بالناس ويقتدي به المهدي، أقول فيه نظر

((ثم الأصح أنه يصلى بالناس ، و يؤمهم و يقتدى به المهدى ؛ لأنه أفضل

فإمامته أولى)) : هذا تصحيح من طريق القياس ، و فيه نظر إذا جامز الله سبحانه بطل نهر معقل ، فأكثر الأحاديث على خلافه ، كان خاتم الأنبياء لحق بالرفيق الأعلى بعد ما صلى صلوة الصبح يوم الإثنين خلف الصديقؓ على ما اختاره البيهقي في " معرفة السنن والآثار " فنزل عيسى بن مريم في صلوة الصبح ، و صلى خلف المهدي على تلك الشاكلة ، أول صلوة ، بناءً على أكثر الأحاديث : كحديث جابرؓ عند أحمد و مسلم ، و حديث أبي أمامة عند ابن ماجة وابن خزيمة والحاكم والضياء ، و حديث عثمان بن أبي العاص في تفسير " ابن كثير " و " الدر المنثور " عن أحمد و غيره ، و ما روي عن أبي هريرة أن عيسىؑ يؤمهم ، فذلك بعد هذه الصلاة ، يعني ثم يكون عيسىؑ إما ما بعده ، و بهذا وفق على القاري بين قول الشارح والآثار ، أقول : و فيه نظر ، إنه لا يعارض المرفوعات ، و ليس هذا بأثر الصحابي أيضًا .

بيان عدد الأنبياء والقول الأصح فيه

((و قد روى بيان عددهم في بعض الأحاديث على ما روي أن النبيﷺ سئل عن عدد الأنبياء ، فقال : مأة ألف وأربعة و عشرون الفا)) : و الحديث الوارد فيه عددهم ، و هو حديث أبي ذرؓ ، و هو حديث طويل : أنه سئل النبي ﷺ عن أشياء ، منها : عدد الأنبياء ، و لفظ رواية أحمد عنه في " مسنده " ، قلت : يا نبي الله ! كم عدد الأنبياء ، قال : مأة ألف و أربعة و عشرون ، الرسل من ذلك ثلث مأة و خمس عشر جما غفيرا ، رواه الطبراني في المعجم الكبير بلفظ و أربعة و عشرون ألفاً ، و هي مصرحة ، و مدار الحديث على علي بن يزيد ، و هو ضعيف ، و رواه أحمد أيضًا من طريق آخر بنحو معناه ، و فيه قلت : يا رسول الله ! كم المرسلون ، قال ثلث مأة و بضعة عشر جما غفيرا ، رواه الطبراني في الأوسط ، والبزار بإسناد فيه المسعودي، و هو ثقة ، لكنه اختلط ، و روى الطبراني في الأوسط من حديث أبي أمامةؓ الباهلي أن رجلاً سأل رسول الله ﷺ الحديث ، و فيه قال : يا رسول الله ! كم كانت الرسل ، قال : ثلث مئة و خمسة عشر ، و ليس فيه سوال عن عدد الأنبياء ، قال الحافظ الهيثمي في " مجمع الزوائد " : رجاله رجال الصحيح غير أحمد بن حنبل الخليلي ، و

هو ثقة ، و الظاهر أن الرجل السائل في حديث أبي أمامةؓ هو أبو ذرؓ.

((و في رواية مأتا ألف و أربع وعشرون ألفا ، والأولى أن لا يقتصر على عدد في التسمية)) : يعني المبعثون ، فالإيمان به واجب ، من ثبت شرعا تعينه منهم وجب الإيمان بعينه ، و من لم يثبت تعينه كفى الإيمان به إجمالا ، و لا ينبغي في الإيمان بالأنبياء القطع بحصرهم في عدد ؛ إذ لم يرد بحصرهم دليل قطعي ، لأن الحديث الوارد في عددهم خبر واحد لم يقترن بما يفيد القطع . ((فقد قال الله تعالى : ﴿منهم من قصصنا عليك و منهم من لم نقصص عليك﴾)) استدلال المصنف على الألوية بالآية خفي ، لأن عدم القصة لا يدل إلا على عدم بيان الحال لا على عدم بيان الإسم والذات ، فضلا عن البيان مجملا ، فافهم . و قال في الوجه العقلي : ((و لا يؤمن في ذكر العدد أن يدخل فيهم من ليس منهم ، أن ذكر عدد أكثر من عددهم)) : يعني فقد يؤدي حصرهم في العدد الذي لا قطع به أن يعبر منهم من ليس منهم بتقدير أن يكون عددهم في نفس الأمر أقل من الوارد .

.... أو يخرج منهم من هو فيهم ؛ أن ذكر أقل من عددهم يعني أن الخبر الواحد على تقدير اشتماله على جميع الشرائط المذكورة في أصول الفقه لايفيد إلا الظن و لا عبرة بالظن في باب الاعتقاديات..

((أو يخرج منهم من هو فيهم أن ذكر أقل من عددهم)) : بقدير أن يكون عددهم في نفس الأمر أزيد من الوارد ، قال شيخ الإسلام الشيخ إبراهيم البيجوري في شرح أم البراهين : والصحيح الإمساك عن حصرهم في عدد ، لأنه ربما أدى إلى إثبات النبوة لمن ليس كذلك ، أو إلى نفيهما عن من هو كذلك ، فيجب الإيمان بأن لله أنبياء على الإجمال إلا خمسة و عشرين ، فيجب معرفتهم على التفصيل . ((يعني أن الخبر الواحد على

تقدير اشتماله على جميع الشرائط المذكورة في أصول الفقه)) : من العدالة والعقل والإسلام والضبط والإسناد والرفع و غيرها . ((لايفيد إلا الظن)) : يعني إن وجدت فيه الشروط المعتبرة للحكم بصحته ، وجب ظن بمقتضاه مع تجويز نقيضها ، ((و لا عبرة بالظن في باب الاعتقاديات)) : لأن الله سبحانه ذم قوما يعتقدون بالظنون ، قال الله سبحانه : ﴿ إن الظن لا يغني عن الحق شيئًا ﴾ و في موضع : ﴿ إن تتبعون إلا الظن ﴾ و غيرهما من الأيات البينات . و غاية ما في الباب أن الظن يعتبر في العمليات مثل البيع والشراء و غيرهما من المعاملات ، و الغرض من هذه العبارة دفع دخل مقدر ، و تقريره : إنه إذا أورد الحديث فلا قدح في التعديد في الإيمان ، فدفعه أولًا : إن اشتمال الحديث على شرائط قبوله ممنوع ، و لو سلم فهو خبر واحد لا يفيد القطع المنظور إليه في العقائد ؛ بل الظن ، و لا اعتماد عليه في هذا الباب .

.... خصوصا إذا اشتمل على اختلاف رواية ، و كان القول بموجبه مما يفضي إلى مخالفة ظاهر الكتاب ، و هو أن بعض الأنبياء لم يذكر للنبي ﷺ . ...

((خصوصا إذا اشتمل على اختلاف رواية)) : و لو سلم أنه قطعي ، فالأحاديث فيه متعارضة مختلفة ؛ كما سبق من رواية مئة ألف و مئتي ألف؛ بل و في رواية : إنهم ألف ألف و مئتا ألف ، و في رواية : و أربع مئة ألف و أربعة و عشرون ألفا . ذكرهما الشيخ في " شرح أم البراهين " ((و كان القول بموجبه مما يفضي إلى مخالفة ظاهر الكتاب ، و هو أن بعض الأنبياء لم يذكر للنبي ﷺ)) : رابعا : إن خبر الواحد لما يقبل - إذا لم يخالف ظاهر الكتاب -؛ لأنه لا قوة للظن يعارض القطع ، و ههنا يعارضه لما ذكره المصنف من آية

عدم القصة ، أقول : و هذا جميعه مما لستُ أحصّله إلا في أن القطع في باب الإيمان بالحصر المذكور لا يجوز لعدم ورود القاطع ، والجواب عن الأول أولًا : إنه صححه ابن حبان والقرطبي ، و ثانيًا : إنه لو سلم ضعف جميع طرق فالتعدد جائز ، فلا ينزل المجموع عن مرتبة الحسن ؛ لأن الحديث إذ تعددت مخارجه دل على ضبط الرواة له ، و عن الثاني : أنه يجوز أن يكون العد من فروع الإيمان و لو احقه لا من أصوله ؛ حتى يجب القطع ، و عن الثالث أولا : إنه لا رواية مرفوعا تعارضه ، و أقوال الرجال (١) لا تصلح معارضة للمرفوع ، و ثانيا : لو سلم فالراجح هو المرفوع الصحيح من غير المرفوع . و المرفوع الضعيف ، و عن الرابع : ما عرفت أن الكتاب غير ناف لبيان العدد ، بل لبيان قصة الجميع و حاله .

---

(١) قول كعب الأحبار و مقاتل بن سليمان .

.... و يحتمل مخالفة الواقع ، و هو عد النبي من غير الأنبياء أو غير النبي من الأنبياء ، بناءً على أن اسم العدد اسم خاص في مدلوله ، لا يحتمل الزيادة و النقصان وكلهم كانوا مخبرين مبلّغين عن الله تعالى . ...

((و يحتمل مخالفة الواقع و هو عد النبي من غير الأنبياء أو غير النبي من الأنبياء)) : - هذا وجه خامس - و هذا إنما يتم لو عدّد العدد على وجه القطع ، و لو اعتقده على وجه الظن لا يلزم المخالفة لوجود تجويز جانب المخالف . و هو مقتضى الظن ، فافهم . ((بناءً على أن اسم العدد اسم خاص في مدلوله)) : يعني في أن مرتبة معنية متناهية . ((لا يحتمل الزيادة والنقصان)) : لأن دلالته قطعية على مدلوله .

شرح قوله: مبلغين عن الله، وقول الشيخ السنوسي في الشرح الصغرى

((وكلهم كانوا مخبرين مبلّغين عن الله)) : فيجب في حقهم بتبليغه ما أمروا و تبليغه للخلق ، يقول الله سبحانه لسيدنا و مولانا محمد ﷺ : ﴿ يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك و إن لم تفعل فما بلغت رسالته ﴾ أي إن لم تبلغ بعض ما أمرتَ بتبليغه من الرسالة ، فحكمك حكم من لم يبلغ شيئًا منها ، فانظر هذا التخويف العظيم لأشرف خلقه و أكملهم معرفة به ، و كان خوفه على قدر معرفته، و لهذا كان يسمع لصدره عليه الصلاة والسلام أزيزٌ كأزيز المرجل من خوف الله سبحانه ، و يستحيل في حقهم كتمان شيء مما أمروا بتبليغه للخلق ؛ لأنهم لوخانوا بكتمان شيء مما أمروا بتبليغه للخلق لا نقلب الكتمان طاعةً في حقهم لأنا مأمورون بالاقتداء بهم في أقوالهم و أفعالهم إلا ما ثبت اختصاصهم به عن أممهم . و لا يأمر الله سبحانه بمحرم و لا مكروه ؛ لكن انقلاب الكتمان طاعة باطل ، لأنه محرم بالإجماع ، قال الشيخ العارف المحقق السنوسي المالكي في " شرح الصغرى " : لوخانوا بفعل محرم أو مكروه لانقلب المحرم أو المكروه طاعةً في حقهم ، لأن الله تعالى قد أمرنا بالاقتداء بهم في أقوالهم و أفعالهم ، و لا يأمر تعالى بمحرم و لا مكروه ، قال الله تعالى في حق نبينا : ﴿ قل : إن كنتم تحبون الله فاتبعوني ﴾ و قال : ﴿ و اتبعوه لعلكم تهتدون ﴾ ، و قال : ﴿ و الذين هم بآياتنا يؤمنون الذين يتبعون الرسول النبي الأمي ﴾ إلى غير ذلك مما يطول تتبعه ، و قد علم من عادة الصحابةؓ ضرورة اتباعه من غير توقف على نظر أصلا في جميع أقواله و أفعاله إلا ما قام به دليل على اختصاصه به ، فقد خلعوا نعالهم لما خلع نعله ، و نزعو خواتمهم لما نزع خاتمه ، و كاد يقتل بعضهم بعضا من شدة الإزدحام على الحلاق عند ما رأوه يحلق رأسه . و حل من عمرة في قصة حديبية ، و كانوا يبحثون البحث العظيم عن هيئة جلوسه و نومه و كيفية أكله و غير ذلك ليقتدوا به . و لما وصف المصنفؒ الأنبياء بأوصاف أربعة و جعل الشارح

الاثنين معنى النبوة و الرسالة ، فقال :

.... لأن هذا معنى النبوة و الرسالة صادقين ناصحين للخلق ، لئلا تبطل فائدة البعثة و الرسالة ....

((لأن هذا معنى النبوة والرسالة)) : والأخرين من مقتضياتهما ، فقال :

شرح قوله : صادقين ، وأقسام الصدق

((صادقين)) : و يجب في حقهم الصدق في دعواهم الرسالة و فيما بلّغوه بعدها . و أما وجوب صدقهم في غير ذلك ، فإنه مأخوذ من برهان وجوب عصمتهم ، أما برهان وجوب صدقهم عليهم ، فإن المعجزة التي خلقها الله تعالى على أيدى الرسل هي أمر خارق للعادة مقرون بالتحدى مع عدم المعارضة ، تنزّل من مولانا جلّ وعزّ منزلة قوله : صدق عبدي في كل ما يبلغ عنّي ، فلو جاز الكذب على الرسل لجاز الكذب عليه تعالى ، إذ تصديق الكاذب كذب ، والكذب على الله تعالى محال ؛ لأن خبره إنما يكون على وفق علمه ، والخبر على وفق العلم لا يكون إلا صادقا ، فخبره لا

يكون إلا صادقا ، والصدق على ثلاثة أقسام : الصدق في دعوى الرسالة ، والصدق في الأحكام التي يبلغونها عن الله تعالى ، والصدق في الكلام المتعلق بأمور الدنيا : كقام زيد و قعد عمرو ، والمراد مهنا القسمان الأولان ؛ لأن البرمان الذي ذكرناه إنما يدل عليهما ، و أما القسم الثالث فهو داخل في الأمانة . فإن قيل : كل من القسمين الأولين داخل أيضاً في الأمانة بل التبليغ أيضاً داخل فيها ، فلا وجه لإفراد ذلك عنها. أجيب بأن خطر الجهل في مذا الفن عظيم ، فلا يكتفي فيه بالإجمال .

ناصحين للخلق، وقول الشيخ العارف السنوسي في هذا المقام

((ناصحين للخلق)) : في آدابهم و أخلاقهم و معاملاتهم و عقائدمم فيما يضرمم و ما ينفعهم الدائرون في عموم أحوالهم مع الحق بالحق . و الحاصل يجب في حقهم التبليغ والصدق والأمانة، و يستحيل في حقهم أضداد مذه الصفات ، و مي الكذب والخيانة بفعل شيء مما نهي عنه نهي تحريم أو كراهةٍ ، و كتمان شيء مما أمروا بتبليغه للخلق ، والمراد بالاستحالة ما يعم الاستحالة العقلية والشرعية ؛ لأن ما وجب عقلا مقابله محال عقلًا ، و ما وجب شرعا - أي بالدليل الشرعي - فمقابله محالٌ شرعاً ، قال الشيخ العارف المحقق السنوسي في "شرح الصغرى" لأم البراهين : ويجوز في حقهم ما مو من الأعراض البشرية التي لا تؤدي إلى نقص في مرابتهم العلية كالمرض و نحوه ، قوله : ما مو من الأعراض ، خرج بهذا القيد صفات الألومية لاتجوز عليهم ، و يستحيل اتّصافهم بها خلافا للنصارى حيث وصفوا سيدنا عيسىٰ بصفة الإله ، و إنما خرجت صفات الألومية بهذا القيد ، لأن الأعراض خاصة بصفات الحوادث ، و قوله : البشرية أي المتعلقة بالبشر و مم بنو آدم سموا بذلك لبدوّ بشرتهم ، و مي ظامر الجلد ، و خرج بهذا القيد الأعراض المتعلقة بالملائكة ، فلاتجوز عليهم خلافا لجهلة العرب في زعمهم : أن الرسل يكون متصفا بصفات الملائكة فلا يأكل و لا يشرب ، و توسلوا بذلك إلى نفي رسالة سيدنا محمد ﷺ ، كما

حكاه الله تعالى عنهم في قوله : ﴿فقالوا ما لهذا الرسول يأكل الطعام و يمشى في الأسواق ﴾ فرد الله ذلك عليهم بقوله تعالى : ﴿و ما أرسلنا قبلك من المرسلين إلا أنهم ليأكلون الطعام و يمشون في الأسواق ﴾و قوله : لا تؤدي إلى نقص في مرابتهم العلية ، يعني منازلهم المرتفعة ، و خرج بهذا القيد الأعراض البشرية التي تؤدي إلى نقص في مراتبهم كالأمور المخلة بالمروءة و عدم السلامة عن كل ما يضرّ و كل ما يخل بحكمة بعثتهم ، و هي أداء الشرائع و قبول الأمم لهم ، و دخل في ذلك الأكل على الطريق ، والحرفة الدنيئة ، و عدم كمال العقل والذكاء والفطنة و قوة الرأي ، و دنائة الأباء ، و عهر الأمهات ، والغلظة ، والفظاظة ، والعيوب المنفرة : كالبرص والجذام و نحو ذلك؛ قوله : كالمرض ، و منه الإغماء ، فهو جائز عليهم بخلاف الجنون والسكر ، قوله : و نحوه يعني الأكل والشرب والنوم لكن بأعينهم لا بقلوبهم .

و أما دليل جواز الأعراض البشرية عليهم ، فمشاهد و قوعها بهم ، إما لتعظيم أجورهم أو للتشريع أو للتسلي عن الدنيا والتنبه لخسة قدرها عند الله تعالى ، يعني إن الأعراض البشرية لا يقع منها بالأنبياء إلا ما لا يتحل بشيء من مقاماتهم ، و لايقدح في شيء من مرابتهم ، فالمرض - مثلا - و إن كان يقع بهم ، فحده منهم البدن الظاهر ، أما قلوبهم باعتبار ما فيها من المعارف والأنوار التي لا يعلم قدرها إلا مولانا جلّ و عزّ الذي منّ عليهم بها ، فلا يحل المرض بقلامة ظفر منها ، و لا يكدر شيئاً من صفوها ، و لا يجب لهم ضجرا و لا انحرافا و لا ضعفا لقوامم الباطنة أصلًا و رأسًا ، و كذلك الجوع ، والنوم لا يستولى على شيء من قلوبهم ، و لهذا تنام أعينهم و لا تنام قلوبهم ، و حال قلوبهم في تومجها بأنوار المعارف والحضور والترقي في منازل القرب التي لم يحم أحد ممن سواهم حول أدنى شيء منها ، و قيامهم بالوظائف التي كلفوا بها في الحضر والسفر والصحة والمرض أكمل قيام ، هو على حد سواء في جميع الأحوال ، و من فوائد نزول تلك الأعراض بهم تشريع الأحكام المتعلقة بها للخلق ، كما عرفنا أحكام السهو في الصلاة من سهو سيدنا رسول الله ﷺ ، و كيف تؤدى

الصلاة في حال المرض والخوف ، من فعل رسول الله ﷺ لها عند ذلك ، و عرفنا ميئة أكل الطعام و شرب الشراب ، من أكله و شربه ، وإلا فهو كان غنيًا عن الطعام والشراب ، و من فوائدها أيضًا التسلي عن الدنيا أي التبصر و وجود الراحة واللذات لفقدها ، والتنبيه لخسة قدرها عند الله سبحانه بما يراه العاقل من مقاسات هؤلاء السادات الكرام - خيرة الله سبحانه من خلقه - لشدائدها ،

.... و في هذا إشارة إلى أن الأنبياء معصومون عن الكذب ـ ....

و إعراضهم عنها و عن زخرفها الذى غرَّ كثيرا من الحمقى إعراض العقلاء عن الجيف والنجاسات ، و لهذا قال ﷺ : الدنيا جيفة قذرة ، و قال : كن في الدنيا كأنك غريب أو عابر سبيل، و قال : لو كانت الدنيا تزن عند الله جناح بعوضة ما سقى الكافر منها جرعة ماء ، و بالله التوفيق .

شرح قوله: الأنبياء معصومون، براهين عصمة الأنبياء

((و في هذا)) : يعني و في اتصافهم بهذه الصفات العظيمة . ((إشارة إلى أن الأنبياء معصومون)) : والمراد بالعصمة حفظ ظواهرهم و بواطنهم من الوقوع في المكروهات والمحرمات : سواء كانت المحرمات صغائر أو كبائر ، كانت تلك الصغائر خسة كسرقة لقمة و تطفيف كيل ، أو صغائر غير خسة كنظرٍ إلى امرأة أو إلى أمرد بشهوة ، كانت قبل النبوة أو بعدها عمدًا أو سهوًا ، فإن قلت : إنه لا تكليف قبل البعثة فلا معصية قبلها ، فكيف يقال : إنهم معصومون عن المعاصي قبل النبوة ، والحال أنه لا معصية قبلها ، قلت : المراد أن الصورة التي

يحكم عليها بأنها معصية بعد البعثة لا تقع منهم قبل البعثة ، والحاصل : أن صورة المعصية لا تقع منهم قبل النبوة و إن كان لا يعلم أنها معصية بعد النبوة .
((عن الكذب)) : لأن وجوب اتصافهم بهذه الأوصاف مستلزم لنزاهتهم عن احتمال الكذب ؛ والعصمة - قال الأكابر - من أن لايخلق فيهم ذنبًا ، و ذلك بناءً على أصل مشائخ الأشاعرة من استناد الأشياء كلها إلى الله سبحانه ابتداءً ، و كونه فاعلا مختارًا ، و عند الفلاسفة ملكة تمنع الفجور ، و ذلك بناء على ما ذهبوا إليه من القول بالإيجاب واعتبار استعداد القوابل ، و يدل على وجوب العصمة وجوه : الوجه الأول : لو صدر الذنب عنهم لكان حاله في استحقاق الذم عاجلا والعقاب أجلًا أشد من حال عصاة الأمة ، و هذا باطل ؛ لأن من أعظم نعم الله سبحانه على العباد إعطاء نعمة النبوة والرسالة ، و كل من كانت نعم الله سبحانه عليه أكثر ، كان صدورالذنب عنه أفحش . الوجه الثاني : لو صدرالذنب عنهم لوجب زجرهم ؛ لأن الدلائل الدالة على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عامة ؛ لكن زجر الأنبياء غير جائز ، قال الله سبحانه : ﴿ إن الذين يؤذون الله و رسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة ﴾ فكان صدور الذنب عنهم ممتنعا . الوجه الثالث : لو صدرت المعصية عن الأنبياء لوجب أن يكونوا مدعووين لعذاب جهنم ، قال الله سبحانه : ﴿ و من يعص الله و رسوله فإن له نار جهنم ﴾ ، و لكانوا ملعونين ، قال الله سبحانه : ﴿ ألا لعنت الله على الظالمين ﴾ ، و بإجماع الأمة هذا باطل ، فكان صدور المعصية عنهم باطل . والوجه الرابع : إنهم كانوا يأمرون بفعل الطاعات و ترك السيئآت ، فلو تركوا الطاعات و فعلوا السيئآت لدخلوا تحت قوله سبحانه : ﴿ لم تقولون مالا تفعلون كبر مقتا عند الله أن تقولوا مالا تفعلون ﴾ و تحت قوله سبحانه : ﴿ أ تأمرون الناس بالبر و تنسون أنفسكم و أنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون ﴾ الوجه الخامس : قوله سبحانه حكاية عن إبليس : ﴿ فبعزتك لأغوينهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين ﴾ استثنى اللعين المخلصين عن إغوائه ثم إنه سبحانه شهد على إبراهيم و إسحاق و يعقوب أنهم من المخلصين ، قال الله سبحانه : ﴿ إنا خلقنامم بخالصة ذكر الدار ﴾ ، و قال في حق يوسف : ﴿ إنه من عبادنا المخلصين ﴾ ، فلما أقر

إبليس اللعين بأنه لا يغوي المخلصين ، و شهد الله سبحانه بأن هولاء من المخلصين ، ثبت أن إغواء إبليس ما وصل إليهم ، و ذلك يوجب القطع بعدم صدور المعصية عنهم . الوجه السادس : قال الله سبحانه : ﴿ و لقد صدق عليهم إبليس ظنه فاتبعوه إلا فريقا من المؤمنين ﴾ ، فذلك القوم الذين لم يتبعوا إبليس إما أنهم هم الأنبياء أو غيرهم ، فإن كانوا غير الأنبياء وجب أن يكونوا أفضل من الأنبياء ، قال الله سبحانه : ﴿ إن أكرمكم عند الله أتقاكم ﴾ و تفضيل غير الأنبياء على الأنبياء باطل بالإجماع ، فوجب القطع بأن أولئك الذين لم يتبعوا إبليس هم الأنبياء ، و كل من أذنب فقد اتبع إبليس ، فدل هذا على أن الأنبياء ما أذنبوا قطعًا . أقول : هذه الوجوهات اللطيفة كافية لذي الأذهان و إن لم تكافي لذي الهذيان ، - و بالله التوفيق -

.... خصوصا فيما يتعلق بأمر الشرائع و تبليغ الأحكام و إرشاد الأمة إما عمدا فبالإجماع ، و إما سهوا فعند الأكثرين ، و في عصمتهم عن سائر الذنوب تفصيل ، و هو أنهم معصومون عن الكفر قبل الوحي و بعده بالإجماع ـ و كذا عن تعمد الكبائر عند الجمهور خلافا للحشوية ، و إنما الخلاف في أن امتناعه بدليل السمع أو العقل. ....

((خصوصا فيما يتعلق بأمر الشرائع و تبليغ الأحكام و إرشاد الأمة)) : فإن العصمة فيها أوضح ، والألفاظ الثلاثة متقاربة المعنى ، جمعها الشارح للإيضاح يعني خصوصا الكذب فيما يبلغونه عن الله سبحانه ، و أجمعوا على أنه يستحيل التحريف والخيانة في هذا الباب ، إذ لوجاز عليهم الافتراء في ذلك فلم يبق الإعتماد على شيء من الشرائع ، و أنه يستلزم إبطال دلالة المعجزة على صدقهم ؛ بل يؤدي إلى إبطال دلائل المعجزة رأسًا ، و هو محال إجماعا . ((إما عمدا

فبالإجماع)) : أجمعت الأمة على أنه لا يجوز عليهم الكذب عمداً . ((و إما سهوا فعند الأكثرين)) : من مشائخ الأمة و منهم الأستاذ أبو إسحاق ، و القاضي عياض ، و الحافظ تقي الدين السبكي الكبير ، والعلامة أبو الفتح الشهرستاني . و غيرهم من سرج الأمة ، و جوّزه القاضي الباقلاني سهوا ، فإنه ذهب إلى أنه غير داخل في التصديق المقصود بالمعجزة ، فإن المعجزة إنما دلت على صدقه فيما ، هو متذكر له عائد إليه ، و ما كان من النسيان و فلتات اللسان فلا دلالة على الصدق عليه ،فلا يلزم من الكذب هناك نقص لدلالتها .

الأنبياء معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالاجماع والرد على الفضلية من الخارجة

((و في عصتمهم عن سائر الذنوب)) : يعني سوى الكذب في التبليغ . ((تفصيل و هو أنهم معصومون عن الكفر قبل الوحي و بعده بالإجماع)) خلافا للفضيلة من الخوارج أتباع فضل بن عبد الله ، اتفق جمهور المسلمين من السلف ، وكذلك الخلف على أن الأنبياء معصومون عن الكفر قبل الوحى و بعده ، و لايجوز الكفر عليهم في حال صغرهم تبعا للوالدين ، لأنهم مؤمنون بالله عارفون به حقيقة ، فلا يجري عليهم حكم الكفر تبعا ، والفضيلة من الخوارج جوزوا الكفر عليهم ، لأنهم جوّزوا عليهم المعاصي ، وكل معصية عندهم كفر ، و هذا قول باطل من كل الوجوه . أقول : إن كان الفضيلة على دين الله وجب عليهم أن يقبلوا قول الله و شهادته ، و إن كانوا على دين إبليس اللعين وجب عليهم أن يقبلوا قول إبليس اللعين ، تدبر . ((و كذا عن تعمد الكبائر عند الجمهور)) : و أما باقي الذنوب إن كانت كبائر ، فهم معصومون عنها ، و لايجوز منهم تعمد الكبيرة بعد الوحي باتفاق أهل السنة والمعتزلة . ((خلافا للحشوية)) : فإن الحشوية الملاحدة و الزنادقة يقولون : يجوز عليهم الإقدام على الكبائر والصغائر بعد الوحي ، أقول : هذا لايقوله مسلم ، فلا شك في كفرهم . ((و إنما

الخلاف)) : بين أهل السنة و القدرية المعتزلة . ((في أن امتناعه بدليل السمع)) : بالنصوص القاطعة و إجماع الأمة ، و هو مذهب أهل السنة ، و هو اختيار القاضي الباقلاني . ((أو العقل)) : فإن ظهور الكبائر ينفر الناس عنهم ، و هو ينافي حكمة الإرسال ، و هو مذهب المعتزلة ، و هو اختيار الأستاذ أبي إسحاق ، و رد بأن ذلك لايدل إلا على امتناع إظهارها ؛ لأنه الموجب للنفرة ، و الكلام في صدورها لا في إظهارها .

.... و إما سهوا فجوزه الأكثرون ، أما الصغائر فيجوز عمدًا عند الجمهور ـ خلافا للجبائي و أتباعه ، و يجوز سهوًا بالاتفاق ـ ....

((و إما سهوا)) : و أمّا صدور الكبائر سهوًا بعد الوحي و النبوة و على سبيل الخطأ في الإجتهاد ((فجوزه الأكثرون)) : و المختار خلافه ، قال القاضي : إجماع الأمة على العصمة عن الكبائر بلا قيد عمداً و سهوًا . ((أما الصغائر فيجوز عمدًا عند الجمهور)) : و أما باق الذنوب إن كانت صغائر فيجوز صدورها عند الجمهور ، و الحق خلافه في المواقف و شرحه للشريف ، إنهم معصومون في زمان نبوتهم عن الكبائر مطلقا - أي سهوا و عمدًا - و عن الصغائر عمدًا ، قال المحقق الدواني و المحققون من المحدثين : على عصمتهم عن الصغائر عمدًا و الكبائر مطلقا ، قال الراقم : هذا هو الظاهر من شأنهم و علو مكانهم . و العجب ! كيف يتعمدون العصيان ! فإن تجويز وقوع الصغائر

عنهم عمدًا نيا في ما يقتضيه شريف منصبهم من وجوب تصديقهم و توقيرهم و عدم اتصافهم بما ينفرهم عنهم ، قال إمام الدين و الدنيا أبو حنيفةؓ في الفقه الأكبر : و الأنبياء عليهم السلام كلهم متزمون عن الصغائر والكبائر والكفر والقبائح . قال شارحه العلامة أبو المنتهى الحنفي : يعني قبل النبوة و بعدها ، وفي "نهاية الأقدام " للبحر الزخار العلامة الشهرستاني : الأصح أنهم معصومون عن الصغائر، لأنها إذا توالت صارت بالاتفاق كبائر - و ما أسكر كثيره فقليله حرام - و بهذا تعرف أنه يجب تأويل كل ما أوهم في حقهم من الكتاب والسنة مما اغتر به بعض من جاز عليهم الصغائر ، فاحتجوا في ذلك بظواهر كثيرة من القرآن و الحديث ، قال القاضي في "الشفاء" : إن التزموا ظواهرها أفاضت بهم إلى تجويز الكبائر و خرق الإجماع و ما لايقول به مسلم ، ثم بين كلاميه في كتابيه منافات، إن كلامه في " شرح المقاصد " يدل على عدم جواز الكبائر والصغائر المشعرة بالخسة : كسرقة لقمة و تطفيف حبة عمدًا و سهوًا ، و عن غير المشعرة بها : كنظرة إلى أجنبية عمدًا . و كلامه في شرح العقائد يدل على جواز الصغائر عمدًا عند الجمهور ، فافهم الفاضل العاقل في هذا التناقض فتفكر.

((خلافا للجبائي و أتباعه)) : قالوا : لايجوز عليهم تعمد الكبائر الصغائر، و لكن يجوز صدور الذنب منهم على سبيل الخطأ في الإجتهاد . ((و يجوز سهوًا بالاتفاق)) : خلافا للأستاذ أبي إسحاق والقاضي عياض ، يعني يجوز صدور الصغائر عنهم سهوًا ، هذا فيما ليس طريقه الإبلاغ من الأقوال والأفعال على أمته ، و هو قول أكثر الأشاعرة ، و قول أكثر المعتزلة ، و وافقهم على ذلك الجاحظ والنظام ، و قال الأستاذ والقاضي عياض : إنهم معصومون عن الخطأ والنسيان أيضاً ، و اختار أنه لا صغيرة في الذنوب ، و لهذا اختار أن الأنبياء لايصدر عنهم ذنب لا صغيرة و لا كبيرة ، و لا عمدًا و لا

سهوًا ، و ذكر الأستاذ في كتابه في " أصول الفقه " أنه يمتنع عليهم النسيان ، فأصحاب الأشعري في مسئلة منع الصغائر طائفتان ، و نحن وافقنا إحدى الطائفتين لما رأيناها راجحةً .

.... إلا ما يدل على الخسة كسرقة لقمة و التطفيف بحبة ، لكن المحققين اشترطوا أن ينبهوا عليه ، فينتهوا عنه هذا كله بعد الوحي : و أما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة . و ذهبت المعتزلة إلى امتناعها ، لأنها توجب النفرة المانعة عن أتباعهم . فتفوت مصلحة البعثة ، و الحق منع ما يوجب النفرة كعهر الأمهات و الفجور و الصغائر الدالة على الخسة . و منعت الشيعة صدور الصغيرة . ...

((إلا ما يدل على الخسة)) : التي تستخرج صاحبها عن الشرافة والمروءة إلى الخساسة لا عمدًا و لا سهوًا ؛ لأنها توجب نفرة الناس عنهم ، ((كسرقة لقمة و التطفيف بحبة)) : و هو ا التنقيص في الكيل والوزن ؛ ((لكن المحققين اشترطوا أن ينبهوا عليه)) : فيجب أن ينبهوا عليه ، و يخبرهم الله سبحانه بالوحي بأن هذا لا يليق . ((فينتهوا عنه)) : لينتهو عنه وإلا لكان

شرعا يتبع ؛ لأنا مأمورون بأتباعهم في جميع الأقوال والأفعال عمومًا - كما دل عليه الكتاب والسنة والإجماع - ما عدا ما ثبت اختصاصهم به و ما عدا الأمور الجبلية : كالقيام والقعود والمشي ، فإنما لم نؤمر بالاتباع فيها ، فافهم. ((هذا كله بعد الوحي : وأما قبله)) : قبل الوحي والنبوة والبعثة ـ ((فلا دليل)) : لا عقلاً و لا سمعًا . ((على امتناع صدور الكبيرة)) : عند جمع غفير من أهل السنة و جمع من المعتزلة ، نص عليه السيد الشريف في " شرح المواقف ": والصواب أنهم معصومون بعد الوحي صيانة لمنصب النبوة و حماية لإقامة الرسالة ، و ذلك المنصب الجليل الذي لا يرتضوا أن يكون لجنس البشر غيرهم ، و معصومون قبله ، ألا ترى إلى قوله سبحانه حكايةً عن نبينا محمد ﷺ : ﴿فقد لبثت فيكم عمرا من قبله أفلا تعقلون ﴾ يعني لبثت بين ظهرانيكم أربعين عاما و ما رأيتم افتراءً و لا خيانة ، فإن نبينا و رسولنا كان مشهوراً فيما بينهم بمحمد الأمين ، و إنهم أنبياء قبل الوحي ، قال الله سبحانه عن مسيح بن مريم عند كونه في المهد : ﴿ إنى عبد الله آتانى الكتاب و جعلنى نبيا ﴾ و هذا نص صريح ، و في الحديث كنت نبيًا و أدم بين الماء و الطين ، و لأنهم لايجوز نبوة الكاذب والفاسق فيهم ، واجب العصمة عن الكفر و الكبائر و الصغائر و سائر القبائح ، قال الراقم : هذا هو الحق و الرجوع إلى الحق أحق بالاتباع ؛ و إن لم يساعده الجمهور ، فبالحق تعرف الرجال لا بالرجال تعرف الحق ، و لنعم ما قال المعلم الأول أرسطو لما قيل له في مخالفة أفلاطون الذي هو مؤدبه و أستاذه ، و الحق صديق و أفلاطون صديق ، و الحق أصدق .

((و ذهبت المعتزلة)) : و بعض أهل السنة ((إلى امتناعها)) : قبل الوحي و بعده ، ((لأنها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم)) اتباع الأنبياء و كون الأنبياء معظمين و معطاعين لهم . ((فتفوت مصلحة البعثة)) : و هو الاتباع و اقتداء الأمة . ((و الحق)) : عند الشارح البارع في العصمة قبل البنوة . ((منع ما يوجب النفرة)) : و لو كان صادرا عن أبائهم على الاتساع . ((كعهر الأمهات

والفجور)) : و لا يخفى أن عبارة الشارح هذه تحتمل أن تكون تائيدا لمذهب المعتزلة ، فيكون الحق عنده منع الكبائر مطلقاً . ((و الصغائر الدالة على الخسة)) : و قد مر بعض نظائرها أنفا . ((و منعت الشيعة صدور الصغيرة)) .

.... و الكبيرة قبل الوحي و بعده ؛ لكنهم جوزوا إظهار الكفر تقية . و إذا تقرر هذا فما نقل عن الأنبياء عليه السلام مما يشعر بكذب أو معصية ، فما كان منقولا بطريق الأحاد فمردود . و ما كان بطريق التواتر ....

((و الكبيرة قبل الوحي و بعده)) : يقولون : لايجوز عليهم الصغيرة و الكبيرة لا بالعمد و لا بالتأويل و لا بالسهو و لا بالنسيان .

الرافضة جوزوا على الأنبياء اظهار الكفر تقية والرد على هذه الغفلة

((لكنهم جوزوا إظهار الكفر تقية)) : و لكن يجوزون هذه الأتقياء على الأنبياء أن يظهروا الكفر تقية عند خوف القتل على الإصرار على الإيمان ، بل

أوجبوا ذلک : لأن عدم إظهار الكفر حينئذ إلقاء النفس في التهلكة ، و إلقاؤها فيها حرام ، قال الله سبحانه : ﴿ و لاتلقوا بأيديكم إلى التهلكة ﴾ و ردّ هذا الشغب بأنه لو جاز إظهار الكفر عند الخوف ، لكان أولى الأوقات به و أفضل الساعات له وقت إظهار الدعوة ، لأن الخلق في ذلک الوقت يكونون منكرين مريدين هلاكه ، و جواز إظهار الكفر وقت إظهار الدعوة يؤدي إلى إخفاء الدين بالكلية ، فيفوت الغرض من البعثة . و أيضاً قد ادعى كثير من الأنبياء قومهم مع شدة خوف الهلاک ، فلم يمنعهم هذا من إظهار دعواهم ، ألا ترى إلى دعوة إبراهيم الخليل في زمن نمرود اللعين ، و إلى دعوة موسیٰ في زمن فرعون مع شدة خوف الهلاک ، فقول الروافض حماقة ، و الحماقة لا حد لها . ((و إذا تقرر هذا)) الخ : إن عصمة الأنبياء واجبة ، و إلا لما وجب اتباعهم ، و لما كانت شهادتهم مقبولة ، و كانوا على أدنى منزلة من عدول أمتهم ، و كان عذابهم أشد من الأمة ، و غيرها من الأيات البينات - منها قوله سبحانه : ﴿ قل : إن كنتم تحبون الله فاتبعوني ﴾ ، و منها قوله : ﴿ لا ينال عهدي الظالمين ﴾ ، و منها قوله : ﴿إنهم لمن المصطفين الأخيار ﴾ ، و منها قوله : ﴿ إن عبادى ليس لک عليهم من سلطان ﴾ ، و منها قوله : ﴿ إنه من عبادنا المخلصين ﴾ مع قوله حكاية عن إبليس : ﴿ لأغوينهم أجمعين إلا عبادک منهم المخلصين ﴾

شرح قوله: فما كان منقولا بطريق الآحاد فمردود وقصة تلک الغرانيق العلى مختلق مكذوبة

((فما كان منقولا بطريق الأحاد فمردود)) : مثلا روى أنه ﷺ لما قرأ سورة النجم و قال : ﴿ أفرأيتم اللات و العزّى و منات الثالثة الأخرىٰ ﴾ قال : تلک الغرانيق العلى و إن شفاعتهن لترجى قال الإمام الفخر في " أربعينه" : هذه القصة باطلة موضوعة ، قال الحافظ ابن خزيمة : إن هذه القصة من وضع الزنادقة ، و قال البزار: لا نعلمه يروىٰ بسند متصل ، و إنما يعرف عن الكلبي عن أبي صالح

عن ابن عباس ، والكلبي كذبوه ، ثم الحديث مضطرب سندًا و متناً، و مضعف بالتناقض بوجوه مبسوطة في موضعها ، قال العلامة الدوسوقي في حواشيه على شرح الصغرى لأم البراهين : و ذلك كالذي ينقلوه من عصيان أدم ، و ما وقع لداؤود من أنه حسد أوريا وزيره على زوجته ، و من ذلك ما نقله في " الشفاء " عن الكلبي ، قال : و ليس ثقة أن النبي ﷺ تمنى أن ينزل عليه ما يقارب بينه و بين قومه ، فأنزل الله عليه : ﴿ أفرئيتم اللات والعزى و منات الثالثة الأخرى ﴾ و تلك الغرانيق العلى و إن شفاعتهم لترتجى ، فلما ختم السورة سجد و سجد معه المسلمون والمشركون - لما سمعوه أثنى على ألهتهم - والجن و الإنس إلا رجلا أخذ كفا من تراب ، و جعله على جبهته ، و قال : هذا يكفيني ، و هذا كذب ، و كذا ما قيل : إنه لما قرأ في الحرم بحضرة المسلمين والمشركين : ﴿ أفرأيتم اللات والعزى و منات الثالثة الأخرى ﴾ ألقى الشيطان على لسانه : تلك الغرانيق العلى و إن شفاعتهم لترتجى ، و إنما قلنا : إنه كذب لرده بالبرهان القطعي على العصمة ، و لايعارض القطعي بالظني و لوسلم ثقة الناقل ، كيف ! و صاحب " الشفاء " مع تبحره لم يثبت منه شيئاً ، و لقد صدق المصنف (١) رحمه الله تعالى - في أنه يخاف من صدق هذه المقالة سلب الإيمان ، لأنه لا مندوحة لمن صدق هذه المقالة عن تسليم وقوع الأنبياء في المعاصي خصوصا سيدنا محمدا ، فإن تمنيه أن ينزل عليه مثل هذا من مدح الألهة غير الله كفر ، و إلقاء الشيطان ذلك على لسانه ممتنع لعصمته ، أقول : و من ههنا قال الشيخ السنوسي : و لتكن أيها المؤمن على حذر عظيم ، و وجل شديد على إيمانك ، أن يسلب منك بأن تصغي بأذنك أو عقلك إلى خرائف ينقلها كذبة المؤرخين و تبعهم في بعضها جهلة المفسرين ! ! - و بالله التوفيق - ((و ما كان بطريق التواتر)) : مما ثبت بالقرأن مثلًا قوله سبحانه : ﴿ و عصا أدم ربه فغوى ﴾ و قوله : ﴿ فأزلهما الشيطان ﴾ و قوله : في قصة إبراهيم الخليل : ﴿ هذا ربي هذا أكبر ﴾ ، و قوله : ﴿ بل فعله

كبيرهم هذا ﴾ و قوله في قصة موسى ﴿ هذا من عمل الشيطان ﴾ و قوله : ﴿ و فعلتها إذا و أنا من الضالين ﴾ ، و قوله في حق الحبيب : ﴿ و أستغفر لذنبک ﴾ و قوله : ﴿ عفا الله عنک ﴾ ، و مما اشتهر قصة إبراهيم الخليل أنه قال عن سارةٌ : إنها أختي ، و قصة داؤود في امرأة أوريا ، و قصة سليمان في قضاء العصر ، و قصة خاتمه و طوافه على نسائه ، و قصة همّ يوسف بزليخا ، و قصة إخوة يوسف و غيرهما ، فأجوبتها و تأويلاتها مشهوره نطويها على غرها ، و بعضها مفتراة خالصة من الزنادقة و الدجاجلة ، كما قيل في قصة أوريا ، و قصة همّ يوسف ، و بعضها لايرد رأسا ؛ كقصة إخوة يوسف على ما عليه الجمهور : إنهم ليسوا بأنبياء ، فلايحتاج إلى الجواب .

---

(١) الشيخ السنوسي .

.... فمصروف عن ظاهره إن أمكن ، و إلا فمحمول على ترک الأولى ، أو كونه قبل البعثة و تفصيل ذلک في الكتب المبسوطة . و أفضل الأنبياء محمد ﷺ ـ ....

((فمصروف عن ظاهره إن أمكن)) : يعني الصرف والتأويل ، ((و إلا)) : لم يمكن ((فمحمول على ترک الأولى)) : من الأمرين المتقابلين جوازًا و لكن التشديد عليهم في ذلک القدر يوازي التشديد على غيرهم في الكبائر ، و حسنات الأبرار سيئات المقربين ، ((أو كونه قبل البعثة)) : و هذا أحسن الأجوبة في البعض كما قيل في إخوة يوسف على تقدير أنهم أنبياء . و تفصيل ذلک في الكتب المبسوطة : من " شرح المواقف " و "شرح المقاصد " و " الشفاء " و مصنفات الإمام الفخر الرازي ، فافهم .

أفضل الأنبياء محمد بل و أفضل العالمين جملة

والرد على الزمخشري أشنع الرد

((و أفضل الأنبياء محمد ﷺ)) : و ذلك أن نبينا نبي الأنبياء للعهد الذي أخذ على الأنبياء بسيادته عليهم و نبوته ، في قوله سبحانه : ﴿ و إذا أخذ الله ميثاق النبين لما أتيتكم من كتابٍ و حكمة ﴾ و من أدلة الأفضلية أنه أعطاه ضروب الوحي كلها ، من وحي إشارات و إنزاله على القلب والأذن و بالعروج به إلى السماء ، و نحو ذلك ، و منها : أنه أعطاه علم الأحوال كلها ؛ لكونه أرسل إلى جميع الناس كافة ، و معلوم أن أحوالهم مختلفة ، فلا بد أن تكون رسالته تعم الكل بجميع أحوالهم ، و منها : أعطاه علم الشرائع المتقدمة كلها ، في الحديث : أوتيت علم الأولين ـ والأخرين ،إذ المراد بالأولين مم الأنبياء الذين تقدموه في الظهور عند غيبة جسمه الشريف ، و مما خص به أيضًا لواء الحمد في المقام المحمود الذي يقام فيه نبيُّنا يوم القيامة باسمه الحميد، و هناك يظهر سيادته و خلافته على الجميع ، و بالجملة أحاديث الشفاعة و لواء الحمد و غيرهما مملوة عبارةً و إشارةً بفضله الكلي على الأنبياء ، و إنه مسئلة اتفق عليها أهل ملته كلهم ، فهو أفضل الخلق و أشرف العالمين جملةً و تفضيلاً بالكتاب و السنة ، و إجماع من يعتد بإجماعه ، و أما نهيه عن تفضيله عن يونس و غيره فللتواضع أو كان ذلك قبل أن يعلمه الله سبحانه به ، أو المراد لا تفضلوني تفضيلاً يؤدي إلى تنقيص المفضول ، قولنا : جملةً و تفصيلًا أردنا بالجملة أنه ﷺ بمفرده أفضل من جملة من سواه مع اجتماعهم ، و حاصله : إنك إذا قابلت بين النبي و بين هيئة المخلوقات الإجتماعية ، أو قابلت بينه و بين كل واحد من المخلوقات، تجد النبي أفضل في الحالتين ، و قولنا : و من يعتد بإجماعه أي خلافا لما قاله الزمخشري في قوله : ﴿ إنه لقول رسول كريم ﴾ فيؤخذ من هذه الأية أن جبرئيل أفضل من سيدنا محمد ؛ لأنه وصف بصفات أقوى مما وصف به ﷺ : حيث وصف جبرئيل بقوله تعالى : ﴿ رسول كريم ذى قوة عندذى العرش مكين مطاعٍ ثم أمين ﴾ و وصف ﷺ بسلب الجنون بقوله : ﴿ و ما صاحبكم بمجنون ﴾ ، هذه جرأة عظيمة من

الزمخشري و هوس منه ؛ بل هذه غفلة اعتزالية أو لم يعلم هذا الرجل أن النبي ﷺ موصوف بصفات كثيرة غير مذكورة في هذه الآية لم ينلها جبرئيل و لا غيره . فلو لم يتصف إلا بما قال لربما توهم . لكنه متصف بأوصاف كثيرة لم ينلها جبرئيل . كيف !! و قد كان خادمًا له ليلة الإسراء و ارتقى معه لسدرة المنتهى . و وقف . و قال : هذا غاية ما أصل إليه . و ما منا إلا له مقام معلوم . و تركه ﷺ هنالك . و صعد فوق ذلك لمحل سمع فيه صريف الأقلام . و خرقت له الحجب . ورأى ربه بعيني رأسه . و خاطبه المولى الكريم بكلامه القديم . و جبرئيل لم يصل إلى هذه المرتبه لا هو و لا غيره. فشتان ما بين المقامين ! و إن كان جبرئيل أكبر رؤساء الملائكة المقربين إلا أنه لم يصل إلى مرتبة النبي ﷺ - و الزمخشري و أمثاله ليسوا ممن يعتد بخلافهم في هذه المسئلة التي هي في غاية الظهور . فلا ينافي دعوى الإجماع عليها . و حكى البلقيني و العراقي الإجماع : و لنعم ما قال صاحب القصيد :

محمد سيد الكونين و الثقلين ... والفريقين من عرب ومن عجم
فاق النبين في خلق وفي خُلق ... ولم يدانوه في علم ولا كرم
فإن فضل رسول الله ليس له ... حد فيعرب عنه ناطق بفم

الرد على غفلة ابن تيمية وعلى غفلة ابن قيم

أقول : بل جرأة ابن تيمية و ابن قيم أزيد من جرأة الزمخشري بأضعاف أضعاف مرات . قال احمد ابن تيمية و صاحبه ابن قيم : إن روحه فنيت . و إن جسده صار ترابًا . و ما هي إلا نزغة يهودية و خيالات سوداوية . قال الحافظ ابن حزم في الفصل : حدثت فرقة مبتدعة تزعم أن محمد بن عبدالله بن عبدالمطلب بن هاشم ليس هو اليوم رسول الله لكن كان رسولا . ثم قال : و هذه مقالة خبيثة مخالفة لله و لرسوله، و لما عليه أهل الإسلام . منذ كان أهل الإسلام إلى يوم القيامة . ثم قال : و إنما حملهم على هذا الرأي الخبيث قولهم الأخر الخبيث : إن الروح عرض . والعرض يفنى

أبدًا أو يحدث و لا يبقى وقتين ، ثم قال : فروح رسول ﷺ عند هؤلاء بطلت ، و لا روح له الآن عند الله ، و أما جسده ففي قبره تراب ، فبطلت نبوته و رسالة بموته عندهم - فنعوذ بالله من هذا القول فإنه كفر صراح لا تردد فيه . و يكفي في بطلان هذا القول الفاحش الفظيع أنه مخالف لما أمر الله تعالى به و رسوله ، واتفق عليه أهل الاسلام : من الأذان في الجوامع والصوامع و أبواب المساجد جهارا في شرق الأراضي و غربها كل يوم خمس مرّاتٍ بأعلى أصواتهم ، قد قرنه الله تعالى بذكره : (أشهد أن لا اله إلا الله ـ أشهد أن محمدا رسول الله) كان يجب أن يقال على قولهم: أشهد أن محمدا كان رسول الله . و كذلك كان يجب أن يقال في ثاني الشهادتين في الإسلام ، و قد قال الله تعالى : ﴿ و رسلا قد قصصناهم عليك من قبل و رسلا لم نقصصهم عليك ﴾ و قال : ﴿ يوم يجمع الله الرسل ﴾ ، و قال : ﴿ و جيء بالنبين والشهداء ﴾ فسماهم الله عز وجل بعد موتهم رسلًا و نبيين (والأصل الحقيقة ﴾ و كذلك أجمع المسلمون - و جاء به النص - على أن كل مصل فرضًا أو نفلا يقول في تشهده : السلام عليك أيها النبي و رحمة الله و بركاته ، و لو كان بعد موته في حكم العدم لما صحت هذه المخاطبة ، هذا معنى كلام ابن حزم .

التفرقة بين حياته وموته ﷺ، والرد على اليهود وابن تيمية

و قال الحافظ تقي الدين الحصني الدمشقي (١) : و من الأمور المنتقدة عليه - يعني على ابن تيمية و هو من أقبح القبائح و شر الأقوال و أخبثها - مسئلة التفرقة بين حياته و موته التي أحدثها غلاة المنافقين من اليهود ، و عصوا أمر النبي ﷺ واستمر عليها أتباعهم الذين يظهرون الإسلام ، و قلوبهم منطوية على بغض النبى ﷺ، و لم يقدروا أن يتوصلوا إلى الغض منه إلا بذلك ، و إن القائلين بالتفرقة من متغالي أهل الزيغ والزندقة ، و إن ابن تيمية الذي كان يوصف بأنه بحر في العلم ، لا يستغرب فيه ما قاله بعض الأئمة عنه : من أنه زنديق مطلق ، و سبب قوله ذلك أنه

تتبع كلامه فلم يقف له على اعتقاد ؛ حتى أنه في مواضع عديدة يكفر فرقة و يضللها، و في آخر يعتقد ما قالته أو بعضه ، مع أن كتبه مشحونة بالتشبيه والتجسيم والإشارة إلى الازدراء بالنبيﷺ والشيخين ، و تكفير عبدالله بن عباس ، و إنه من الملحدين و جعل عبدالله بن عمر من المجرمين ، و إنه ضال مبتدع .قال الحافظ الحصني : ذكر ذلك في كتاب سمّاه " الصراط المستقيم و الرد على أهل الجحيم " ، قال الحافظ الحصني : و قد وقفتُ في كلامه على المواضع التي كفر فيها الأئمة الأربعة، و كان بعض أتباعه يقول : إنه إخراج زيف الأئمة الأربعة يريد بذلك إضلال هذه الأمة ؛ لأنها تابعة لهذه الأئمة في جميع الأقطار و الأمصار ، و ليس وراء ذلك زندقة - نعوذ بالله من الضلال -

---

(١) في دفع الشبهة التشبيه .

.... لقوله تعالى : ﴿ كنتم خير أمة أخرجت للناس ﴾ ، ....

شرح قوله تعالى: ﴿كنتم خير أمة اخرجت للناس﴾

براهين خيرية الأمة

((لقوله تعالى : ﴿ كنتم خير أمة أخرجت للناس ﴾)) ، إن هذه الأمة خير أمة أخرجت للناس ، فتكون شرائعها أفضل الشرائع ، أما أنها أفضل فلقوله سبحانه : ﴿ كنتم خير أمة أخرجت للناس ﴾ ، و لأنها صنفت من العلوم ما لم يصنف في ملة من الملل ؛ حتي أن العالم الواحد منهم يصنف ألف كتاب في المجلدات العديدة في العلوم المتباينة ، و لعله لايوجد في شريعة الإسرائيليين كلهم من اليهود و النصارى من التصانيف مثل هذا العدد ، فيكون العالم منا قدر شريعتهم بجملتها . و ثانيها : و لأن ما وهبه الله سبحانه لهم من جودة العقول و قوة الإدراك و تيسير ضبط العلم لم يحصل لغيرها مضافا لقوة الحفظ و جودة الضبط الذي لم ينقل عن أمة من الأمم،

و هو دليل كثرة علومها ، و لو لا ذلك لم يكثر العلوم فيها ولها . و ثالثها إن الله سبحانه جعل عبادة الأمة في هذه الشريعة على نسق الملائكة تسويةً بين الملائكة ، و هذه الأمة في صفة العبادة . فكل الأمم يصلون من غير ترتيب إلا هذه الأمة تصلي صفوفا ؛ كما تصلى الملائكة لقوله تعالى إخبارا عن قول الملائكة : ﴿ و إنا لنحن الصافون و إنا لنحن المسبحون ﴾ والشريعة المشتملة على أحوال الملائكة أفضل من غيرها ، فشريعتنا أفضل الشرائع . و رابعها : إن هذه الشريعة أمرت باستقبال أفضل الجهات - و هو البيت الحرام - لأنه أفضل من البيت المقدس لأمور منها : إنه أقدم بناء منه بأربعين سنة ، و التقدم دليل الفضل ، و منها إن آدم تيب عليه عنده بعرفة، و منها : إن جميع الأنبياء - آدم و من دونه - حجوه بخلاف البيت المقدس ، و خامسها : إن جميع الشرائع إنما يؤذن لهم في الصلاة في البيع ، و شريعتنا وردت بالصلاة في كل موضع طاهر في جميع أقطار الأربعة . و معلوم أن الصلاة فيها تعظيم الله سبحانه و بها يكون أكثر من الأول ، لأن الإنسان قد يتعذر عليه البيعة لكونه في البرية و السفر أو يتيسر له ، لكن تبدوله و تفتر عزيمته قبل وصوله إليها ، فيكون الصلاة و تعظيم الله سبحانه بها في غاية القلة ، و في هذه الشريعة جميع الأرض مسجد ، فيكون تعظيم الله و إجلاله في غاية الكثرة . و سادسها : إن جميع الشرائع لم تحل فيها الغنائم لأحد ، بل تقدم على النيران فتحرقها ، و أحلت الغنائم في هذه الشريقة ، و معلوم بالضرورة أن صون المالية عن الضياع و الاستعانة على الدين و الدنيا بها ، واقع في نظر الحكمة ، و أتم في مراعات المصلحة ، فتكون هذه الشريعة أفضل الشرائع ، و هو المطلوب . و سابعها : إنه سبق في علم الله جلّ شأنه بعث محمد ﷺ و أنه جعله أفضل الرسل و أخرهم ، فأخره الله سبحانه ، فيكون عليه السلام أكثر علمًا و إعلاما و هدايةً و إفهاما ، فتكون أمته أكثر فضلاً على الأمم بالعلوم و المناقب ؛ كما فضل مذهبها في شرعها على سائر المذاهب . و ثامنها : إن هذا النبي الكريم أوفر نصيبا من نعيم الأخرة من سائر الأنبياء ، و كذلك أمته أكثر اتساعا في

الأخرة في النعيم الجسماني و النفساني من سائر الأمم ، و هم أكثر أهل النعيم عددًا ، قال عليه الصلاة و السلام : إني أرجو أن تكونوا ثلثي أهل الجنة ، فزادوا على سائر الأمم نعيمًا و عددًا ، فلذلك لا نجد علم تفاصيل البعث و الحشر و الصراط و الميزان و أحوال أهل الجنان و النيران ، و ما يتفق في المحشر من الوقائع ، و ما يكون في القبور قبل ذلك ، و ما علم منه فإنه علم من أخبار هذه الأمة ، و لله الحمد و الله تعالى هو المحمود حمدا يليق بجلا له على ما خصنا به من الرسالة المحمدية و الكرامة الأبدية و المواهب السرمدية ، قال الشارح - روح الله روحه -

.... و لا شك أن خيرية الأمة بحسب كمالهم في الدين ، و ذلك تابع لكمال نبيهم الذي يتبعونه . و الاستدلال بقوله عليه السلام : أنا سيد ولد أدم و لا فخر لي ، ضعيف ، لأنه لايدل على كونه أفضل من أدم بل من أولاده ....

((و لا شك أن خير الأمة بحسب كمالهم في الدين)) : بل هذا الكمال ثابت لهم بوجوه شتىّ لا تعد و لا تحصى و لا تكفي لإحصائها الدفاتر ، و قد تقدم منا نبذ منها في هذا المقام و شذر منها في صدر الكتاب . ((و ذلك تابع لكمال نبيهم الذي يتبعونه)) : إنه بعث إلى الخلق عامةً كافةً ، و ختم به ديوان الأنبياء ، و أنزل عليه القرأن الذي لم ينزل من السماء كتاب يشبهه و لايقاربه ، فهو نورالله سبحانه و هدايةٌ و برهانٌ ، و القرأن نور و هداية و برهان ، قال الله سبحانه : ﴿ يا أيها الناس قد جاءكم برهان من ربكم و أنزلنا

إليكم نورا مبينا ﴾ و قال : ﴿ يأأيها الناس قد جاكم من الله نور و كتاب مبين﴾ و قال : ﴿ فالذين أمنوا به و عزروه و نصروه و اتبعوا النور الذي أنزل معه أولئك هم المفلحون ﴾ و قال : ﴿ يا أيها النبي إنا أرسلناک شاهدًا و مبشرًا و نذيرًا و داعيا إلى الله بإذنه و سراجا منيرًا ﴾ و نظائره في القرأن كثيرة ، والحق الحقيق : فلو اجتمع أهل الأرض لم يقدروا أن يذكروا نبيًّا جمع هذه الأوصاف كلها . ((و الاستدلال بقوله عليه السلام أنا سيد ولد أدم و لا فخر لي)) : يعني لاأقول هذا فخرًا ، و لكن تبليغا للحق ، والحديث رواه مسلم من حديث أبي هريرة ، أخرجه ابن ماجة والترمذي و حسنه من حديث أبي سعيدٌ، و من حديث أنسٍ نحوه ، و زاد لفظ القيامة ((ضعيف)) : واستدل على وجه ضعف الاستدلال به بقوله : ((لأنه لايدل على كونه أفضل من أدم بل من أولاده)) . و العجب من الشارح مع وفور علمه و كمال فضله ، كيف قال : والإستدلال به ضعيف ؛ لأن المتبادر عرفا من لفظ ولد أدم ، نوع الإنسان ، كما في قوله سبحانه : ﴿و لقد كرمنا بني أدم ﴾ إذ لا خلاف في أن المراد ببني أدم فيه نوع الإنسان ، فلا يرد تشويش الشارح ، و حاصل الحديث : إنما كان نبينا سيد ولد أدم ؛ لأن جميع الأنبياء نواب له من لدن أدم إلى أخر الرسل ، و هو عيسى بن مريم ، كما أبان عن ذلک حديث : لو كان موسىٰ حيًّا ما وسعه إلا اتباعی ، و صدق في ذلک فإنه لو كان موجودا بجسمه من لدن أدم إلى زمان وجوده ، لكان جميع بني أدم تحت شريعة حسا ، و لهذا لم يبعث نبي إلى الناس كافةً إلا و هو خاصة ، فجميع شرائع الأنبياء هي بالحقيقة شرعه ﷺ ظاهرًا و باطنًا .

اللهم صل أفضل صلاة على أسعد مخلوقاتک سيدنا محمد و على أله و صحبه و سلم ، الحمد لله أولًا و أخرًا .

.... و الملائكة عباد الله تعالى عاملون بأمره ، على ما دل عليه قوله تعالى : ﴿ لايسبقونه بالقول و هم بأمره يعملون ﴾ ، و قوله : ﴿ لايستكبرون عن عبادته و لايستحسرون ﴾ . ...

الملائكة: الملائكة أجسام نورانية لطيفة والايمان بهم واجب

((و الملائكة)) : و هم أجسام نورانية لطيفة سماويه ؛ لأنهم سفراء و وسائط بين الله سبحانه و بين الناس ، صادقون فيما أخبروا به عنه سبحانه، بالغون في الكثرة إلى حد لا يعلمه إلا الله سبحانه ، فيجب الإيمان بهم على الإجمال ؛ إلا من ورد تعيينه باسمه المخصوص . أو نوعه ،فيجب الإيمان بهم تفصيلا ، فالأول كسيدنا جبرئيل ، و ميكائل ، و اسرافيل ، و عزرائيل ، و

منكر، و نكير، و رضوان ، و مالك ، والثاني كحملة العرش والحفظة ، و هم ملائكة موكلون على حفظ العبد موكلون على كتابة مايصدر عن المكلف قولا أو فعلا أو اعتقادا أو همًّا أو عزما أو تقريرا ، خيرًا أو شرًا ، و إنهم يقطعون المسافات التي بين السماوات والأرض في مدة قصيرة جدا ، و إنهم يمرون أمامنا و لا نراها ، و إنهم يفعلون أفعالا تعجز عنها القوى البشرية ، و إن السماوات مملوءة بهم .

بيان الاختلاف في حقيقتهم، والرد على النصارى والفلاسفة الدهرية

اختلف العقلاء في حقيقتهم بعد اتفاقهم على أنهم ذوات موجودة قائمة بأنفسها ، فذهب جمهور المسلمين إلى أنهم أجسام لطيفة نورانية تتشكل بأشكال مختلفة شأنهم الطاعة ، منقسمة إلى قسمين : قسم شأنهم الاستغراق في معرفة الحق والتنزيه والتقديس ، و هم العليون والملائكة المقربون ، و قسم يدبر الأمر من السماء إلى الأرض على ما سبق به القضاء و جرى به القلم ، فمنهم سماوية ، و منهم أرضية ، وهم المدبرات أمرا ﴿ يفعون ما يؤمرون ﴾ و تمسكوا بأن الأنبياء كانوا يرونهم هكذا ـ

و قالت طائفة قليلة من النصارى : هي النفوس الفاضلة البشرية المفارقة للأبدان ، و هذا قول باطل بداهةً ؛ إذ النفوس البشرية مخلوقات بعد أدم ، و قد حكم الله سبحانه الملائكة بالسجود لأدم . و أما الفلاسفة الدهرية فزعموا أنهم عقول مجردة مخالفة للنفوس الناطقة البشرية في الحقيقة ، و هذا في الواقع إنكار عن وجودهم ، دلا دليل لهم على ذلك . لا عقلاً و لا نقلًا والإيمان بهم نطق بوجوده القرأن و تواترت به الأخبار، بل عليه مدار النبوة .

الملائكة يقطعون المسافات الشاسعة بين تلك الأجسام السماوية بمدة قصيرة جدا، فلا مانع منه عقلا

أما أنهم يقطعون المسافات الشاسعة بين تلك الأجسام السماوية بمدة قصيرة جدّا فلا مانع منه عقلاً ؛ لأن سرعة الحركة ليست محصورة بحد محدود ، و هذا نجم المشتري على ما في علوم الهيئة عندكم ، يجري ثلاثين ألف ميلٍ في الساعة ، و هو أكبر من أرضنا بألف و أربع مئة مرة ، على ما يقول الفلكيون منكم ، ثم هذا القمر الاصطناعي الذي سموه فلاسفة الروس سبو تنيك - يعنى القمر - باللغة الروسية يتم دورته حول الأرض في سبع عشرة دقيقة ، و كان وزنه نصف طن إلى ثلاث فصاعدا ، فالله عز وجل الذي جعل هذه الأجسام الثقيلة العظيمة يقطعون تلك المسافات الشاسعة في تلك المدة الجزئية ، لا يبعد على قدرته القديمة العظيمة أن يجعل الملك يقطع تلك المسافات في مدة قليلة جدًّا . أما عدم رؤيتنا إياها لشفا فتها و لطافتها ، مثل الهواء الخالص والنار الخالصة على أن الأمر ظاهر جدًّا على اعتقادنا بأن الرؤية بمحض خلق الله جل شأنه و عم قدرته و سلطانه . أما اقتدارها على التشكل بأشكال مختلفة ، فإنه جائز عقلاً عندكم وداخل تحت قدرة الله جل جلاله و تصرفه .

و أما أنها تعمل أعمالا تعجز عنها القوى البشرية مع أنها أجسام لطيفة ، فبعد النظر إلى أعمال الرياح التي تقلع الأشجار العظيمة و أعمال القوة الكهربائية التي تجر الأثقال التي تعجز عنها ألوف الرجال فلا غرابة . و أما أن السماء مملوءة بالملائكة ، فلااستغراب في ذلك ، فهم خلق من جملة المخلوقات أسكنهم الله سبحانه تلك السماوات كما أسكن عالم الأرض في الأرض ، و بالجملة ليس في شيء من هذه الوجوهات العقلية دليل على إنكار وجودها ، فالإنكار فاسد و كاسد ، فافهم .

الملائكة معصومون عن الذنوب عند أهل الحق

((عباد الله تعالى عاملون بأمره)) : إشارة إلى أنهم معصومون ، اختلفوا

في عصمتهم بعد الاتفاق على أنهم مؤمنون فضلاء ، و الجمهور على أنهم معصومون عن الذنوب . ((على ما دل عليه قوله تعالى : ﴿ لايسبقونه بالقول و هم بأمره يعملون ﴾ ، و قوله : ﴿ لايستكبرون عن عبادته و لايستحسرون ﴾)) .

و بضرورة العقل مَن شأنه كذا و صفته كذا لا يصدر عنه الذنوب ، و قال في موضع : ﴿ و يفعلون ما يؤمرون ﴾ قوله : يفعلون ما يؤمرون ، يتناول جميع الملائكة في جميع المأمورات و ترك جميع المنكرات ، و قال في موضع : ﴿يسبحون الليل والنهار و لايفترون﴾ و في موضع : ﴿ فالذين عند ربک يسبحون له بالليل والنهار و هم لايسأمون ﴾ فنصّ الله سبحانه على أنهم كلهم لا يسأمون من العبادة و لا يفترون من التسبيح والطاعة لا ساعةً و لا وقتًا ، و هذا خبر عن التأبيد ، و وجب أنهم متنعمون بذلک مكرمون به مفضلون بتلک الحال ، فنصّ الله سبحانه بالأدلة القاطعة على أنهم كلهم معصومون . و ما صدر عنهم في قصة خلق أدم من قولهم : ﴿ أتجعل فيها من يفسد فيها ﴾ ليس باعتراض على الله سبحانه و لا طعن في بني آدم على وجه الغيبة ، فإنهم أعلى مِن أن يُظَنَّ بهم ذلک ، قال الله سبحانه في شأنهم و علو حالهم : ﴿ بل عباد مكرمون ﴾ على أن الغيبة لا تتصور في حق من لم يوجد بعد ، و يدل عليه قولهم : ﴿سبحانک لا علم لنا إلا ما علمتنا ﴾ ، اعتراف بالقصور و إشعار و اعتذار بأن سؤالهم كان استفسارا و لم يكن اعتراضا ، و أنه قد بان ما خفى عليهم من فضل الإنسان و الحكمة فى خلقه . و قولهم : ﴿ و نحن نسبح بحمدک و نقدس لک ﴾ و ليس من قبيل العجب والتفاخر ، بل مقرر لجهة الشبهة . فإن قال قائل : كيف لا يعصون ؟ والله سبحانه يقول : ﴿ و من يقل منهم إنى إله من دونه فذلک نجزيه جهنم ﴾ قلنا : نعم ! هم متوعدون على المعاصي لما توعد نبينا إذ يقول له ربه : ﴿ لئن أشركت ليحبطن

عملك ﴾ ، و قد علم الله سبحانه أنه لا يشرك أبدًا ، و إن الملائكة لايقول أحد منهم أبدًا : إني إله من دون الله ، و لكن الله يقول ما شاء و يشرح ما شاء و يفعل ما شاء ﴿ و لا معقب لحكمه و لا يسئل عما يفعل و هم يسئلون ﴾. فإن قال قائل : إن الملائكة مأمورون لا منهيون ، قلنا : هذا باطل ، لأن كل مأمور بالشيء فهو منهي عن تركه ، قال الله سبحانه : ﴿ يخافون ربهم من فوقهم ﴾ هذا يدل أنهم منهيون عن أشياء يخافون عن فعلها .

.... و لايوصفون بذكورة و لا أنوثة ، إذ لم يرد بذلك نقل و لا دل عليه عقل . ...

((و لايوصفون بذكورة و لا أنوثة)) : و لايأكلون و لايشربون و لايتناكحون و لايتوالدون ، و لاينامون و لاتكتب أعمالهم و لايحاسبون . و استدل عليه بقوله : ((إذ لم يرد بذلك)) : يعني بالاتصاف بالذكورة و الأنوثة و غيرهما من هذه الأوصاف ((نقل)) : من الكتاب و السنة ، يحشرون مع الإنس و الجن ، و يدخلون الجنة و يتنعمون فيها بما شاء . ((و لا دل عليه عقل)) : لأنهم مخلوقون ما وراء العقل ، و احترز به عن الجن ، لأن الجن أجسام لطيفة نارية قادرة على التشكل بأشكال مختلفة ، منهم المطيع و منهم العاصي ،

يوصفون بالذكورة و الأنوثة ، يتصرفون في الأجسام العنصرية ، و صح النص بأنهم يوسوسون في صدور الناس و الشيطان يجري من بني أدم مجرى الدم ، فوجب التصديق بكل ذلك حقيقة ، و قد علمنا بضرورة العقل إمكان وجودهم ؛ لأن قدرة الله سبحانه لا نهاية لها ، يخلق ما يشآء ، و لا فرق بين أن يخلق خلقًا عنصرهم التراب و الماء و بين أن يخلق خلقاً عنصرهم النار و الهواء ، بل كل ذلك سواء ، و ممكن في قدرته ، و أخبرت الأنبياء الذين شهد الله سبحانه بصدقهم على وجود الجن في العالم ، و قد جاء النصُّ بذلك ، و بأنهم أمة عاقلة متعبدة موعودة متوعدة متناسلة يموتون ، و أجمع المسلمون على ذلك ، نعم ! النصارى والمجوس والصائبون ، و أكثر اليهود حاشا السامرة من اليهود ، و القرآنية و النجرية ، من أشقياء الهند ، فمن أنكر الجن أو تأوّل فيهم تأويلا يخرجهم به عن هذا الظاهر ، فهو كافر .

.... و ما زعم عبدة الأصنام أنهم بنات الله تعالى محال باطل ، و إفراط في شأنهم . كما أن قول اليهود : إن الواحد فالواحد منهم قد يرتكب الكفر ، و يعاقبه الله بالمسخ تفريط و تقصير في حالهم ....

((و ما زعم عبدة الأصنام أنهم بنات الله تعالى محال باطل)) : و هذا كذب فاحش ممتنع تشبه الخرافات التي يتحدث بها النساء بالليل إذا غزلن، و هؤلاء الكفرة المستخفون بربه و بملائكته و برسله ، و ما حظهم إلا الخزي في الدنيا والخلود في النار في الآخرة ((و إفراط في شأنهم)) : تجاوز عن الحق في جانب الكمال .

زعمت اليهود أن الملائكة قد ترتكب الكفر هذا قول صدر من حماقتهم وجهلهم

((كما أن قول اليهود : إن الواحد فالواحد منهم قد يرتكب الكفر)) : فأعجبوا لوغادة هؤلاء الأوباش و لرذالة هؤلاء ، كذبوا أعظم الكذب ، و هؤلاء الملاعنة أحمق الأمم و أكذبهم و أكفرهم ، و في أيديهم كتب مبدلة محرفة مكذوبة ، و شريعة موضوعة مستعملة من أكابرهم و محابرهم ، و ما بقي في فساد دينهم شبهة بوجه من الوجوه ، ((و يعاقبه الله بالمسخ)) : و هو عبارة عن تبديل صورة إلى أقبح منها مثل مسخ البشر قردة و خنازير في الأمم السابقة . ((تفريط و تقصير في حالهم)) : و هو التجاوز عن الحق في جانب النقصان ، و فساد هذين القولين ظاهر بالبرهان . و قبل البرهان ، بل لا تعلم كفرا أعظم من كفر أهل هذين القولين و لا استهزاء بالله و برسله أعظم من استهزاء أهل هذين القولين .

الكلام على جهالات اليهود هؤلاء الملاعنة أكفر الأمم وأحمقهم

و لا شك لأدنى العاقل في شقاوة اليهود و غباوتهم و جهلهم ، هذا كله صدر من حماقتهم و جهلهم ؛ و من جهلهم و غباوتهم أن الله سبحانه أراهم من أيات قدرته و عظيم سلطانه ، و صدق رسله بما لا مزيد عليه ، ثم أنزل عليهم بعد ذلك كتابه ، و عهد إليهم فيه عهده، و أمرهم أن يأخذوه بقوة فيعبدوه بما فيه ؛ كما خلصهم من عبودية فرعون والقبط ، فأبوا أن يقبلوا ذلك و امتنعوا منه ، فطبّق الجبل العظيم فوق رؤوسهم على قدرهم ، و قيل لهم : إن لم تقبلوا أطبقته عليكم فقبلوه من تحت الجبل ، قال ابن عباسؓ : رفع الله الجبل فوق رؤوسهم ، و بعث نارا من قبل وجوههم ، و أتاهم البحر من تحتهم ، و نودوا إن لم تقبلوا أو ضحتكم بهذا ، و أحرقتكم بهذا ؛ و أغرقتكم بهذا . فقبلوه ، و قالوا : سمعنا و أطعنا و لو لا الجبل ما أطعناك ، و لما أمنوا بعد ذلك قالوا : سمعنا و عصينا . و من جهلهم أنهم

شاهدوا الآيات و رأوا العجائب ثم قالوا : بعد ذلك : لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة ، و كان الله سبحانه أمر موسى أن يختار من خيارهم سبعين رجلًا لميقاته ، فاختارهم موسى و ذهب بهم إلى الجبل ، فلما دنا موسى من الجبل وقع عليه عمود الغمام ؛ حتى تغشى الجبل ، و قال للقوم : ادنوا ، و دنا القوم ؛ حتى إذا دخلوا في الحجاب . وقعوا سجودا ، فسمعوا الرب و هو يكلم موسى ، و يأمره ، و ينهاه و يعهد إليه ، فلما انكشف الغمام قالوا : لن نؤمن لك ؛ حتى نرى الله جهرة. و من جهلهم أن هارون لما مات و دفنه موسى قالت بنو إسرائيل لموسى : أنت قتلته حسدته على خُلقه و لينه من محبة بني إسرائيل له ، قال : فاختاروا سبعين رجلا فوقفوا على قبر هارون ، فقال موسى : يا هارون ! أقتلتُ أم متَّ ؟ قال بل مت و ما قتلني أحد ، فحسبك من جهالة أمّةً و جفائهم اتهموا نبيهم و نسبوه إلى قتل أخيه . فقال موسى : ما قتلته فهم لم يصدقوه ؛ حتى أسمعهم كلامه و براءة أخيه مما رموه به . و من جهلهم أن الله سبحانه شبههم في جهلهم التوراة و عدم الفقه فيها والعمل بها بالحمار يحمل اسفارًا ، و في هذا التشبه من النداء على جهالاتهم وجوه متعددة : منها : أن الحمار من أبلد الحيوانات التي يضرب بها المثل في البلادة ، و منها : أنهم حُمِّلوها لا أنهم حملوها طوعًا و اختيارًا ؛ بل كانوا كالمكلفين لما حملوه لم يرفعوا به رأسًا ، و منها : أنهم حيث حملوها تكليفاً و قهرًا لم يرضوا بها ، و لم يحملوها رضاً واختيارًا ، و قد علموا لابد لهم منها وإن حملوها اختيارًا كانت لهم العاقبة في الدنيا والآخرة خيراً ، و منها : أنها مشتملة على صالح معاشهم و معادهم و سعادتهم في الدنيا والآخرة ، فإعراضهم عن التزام ما فيه سعادتهم و فلاحهم إلى ضده من غاية الجهل والغباوة و عدم الفطانة . و من جهلهم و قلة معرفتهم طلبهم عوض المنّ والسلوى الذين مما أطيب الأطعمة و أنفعها و أوفقها للغذاء الصالح ، البقل والقثاء والثوم والعدس والبصل ، و من رضى باستبدال هذه الأغذية عوضا عن المن والسلوى لم يكثر عليه أن يستبدل الكفر بالإيمان والضلالة بالهدى ، والغضب بالرضى ؛ والعقوبة بالرحمة ؛ و

هذه حال من لم يعرف ربه و لا كتابه و لا رسوله . و هذا و أضعافه من الجهل و فساد العقل قليل على من كذب أنبياء الله و رسله ، و جاهر بمعاداته و معادات ملائكته و أنبيائه و أهل ولايته ، فأي شيء عرف من لم يعرف الله و رسله و أنبيائه ، و أي حقيقة أدرك من فاتته هذه الحقيقة ، و أي علم أو عملٍ حصل لمن فاته العلم بالله والعمل بمرضاته و معرفة الطريق الموصلة إليه . بعث الله أنبيائه و رسله ليخرجوا الناس من الظلمات إلى النور ، فمن أجابهم خرج إلى الفضاء والضياء ، ومن لم يجبهم بقي في الشك والظلمة التي خلق فيها ، و هي ظلمة الطبع و ظلمة الجهل و ظلمة الهوى و ظلمة الغفلة عن نفسه ، فهذه جملتها ظلمات خلق فيها العبد ، فبعث الله تعالى أنبيائه و رسله لإخراجه منها إلى العلم والمعرفة والإيمان والهداية التي لا سعادة للنفس بدونها البتة ، فمن أخطأ هذا النور أخطأ حظه ونصيبه و سعادته ، و صار يتقلب في ظلمات بعضها فوق بعض ، فمدخله ظلمة و مخرجه ظلمة ، و قوله ظلمة و عمله ظلمة ، و هو متخبط في ظلمات طبعه و هواه و جهله و غفلته ، فهو أشرق له الشيء من نور النبوة لكان بمنزلة إشراق الشمس على بصائر الخفاش - نعوذ بالله من الضلالة -

.... فإن قيل : أليس قد كفر إبليس و كان من الملائكة بدليل صحة الإستثناء منهم ، قلنا : لا . بل كان من الجن ففسق عن أمر ربه ، لكنه لما كان في صفة الملائكة في باب العبادة و رفعة الدرجة و كان جنيًّا واحدا مغمورا فيما بينهم صح استثناءه منهم تغليبًا . ...

ليس إبليس اللعين من الملائكة ويدل عليه وجوه

((فإن قيل : أليس قد كفر إبليس وكان من الملائكة)) واحتج المخالف أولًا بأن إبليس قد كفر ، وكان من الملائكة ، فصار مطرودا ملعونا ((بدليل

صحة الإستثناء منهم)) : وإنما قلنا : إنه كان من الملائكة لوجهين : الوجه الأول قوله : ﴿ فسجدوا إلا إبليس ﴾ و قوله : ﴿ فسجد الملائكة كلهم أجمعون إلا إبليس ﴾ و الإستثناء لا يكون إلا من الجنس . والوجه الثاني : إنه لو لم يكن من الملائكة لكان حكم الله للملائكة بالسجود غير متناول له ، فوجب أن لا يحصل له صفة الذنب بترك السجود فضلاً عن الكفر. ((قلنا : لا)) : يعني لا نسلم أن إبليس كان من الملائكة ، و يدل عليه وجوه : الوجه الأول : أن إبليس كان من الجن ، والجن ليسوا من الملائكة لقوله سبحانه : ﴿و يوم نحشرهم جميعا ثم نقول للملائكة أ هؤلاء إياكم كانوا يعبدون قالوا سبحانك أنت ولينا بل يعبدون الجن ﴾ ، فوجب أن يكون الجن جنسا آخر غير الملائكة . والوجه الثاني : إن إبليس له ذرية لقوله سبحانه : ﴿ أ فتتخذونه و ذريته أولياء من دون ﴾ والملائكة لا ذرية لهم ، لأن الذرية لا تكون إلا عند اجتماع الذكر والأنثى ، و ليس في الملائكة أنثى لقوله سبحانه : ﴿ و جعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثا ﴾ الوجه الثالث : إن إبليس مخلوق من النار قال سبحانه حكاية عنه : ﴿خلقتني من نار و خلقته من طين ﴾ و في موضع : ﴿ والجان خلقناه من نار السموم ﴾ و في موضع : ﴿ خلق الجان من مارج من نار ﴾ ، و في الحديث عن عائشة : خلقت الملائكة من نور و خلق الجان من مارج من نار. و أجاب القاضي البيضاوي عن حديث عائشةؓ بأن المراد بالنور هي النار المصفاة اللطيفة ، و شنع عليه الحافظ الجلال السيوطي، و قال : هذا هو فائدة التوغل في الفلسفة و قلة معرفة الحديث ، تدبر. ((بل كان من الجن ففسق عن أمر ربه)) : اقتباس وإشارة إلى كونه جنيًا، ثابت بالنص ، ((لكنه . لما كان في صفة الملائكة في باب العبادة ورفعة الدرجة وكان جنيًا واحدا مغمورا فيما بينهم صح استثناءه تغليبًا)) : حاصله: إن الاستثناء من غير الجنس بليغ كثير في القرآن ، وفي كلام بلغاء العرب ، و إنه استثناء منقطع أو

استثناء متصل توسُّعا و تغليبًا ، و به يدفع أنه لولم يكن ملكا لما كان أمر الملائكة متناولا له ، فتامل .

.... و أما هاروت ماروت فالأصح أنهما ملكان لم يصدر عنهما كفر و لا كبيرة ، و تعذيبهما إنما هو على وجه المعاتبة كما يعاتب الأنبياء على الزلة و السهو . و كانا يعظان الناس و يقولان : إنما نحن فتنة فلاتكفر و لا كفر في تعليم السحر ....

هاروت وماروت ملكان لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة والرد على المبطلين

((و أما هاروت ماروت فالأصح أنهما ملكان لم يصدر عنهما كفر و لا

كبيرة ، و تعذيبهما إنما هو على وجه المعاتبة كما يعاتب الأنبياء على الزلة و السهو)) : و احتج المخالف بقصة هاروت و ماروت ، والقصة مشهورة . والجواب عنه ليس الأمر ما يقال في تلك القصة ، بل الحكم في إنزالهما أن السحرة كانوا يتلقون الغيب من الشياطين ، و كانوا يلقونها في ما بين الخلق ، و كان ذلك تشبيهًا بالوحي النازل على الأنبياء ، فالله سبحانه أمرهما بالنزول إلى الأرض ؛ حتى يعلّما كيفية السحر للناس ، حتى يظهر بذلك الفرق بين كلام الأنبياء و بين كلام السحرة ، و إليه الإشارة في قوله حكاية عنهما : ﴿ إنما نحن فتنة فلا تكفر ﴾ يعني نحن نعلمكم السحر لتتوصلوا به إلى الفرق بين المعجزة والسحر ، فلا ينبغي أن تستعملوا في أغراضكم الباطلة ، فإنكم إن فعلتم ذلك كفرتهم . فالحاصل : إنه سبحانه إنما أنزلهما ليحصل بسبب إرشادهما الفرق بين الحق والباطل ، و بين السحر والمعجزة ، والملاحدة والملاعنة قلّبوا القصة ، و جعلوا ذلك سببًا واهيًا للطعن في هذين المعصومين ، و ذلك جهل عظيم . قال شيخ الإسلام إبراهيم البيجوري في شرحه لأم البراهين : ما ينقل عن هاروت و ماروت ، لأنه إنما ينقله المؤرخون عن الإسرائيليات - أي كتب اليهود والنصارى - و لم يصح فيه خبر ، و مايذكره كذبة المؤرخين من أنهما عوقبا و مسخا . كذب و زور ، و لايجوز اعتقاده ، بل الذي يجب اعتقاده : أن تعليمهما السحر لم يكن لأجل العمل به ؛ بل للتحذير منه ، و ليظهر الفرق بينه و بين المعجزة ، فإنه قد وقع أن السحرة كثروا بسبب استراق الشياطين السمع ، و تعليمهم إياهم ، فظنّ الجهلة أن معجزات الأنبياء سحر ، فأنزلهما الله ليعلّما الناس كيفية السحر ؛ ليظهرلهم الفرق بينه و بينها . قال الراقم : و بهذا بطل ظن ما ظن أن هاروت و ماروت كانا ملكين فعصيا ؛ و قد أعاذ الله سبحانه الملائكة من مثل هذه الصفة بما ذكرنا أنفا : إنهم لايعصون الله و يفعلون ما يؤمرون ، و بإخبار الله سبحانه : إنهم لايسأمون و لا يفترون عن

طاعته و عبادته ، فوجب يقينًا أنه ليس في الملائكة عاص البتة لا بعمد و لا بخطأ و لا بنسيان ، قال الله سبحانه : ﴿ جاعل الملائكة رسلا ﴾ فكل الملائكة رسل الله سبحانه ، و الرسل معصومون .

((و كانا يعظان الناس و يقولان : إنما نحن فتنة)) : يعني ابتلاء و امتحان. فلاتكفر يعني لاتعتقدوا و لاتعملوا بالسحر ، فإن ذلك كفر ، فإن قال قائل : إن ماروت و ماروت يعلّمان الناس السحر ، و تعليمه كفر ، دفعه الشارح - قدس سرُّه - بقوله : ((و لا كفر في تعليم السحر)) : يعني إن كان فيه ما يخل شرطا من شرائط الإيمان : من قول أو فعل ، كان كفراً و إلا فلا .

.... بل في اعتقاده و العمل به . و لله تعالى كتب أنزلها على أنبيائه ، و بين فيها أمره و نهيه و وعده و وعيده ، و كلها كلام الله تعالى و هو واحد ، و إنما التعدد و التفاوت في النظم المقرو المسموع . و بهذا الاعتبار ، كان الأفضل هو القرآن ثم التورات و الإنجيل و الزبور . كما أن القرآن كلام واحد لايتصور فيه التفضيل . ثم باعتبار القراءة و الكتابة يجوز أن يكون بعض السور أفضل كما ورد في الحديث ، و حقيقة التفضيل أن قراءته أفضل ، لما أنه أنفع أو ذكر الله فيه أكثر ، ثم الكتب قد نسخت بالقرآن تلاوتها و كتابتها و بعض أحكامها .

و المعراج (١) لرسول الله صلى الله عليه و سلم في اليقضة بشخصه إلى السماء ثم إلى ما شاء الله تعالى من العلى حق ، أى ثابت بالخير المشهور ، حتى أن منكره يكون مبتدعا ، و إنكاره و إدعاء استحالته إنما يبتنى على أصول الفلاسفة ، و إلا فالخرق و الاليتام على السمٰوٰت جائز ، و الأجسام متماثلة يصح على كل ما يصح على الآخر ، و الله تعالى قادر على الممكنات كلها ؛ فقولها فى اليقضة إشارة إلى الرد على من زعم أن المعراج كان في المنام على ما روى عن معاوية أنه سئل عن المعــراج فقال : كانت رؤيا صالحة و روى عن عائشة أنها قالت ما فقد جسد محمد عليه السلام ليلة المعراج ، و قد قال الله تعــالى : ﴿ و ما جعلنا الــرؤيا التي ارىناك إلّا فــتنة للناس ﴾ و

(١) ترک شرحه المصنف العلامة الأفغاني رحمه الله تعالىٰ . (محمود شبير الرانديري)

اجيب بأن المراد الرؤيا بالعين ، و المعنى ما فقد جسده عن الروح بل كان مع روحه و كان المعراج للروح و الجسد جميعا . و قوله : بشخصه ، إشارة إلى الرد على من زعم أنه كان للروح فقط و لايخفىٰ أن المعراج فى المنام أو بالروح ليس مما ينكر كل الإنكار. و الكفرة ، أنكروا أمر المعراج غاية الإنكار بل كثير من المسلمين قد ارتدوا بسبب ذلک . و قوله : إلى السماء إشارة إلى الرد على من زعم أن المعراج فى اليقضة لم يكن إلا بيت المقدس على ما نطق به الكتاب ، و قوله : ثم إلى ما شاء الله تعالىٰ ، إشارة إلى اختلاف أقوال السلف ،

فقيل : إلى الجنة ، و قيل : إلى العرش ، و قيل : إلى فوق العرش ، و قيل : إلى طرف العالم . فالإسراء و هو من المسجد الحرام إلى بيت المقدس قطعي ثبت بالكتاب . و المعراج من الأرض إلى السماء مشهور و من السماء إلى الجنة أو إلى العرش أو غير ذلك آحاد . ثم الصحيح أنه عليه الصلاة و السلام إنما رأى ربه بفواده لا بعينه . و كرامات الأولياء حق ، و الولي هو العارف بالله تعالى و صفاته حسب ما يمكن ، المواظب على الطاعات ، المجتنب عن المعاصي . ...

((بل في اعتقاده و العمل به)) يعني إن اعتقد حقيقته بمعنى أنه ليس بحرام شرعًا فكفر ، و بالعمل به . فإن كان بارتكاب الكفر فكفر ، و إلا فلا .

لله تعالى كتب والتحقيق الإمساك عن حصر ما في عدد

((و لله تعالى كتب)) : أي المنزّلة من السماء إلى الأرواح أو على لسان ملك: لأنه اتفق أهل السنة من الحنفية و المالكية و الشافعية و الحنابلة على أنه سبحانه موصوف بصفة الكلام . ((أنزلها على أنبيائه)) : يعني على بعض أنبيائه ، و هذا أحد ما يجب به الإيمان مما نطقت به النصوص القرآنية و الأخبار النبوية . ((و بين فيها أمره و نهيه و وعده و وعيده)) : و هذا كله مما لايخفى . ((و كلها كلام الله)) : حقيقة وصفة أزلية قائمة بذاته سبحانه ، ((و هو واحد)) : وحدة شخصية ، و معناه إن كلامه النفسي لاينقسم في الأزل إلى الأمر و النهي و الخبر و الاستفهام و النداء : بل يحصل ذلك فيما لايزال بحسب التعلقات : كالعلم و القدرة و السمع و البصر و غيرها من الصفات الحقيقية الذاتية الأزلية القائمة بذاته العلية . ((و إنما التعدد و التفاوت في النظم المقرو المسموع و بهذا الاعتبار)) : يعني باعتبار أن التعدد و التفاوت إلى آخره . ((كان الأفضل هو القرآن ثم التورات و الإنجيل و الزبور)) : و هذه

الأربعة أعظمها و أشهرها . و قد اشتهر أنها مئة و أربعة ، قال الشيخ العلامة أبو المنتهى الحنفي في شرحه لفقه الأكبر: و جميع الكتب المنزلة على الرسل مأة و أربعة ، أنزل على أدمّ منها عشر صحائف ، و على شيث خمسون صحيفةً ، و على إدريس ثلاثون صحيفةً ، و على إبراهيم عشر صحائف ، والتورات على موسى ، والزبور على داؤود ، والإنجيل على عيسىٰ، و الفرقان على نبينا محمد - ﷺ -.

أقول : و فيه أقوال أُخَر نقلها في " شرح أم البراهين " و في الشرح و التحقيق الإمساك عن حصرها في عدد ، فيجب اعتقاد أن الله أنزل كتبًا من السماء على الإجمال ، نعم ا الأربعة يجب معرفتها تفصيلاً - و بالله التوفيق - .

((كما أن القرأن كلام واحد)) : يعني في درجة واحدة من الفضيلة . ((لايتصور فيه التفضيل)) : من حيث أنه كلام الله سبحانه ؛ لأن هذه الفضيلة يعم الأيات و السور كلها . ((ثم باعتبار القراءة و الكتابة يجوز أن يكون بعض السور أفضل كما ورد في الحديث)) : و الأحاديث فيها كثيرة غير محصاة . ((و حقيقة التفضيل إن قراءته أفضل لما أنه أنفع)) : للمتدبر و المتفكر و العالم به . ((أو ذكر الله فيه أكثر)) : أو لأن ذكر الله سبحانه و تقديسه و تنزيهه فيه أكثر. ((ثم الكتب قد نسخت بالقرأن تلاوتها و كتابتها)) : فعلى هذا لايجوز تلاوتها و كتابتها ؛ كما لايجوز العمل بأحكامها المنسوخة . قلت : إن حرمة التلاوة و الكتابة إهانة عظيمة لاتناسب الكتب الإلٰهية السماوية - و الله أعلم - ((و بعض أحكامها)) : لا كلها ، و لا نعمل منها إلا بما قصه الله سبحانه علينا في القرأن الكريم ، ثم مفهوم النسخ معلوم في فنه ، تفكر.

كرامات الأولياء حق والإيمان بها واجب والرد على القدرية

((و كرامات الأولياء حق)) : خلافا للمعتزلة ؛ و الأستاذ أبو إسحاق منا . قوله : كرامات ، يعني الخوارق التي تصدر عن الأولياء ، و تسمّٰى كراماتٍ ، لأن الله سبحانه يريد بصدورها عنهم إكرامهم و إعزازهم . قوله : ((و الولي)) :

الولي في اللغة : القريب ، فإذا كان العبد قريبا من حضرة الله سبحانه ، بسبب كثرة طاعته و كثرة إخلاصه ، كان الرب سبحانه قريبا منه برحمته و فضله و إحسانه . قوله : حق : يعني ثابت بالأدلة القاطعة و البراهين الساطعة ، فالإيمان و الإذعان بها واجب ، و قد أنكرها المعتزلة و الأستاذ ؛ لأنها توجب التباس النبي ﷺ بغيره و تسد باب إثبات النبوة ، ورد بأنها بعكس هذا تفيد زيادة جلالة قدر الأنبياء ؛ حيث نالت أمتهم تلك المرتبة بالاقتداء بهم ، و لا التباس مع عدم دعوى النبوة فيها . و قال بعض العلام : و من العجب أن قبر الأستاذ ينقض دعواه ، لأن الدعاء عنده يستجاب ، و هذه كرامة ، و أشار إلى تعريفه في عرف العلماء و الأصفياء بقوله : ((و هو العارف بالله تعالى و صفاته حسب ما يمكن ، المواظب)) : صفة للعارف و معناه المداوم و الملازم . ((على الطاعات ، المجتنب عن المعاصي)) : يعني يجتنب الذنوب في الخلوات ، و يعلم أن الله سبحانه مطلع عليه ، و ربما يصدر عنه المعصية ، و ذلك لأن أمر الله قدرًا مقدورًا ! و قد حقق في موضعه أن العصمة مخصوصة بالأنبياء لا بالأولياء .

.... المعرض عن الانهماك في اللذات و الشهوات ، و كرامته ظهور أمر خارق للعادة من قِبَلِه غير مقارن لدعوى النبوة ، فما لايكون مقرونا بالإيمان و العمل الصالح يكون استدراجا . و ما يكون مقرونا بدعوى النبوة يكون معجزة . ...

((المعرض)) : و هو في الأصل الذهاب عن المواجهة إلى جهة العرض ((عن الانهماك)) : عن الحرص و المبالغة و الاستغراق ((في اللذات و الشهوات)) : و يظهر من هذا التعريف أنه صادق على الصحابة كلهم ، لأنهم حققوا أنهم عدولون مجتهدون معرضون عن مواجب هوى النفس ، فيكونون كلهم أولياء .

((وكرامته ظهور أمر خارق للعادة من قِبَلِه غير مقارن لدعوى النبوة)) : يعني ظهور أمر خارق للعادة على يد من لايدعي النبوة ، فتخرج عنها المعجزة ، ولابد أن تكون مقرونة بالإيمان ، فلذا قال :

بيان الفرق بين الكرامة والمعجزة والاستدراج وغيرها من أنواع الخارقات

((فما لايكون مقرونا بالإيمان و العمل الصالح يكون استدراجا)) : يعني أن السحر و الاستدراج يظهر على يد الفساق و الزنادقة و الكفار الذين هم على غير شريعة و متابعة . و أما الكرامة فلاتقع إلا على يد من بالغ في الاتباع ؛ حتى بلغ الغاية . و معنى أن الأمور الخارقة للعادة التي تكون لأعداء الله سبحانه مثل الدجال و إبليس و فرعون فما روى في الأخبار : أنه كان و يكون لهم ، لانسميها أياتٍ ، فإنها للأنبياء ؛ و لا كرامة ، فإنها للأولياء ؛ و لكن نسميها قضاء حاجاتهم ، و ليس من المستبعد قضاء الله سبحانه حاجات أعدائه ، و الحكمة فيه أن الله سبحانه يقضي حاجات أعدائه استدراجًا لهم و عقوبةً لهم ؛ فيغترون به - يعني بسبب قضاء حاجاتهم . و يزدادون طغيانا و كفرا ، فيستحقون بذلك عذاباً مهينًا ، قال الله سبحانه : ﴿ و لايحسبن الذين كفروا انما نملى لهم خيرا لانفسهم إنما نملي لهم ليزدادوا إثما ، و لهم عذاب مهين ﴾ ، و قال : ﴿ سنستدرجهم من حيث لايعلمون ﴾ ، و قال : ﴿ حتى يأتيهم أمر الله و هم غافلون ﴾ و قال : ﴿ فقطع دابر القوم الذين ظلموا و الحمد لله رب العالمين ﴾ . فإن هلاك الكفار و العصاة من حيث أنه تخليص لأهل الأرض من فسادهم و شؤم عقائدهم و أعمالهم ، نعمة جليلة يحق أن يحمد عليها . ((و ما يكون مقرونا بدعوى النبوة يكون معجزة)) : فتخرج عنها الكرامة ، فالخوارق ستة أنواع : الإرهاص ، و المعجزة ، و الكرامة ، و المعونة ، و الاستدراج ، و الإهانة . و وجه الضبط : فإن كان صدورها من الأنبياء قبل

النبوة فإرماص ، و إن كان بعد النبوة فمعجزة ، و إن كان صدورها من غير الأنبياء ، فلو كان صدورها من الأولياء فكرامة ، و إن كان من عامة المسلمين تخليصا لهم من المحن و المكاره فمعونة ، و لو كان صدورها من الأشقياء و الكفار فاستدراج ، إن وافق غرض من ظهر على يديه ، و إلا فإمانة . و هي ما يظهر على يده تكذيبا له ، كما وقع لمسيلمة الكذاب أن مسيلمة دعا الأعور أن تصير عوراؤه صحيحة ، فصارت صحيحة و تفل في بئر ليكثر مائها . فغاضت ، و تفل في بئر ليعذب مائها ، فصارت ملحا أجاجًا .

.... و الدليل على حقية الكرامة ما تواتر من كثير من الصحابةؓ و من بعدهم بحيث لايمكن إنكاره ، خصوصا الأمر المشترك و إن كانت التفاصيل أحادًا ، و أيضًا الكتاب ناطق بظهورها من مريم و من صاحب سليمانؑ . ...

الدليل على حقية الكرامة ما تواتر من كثير من الصحابة و من بعدهم و هذا كثير جدا

((و الدليل على حقية الكرامة ما تواتر من كثير من الصحابةؓ و من بعدهم)) : يعني و لنا في إثباتها تواترها عن كثير من الصحابةؓ و الذين

بعدمم على وجه الإجمال ؛ ((بحيث لا يمكن إنكاره)) : و ذلك لأن إنكارهما في الواقع إنكار القطع ، و هو ممنوع عند جميع الطوائف ، ((خصوصا الأمر المشترك)) : يعني مطلق الكرامة بأي نوع كان ، ((و إن كانت التفاصيل أحادًا)) : فلاينبغى لأحد التوقف في الإيمان بكرامات الأولياء ؛ لأنها جائزة عقلاً و واقعة نقلاً . أما جوازها عقلًا ، فلأنها من جملة الممكنات التي لا تستحيل على القدرة الإلهية ، و بذلك قال أهل السنة و الجماعة من المشائخ العارفين و الفقهاء و المحدثين .

و أما وقوعها نقلًا ، فمن ذلك قصة مريم الصدّيقة ، و من ذلك قصة صاحب سليمان مع سليمان ، و من ذلك قصة أصحاب الكهف ، و لذا قال : ((و أيضًا الكتاب ناطق بظهورها من مريم و من صاحب سليمانؑ)) فإنكارهما إنكار عن الحق الخالص ، و هو باطل كما لايخفىٰ .

.... و بعد ثبوت الوقوع لاحاجة إلى إثبات الجواز ثم أورد كلاما يشير إلى تفسير الكرامة و إلى تفصيل بعض جزئياته المستعبدة جدًّا . فقال : فتظهر الكرامة على طريق نقض العادة للولي من قطع المسافة البعيدة في المدة القليلة ، كإتيان صاحب سليمانؑ و هو آصف بن برخيا على الأشهر بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف ، مع بعد المسافة ، و ظهور الطعام و اللباس و الشراب عند الحاجة كما في حق مريم فإنه ﴿ كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا ، قال يا مريم أنى لک هذا قالت هو من عند الله . ...

((و بعد ثبوت الوقوع لاحاجة إلى إثبات الجواز)) : يعني الإمكان لأن الوقوع مستلزم للإمكان لأنه يمتنع وجود الممتنع ، فأدلة الوقوع أدلة الإمكان ، ودلالة الإمكان على الوقوع التزامية . ((ثم أورد كلاما يشير إلى تفسير الكرامة :)) : توطية و تمهيد للمتن . ((فتظهر الكرامة على طريق نقض العادة للولي من قطع المسافة البعيدة في المدة القليلة)) : التي يعبرون عنها بطي الأرض . ((كإتيان صاحب سليمانَ وهو آصف بن برخيا على الأشهر بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف)) : يعني من أدلة أهل السنة والجماعة قصة أصف ، و هي إحضاره عرش بلقيس في طرفة عين ، و إتيانه به قبل أن يرتد الطرف ، قال الله جل شأنه : ﴿قال الذي عنده علم من الكتاب أنا أتيک به قبل أن يرتد إليک طرفک ﴾ ((مع بعد المسافة)) : هي مسيرة شهرين ، و لم يكن ذلک معجزة لسليمان : إذ لم يظهر على يده مقارنا لدعوى النبوة - فلا تكن من الغافلين - ((و ظهور الطعام واللباس و الشراب عند الحاجة كما في حق مريم)) : و من أدلة أهل السنة والجماعة قصة مريم ، قال الله سبحانه : ((﴿ كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لک ماذا قالت هو من عند الله ﴾)) و قال الله لها أيضا : ﴿ و هزى إليک بجذع النخلة تساقط عليکِ رطباً جنيًّا ﴾ و قال لها روح الأمين : ﴿ إنما أنا رسول ربک لأهب لک غلامًا زكيًّا ﴾ ، فإن حضور الرزق عندها من غير سبب ظاهر ، و تساقط الرطب عليها من النخلة اليابسة من غير أوانٍ ، و حدوث الحبل لها من غير الذكر ، هذه كلها من خوارق العادات ، و إنها ما كانت من الأنبياء على الأصح ، فوجب أن يقال : إن هذه الوقائع تكون من كرامات الأولياء ، و جعل هذه الأمور

معجزات لزكرياً أو إرماصًا لعيسىّ مما لايقدم عليه منصف عاقل . و من أدلة أهل السنة والجماعة قصة أصحاب الكهف ، إن الله سبحانه أبقى أهل الكهف ثلاث مئة سنة أو أزيد في النوم أحياءً من غير آفة ، و هم ما كانوا من الأنبياء ، فوجب أن يكون هذا من باب الكرامة ، و من ضرورة العقل أن تلك الأحوال لو كانت معجزة للأنبياء لما جاز إخفائها ؛ لكنهم اجتهدوا في إخفائها ؛ حيث قالوا : ﴿ و لايشعرنّ بكم أحدًا ﴾ ، و أيضًا من بداهة العقل أن بقاء قوم مدة ثلاث مئة سنةٍ أحياءً لا يمكن أن يصير معلوما للخلق ، و ما لا يمكن أن يصير معلوما للخلق لا يمكن جعله معجزة دالة على صدق مدعي النبوة ، فثبت أن هذا لا يصلح أن يكون معجزة ، فلم يبق إلا أن يكون كرامةً .

.... و المشي على الماء ؛ كما نقل عن كثير من الأولياء ، و الطيران في الهواء كما نقل عن جعفر بن أبي طالب ، و لقمان السرخسي و غيرهما ، و كلام الجماد و العجماء ، أما كلام الجماد فكما روي أنه كان بين يدي سلمان و أبي الدرداءّ قصعة فسبحت و سمعا تسبيحها ، و أما كلام العجماء فتكلم الكلب لأصحاب الكهف ، و كما روي أن النبى ﷺ قال بينما رجل يسوق بقرة قد حمل عليها ، إذا التفت البقرة إليه ، و قالت : إنى لم أخلق لهذا و إنما خلقت للحرث ، فقال الناس سبحان الله تتكلم البقرة ، فقال النبي ﷺ : أمنت بهذا ؛ و اندفاع المتوجه من البلاء و كفاية المهم عن الأعداء ، و غير ذلك من الأشياء مثل رؤية عمرّ - و هو على المنبر في المدينة -

جيشه بنهاوند ، حتى قال لأمير جيشه : يا سارية ! الجبل الجبل تحذيرا له من وراء الجبل لمكر العدو به هناك و سماع سارية كلامه مع بعد المسافة ؛ و كشرب خالدٌ السم من غير تضرر به ، و كجريان النيل بكتاب عمرٌ ،.................................

((و المشي على الماء ؛ كما نقل عن كثير من الأولياء)) : أولياء هذه الأمة ، أو مطلقاً ، و هذه واقعات غير محصاة ، و صحائف الصوفية الصافية مشحونه مملوّة بها . ((والطيران في الهواء كما نقل عن جعفر بن أبي طالب)) : كان من عظماء الصحابةٌ ، وكان أشبه الناس خَلقًا و خُلقًا برسول الله ﷺ ، مات شهيدا بوقعة مؤتة بعد قطع يديه ، فاعطي جناحين ، و لذا قيل : الطيّار ، والكلام - و إن كان في الكرمات الدنيوية حال الحياة - إنما يتم به حجةً و إلزامًا ، على من أنكر الخارقات مطلقًا . ((و لقمان السرخسى)) : أحد الأولياء الكبار والعارفين الأخيار . ((و غيرهما)) : من الأولياء والأصفياء . ((و كلام الجماد والعجماء)) : و من الكرامة كلام الجماد والعجماء . ((أما كلام الجماد فكما روي أنه كان بين يدي سلمان)) : صحابي جليل ذو مناقب كثيرة ، في الحديث : إن الجنة تشتاق إلى ثلاثة : عليٌ و عمارٌ و سلمانٌ . رواه الترمذي ، ((و أبي الدرداءٌ)) : من عظماء الصحابة والمجتهدين ، و أخى رسول الله ﷺ بين سلمانٌ و أبي الدرداءٌ ، فسكن سلمانٌ العراقَ وأبو الدرداءٌ الشامَ ((قصعة فسبحت و سمعا تسبيحها)) : سمع سلمان و أبو الدرداء تسبيح القصعة ، و هذا كرامة لهما . والحديث أخرجه البيهقي و أبو نعيم كلاهما في دلائل النبوة . ((و أما كلام العجماء)) : و هو ما لا ينطق كالإنسان ، و هي الحيوان و غيره . ((فتكلم الكلب لأصحاب الكهف)) : و من الكرامة كلام كلب أهل الكهف معهم ، لما هربوا فاتبعهم كلب، فطردوه فتكلم ، و قال : لا تطردوني فإنى أحب أولياء الله سبحانه ، ((و كما روي أن النبي ﷺ قال بينما رجل يسوق بقرة قد حمل عليها)) : و من الكرامة كلام البقرة التي حمل عليها صاحبها المتاع .

((إذا التفت البقرة إليه ، و قالت : إني لم أخلق لهذا)) : يعني للحمل و الركوب ، ((و إنما خلقت للحرث)) : يعني للمزارعة ، و الحديث أخرجه الشيخان ، واللفظ للبخاري ، و هذا نص في أن الحمل والركوب على البقر ظلم ، قال الحافظ في " الفتح الباري " : استدل به على أن الدواب لا تستعمل إلا فيما جرت العادة باستعمالها فيه ، قال القاري في " المرقاة ": قلت : لا شك أن الحديث يفيد نفي جواز ركوب البقر ، ((فقال الناس)) : الصحابة متعجبين ((سبحان الله تتكلم البقرة ، فقال النبي ﷺ : أمنت بهذا)) : لأن الله سبحانه قادر على تكليم الحيوانات ، و جعلها ناطقة بقدرته ، و هذه الواقعة من خارقات نبينا . ((و اندفاع المتوجه من البلاء و كفاية المهم عن الأعداء ، و غير ذلک من الأشياء مثل رؤية عمرؓ - و هو على المنبر في المدينة -)) : كان يخطب يوم الجمعة . ((جيشه بنهاوند)) : بينه و بين المدينة مسيرة خمس مئة فرسخ . ((حتى قال لأمير جيشه : يا سارية ! الجبل الجبل)) : و من الكرامة رؤية الفاروق جيشه ، و هو أي الجيش بنهاوند العجم و هو على المنبر بالمدينة المنورة المشرفة ، حتى قال لأمير الجيش : ياسارية الجبل ! ((تحذيرا له من وراء الجبل لمكر العدو به هناک الخ)) : و في ذلک كرامتان : إحداهما رؤيته سارية مع بعد المسافة ، والثانية : إسماع سارية كلامه ، فهذه كرامة عظيمة و منقبة جسيمة دالة على جلالة شأنه و علو مكانه عندالله سبحانه ، والحديث أخرجه الخطيب في رواة مالکؒ من طريق نافع عن ابن عمرؓ ، و إسناده حسن ، و ابن دوية عنه من وجه آخر ، و أبو نعيم في دلائل النبوة عن عمرؓ . ((و كشرب خالدؓ)) : و هو خالد بن وليد بن مغيرة القرشي هاجر بعد الحديبية ، و أسلم ، و لقبه نبيُّنا سيف الله ، و شجاعته معروفة مشهورة عند الناس . ((السم من غير تضرر به)) : و كان قد وجده في يد عبد المسيح في فتوح الحيرة فصالحوه و لم يحاربوه ، والحديث رواه أبو يعلي الموصلي في " مسنده " ، والبيهقي و أبو نعيم في " الدلائل " . ((و كجريان النيل بكتاب عمرؓ)) : و هذا من أعجب العجائب ، و ذلک فضل الله يوتيه من يشاء ، و

منه واقعة معروفة ، و حاصلها : أنه لما فتح عمروٌ بن العاص مصر ، قالوا : إن لنيلنا سنة لا يجري إلا بها ؛ بأن يلقي فيه جارية بكرٌإذا مضى أحد عشر ليلة من هذا الشهر ، و جعل عليها من الثياب والحلي أفضل ما يكون ، ثم ألقيناها في هذا النيل ، فمنعهم عمرو بن العاص بأنه لايكون في الإسلام أبدًا، أو أنه يهدم ما قبله ، فجف النيل ، و مموا بالجلاء ، فكتب عمرو إلى فاروق ، فاستحسن منعه و نهية عن إلقاء الجارية ، فبعث الفاروق ببطاقة فيها : من عبد الله عمرٌ أمير المؤمنين إلى نيل مصر ، أما بعد ! فإن كنت تجري من قبلك فلاتجر ، و إن كان الله يجريك فأسأل الله الواحد القهار أن يجريك ، فألقى عمرو بن العاص البطاقةَ في النيل قبل الصليب بيوم ، فأصبحوا و قد أجراه ستة عشر ذراعا في ليلة واحدة ، و قطع الله سبحانه تلك الطريقة إلى يومنا .

.... و أمثال هذا أكثر من أن تحصى . و لما استدلت المعتزلة المنكرة لكرامة الأولياء ، بأنه لو جاز ظهور خوارق العادات من الأولياء لاشتبه بالمعجزة ، فلم يتميز النبي ﷺ من غير النبي . أشار إلى الجواب بقوله : و يكون ذلك - أي ظهور خوارق العادات من الولي الذي هو من أحاد الأمة - معجزة للرسل الذي ظهرت هذه الكرامة لواحد من أمته ، لأنه يظهر بها أى بتلك الكرامة أنه ولي ، ....

((و أمثال هذا أكثر من أن تحصى)) : من الأولياء ، و هذا يظهر من كتب الصوفية الصافية ـ قال الإمام فخر الدين الرازي : إن تشريف الله تعالى

عبده بمعرفته و محبته أعظم و أعلى من إعطائه رغيفا في المفازة أو سقية شربة من الماء ، فإذا لم يبعد الأول كيف يبعد الثاني ، وكان الشيخ عز الدين بن عبد السلام يقول : من أصدق دليل على صحة طريقة الصوفية و إخلاصهم في أعمالهم ما يقع على أيديهم من الكرامات والخارقات ، قال : و من أدل دليل على إثبات جواز وقوع الكرامات كونها أفعالًا خارقة للعادة .

احتج القدرية أن الخوارق لو ظهرت على غير الانبياء لالتبس النبي بالمتنبي، والرد عليه بوجوه

((و لما استدلت المعتزلة المنكرة لكرامة الأولياء)) : إن كرامة الأولياء ثابتة شائعة بين أهل السنة والجماعة ، و وافقهم على ذلك أبوا الحسين من محققي المعتزلة ، و أنكرها سائر المعتزلة لعدمها فيما بينهم ، و ذلك من أدل دليل على أنهم من أهل البدعة ، و وافقهم على ذلك الأستاذ أبو إسحاق من علمائنا ((بأنه لو جاز ظهور خوارق العادات من الأولياء لاشتبه بالمعجزة ، فلم يتميز النبي ﷺ من غير النبي)) : احتج المنكرون بأن الخوارق لو ظهرت على غير الأنبياء لالتبس النبي بالمتنبي ، لأن تميز الأنبياء عليهم السلام عن غيرهم إنما هو بسبب ظهور خوارق العادات ، فلو جاز أن يظهر الخارق للعادة على غيرهم لا لتبس النبي ﷺ بالمتنبي . والجواب عنه أن الكرامات و المعجزات و إن اشتركا في أن كل واحد منهما أمر خارق للعادة ؛ و لكن تمتاز المعجزة عن الكرامة بوجوه : أحدها : أن الدعوى شرط في النبوة و ليست شرطا في الكرامة ، و ثانيها : أن الحاصل في النبوة ادّعاء النبوة ، و في الكرامة إما أن لايحصل الدعوى ، و إن حصلت فلاتكون دعوى النبوة بل دعوى الولاية . و ثالثها : أن المعجزة لا تكون لها معارضة ، و الكرامة قد تكون لها معارضة ، و الحاصل : أن دليل النبوة ليس هو الفعل الخارق للعادة فقط ؛ بل هو الفعل المقرون

بدعوى النبوة مع عدم المعارضة ، و هذا المجموع لايحصل لغير الأنبياء ، و هذا القدر من الفروق كاف للعاقل ، و إلّا فالفروق لاتـحصىٰ . ((أشار إلى الجواب بقوله : و يكون ذلك ـ أى ظهور خوارق العادات من الولي الذي هو من أحاد الأمة - معجزة للرسل)) الخ : يعني مسامحةً و مجازًا ، و إلا فالمعجزة مشروطة بالتحدي ، والصدور على يد مدعي النبوة ، و المقارنة بقصد التصديق به ، بل هذه الأمور ملحوظه في عنوانها و مقومة لمفهومها ؛ و لو كانت خارجة عن درجة حقيقتها و معنونها ، و كل ذلك مفقود ههنا ، و لما يرد أن هذه الخارقات و الناقضات تصديقاً له إنما يتم لو كان الولي معترفا بنبوته و رسالته ، و لو لم يكن مقرا فكيف يعد كرامته معجزة للنبي ، فدفعه بقوله :

.... و لن يكون وليًا إلا و أن يكون محقا في ديانته و إلا قرار بالقلب و اللسان برسالة رسوله ، مع الطاعة له في أوامره و نواهيه ، حتى لو ادعى هذا الولى الاستقلال بنفسه ، و عدم المتابعة لم يكن وليا و لم يظهر ذلك على يده . و الحاصل : أن الأمر الخارق للعادة فهو بالنسبة إلى النبي عليه الصلاة و السلام معجزة ، سواءٌ ظهر من قبله أو من قبل أحاد أمته ، و بالنسبة إلى الولي كرامة لخلوه عن دعوى.................................

((و لن يكون وليًا إلا و أن يكون محقا في ديانته و إلا قرار بالقلب و

اللسان برسالة رسوله)) : و حاصله : أن الكلام في الولي و كرامته لا في خوارق الكفرة الملاعنة و الزنادقة الملاحدة ((مع الطاعة له في أوامره و نواميه حتى لوادعى هذا الولى الاستقلال بنفسه)) في الملة و الشريعة ، ((و عدم المتابعة)) في الأوامر و النواهي له ((لم يكن وليا)) بل يكون منافقا و زنديقا و ملحدا . ((و لم يظهر ذلک على يده)) على طريق الولاية ، و إن ظهر على طريق الاستدراج ، معناه : إذا ادعى ذلک الفعل على أنه نبي فإنه يكذب في دعواه ، والكاذب لا يكون وليا عارفاً ، فلا يصح أن يظهر على يديه ما يظهر على أيدى الأنبياء والأولياء ، و هو معنى قول المشائخ : المعجزات علامات صدق حيث وجدت ، فلا تظهر على أيدي الأولياء عند دعوامم النبوة ؛ لأنها لو وجدت عند ذلک لانقلب الصدقُ كذباً ، و هو محال ، لما يرد أنه لما يستحيل أن الخارق إذا كان معجزةً فلايصح إستناده إلى الولي ، فأزاحه بقوله : ((والحاصل : أن الأمر الخارق للعادة فهو بالنسبة إلى النبي عليه الصلاة و السلام معجزة ، سواءٌ ظهر من قبله أو من قبل أحاد أمته ، و بالنسبة إلى الولي كرامة لخلوه عن دعوى))

.... نبوة من ظهر ذلک من قبله ، فالنبي لابد من علمه بكونه نبيا ، و من قصده إظهار خوارق العادات و من حكمه قطعا بموجب المعجزة بخلاف الولي . و أفضل البشر بعد نبينا و الأحسن أن يقال : بعد الأنبياء ، لكنه أراد البعدية الزمانية ، و ليس بعد نبينا نبي مع ذلک لابد من تخصيص عيسىٰ ، إذ لو أريد كل بشر يوجد بعد نبينا ، ....

((نبوة من ظهر ذلک من قبله)) : و حاصله : بأنه مشتمل على اعتبارين وجهتين هما منشأ الإسنادين ، ثم أشار إلى فروق ثلثة بين النبي و الولي فقال:

((فالنبي لابد من علمه بكونه نبيا)) : بأنه نبي و شرائعه و أحكامه حقة ، و الولي لايجب علمه بكونه وليا ، لأن الحكم بكونه وليا يتوقف على الخاتمة ، و الخاتمة غير معلومة . ((و من قصده إظهار خوارق العادات)) : يعني المعجزة تقع عند قصد النبي و تحدّيه ، و أما الكرامة فقد تقع من قصد الولي ، ((و من حكمه قطعا)) يعني يجب أن يكون حكم النبي ﷺ قطعيًا بأن يقول : أنا نبي ، ((بموجب المعجزة)) : بمقتضي الخارقات الدالة على صدقه ، ((بخلاف الولي)) لا علم و لا قصد و لا حكم ضروريا . و اعلم أن الكرامة على نوعين : حسية و معنوية ، و لاتعرف العامة إلا الحسية ، و قد سبق أمثلتها و نظائرها ، و أما الكرامة المعنوية فهي التي بين الخواص من أهل الله سبحانه و أجلها و أشرفها أن يحفظ الله سبحانه على العبد أداب الشريعة ، فيوفق لفعل مكارم الأخلاق و اجتناب سفسافها ، و أن يحافظ على أداء الواجبات و السنن في أوقاتها ، فافهم : هذا آخر الكلام في هذا المقام بعون الملك العلام .

أفضل البشر بعد نبينا أبو بكر الصديق ثم الفاروق ثم ذو النورين ثم المرتضى

((و أفضل البشر بعد نبينا)) : واعلم أن لأهل الحق ثلاثة مطالب : الأول تعين الإمام ، والثاني وجوب نصب الإمام ، و الثالث شروطه . والمصنف ذكر الأول بقوله : و خلافتهم على هذا الترتيب ، و أورد الثاني بقوله : والمسلمون لا بدلهم من إمام ، و أشار إلى الثالث بقوله : ثم ينبغي أن يكون الإمام ظاهراً إلى أخره ، و أما مسئلة الأفضلية فهي مسئلة مستقلة غير متفرعة على ترتيب الخلافة ، و لا منوطة به ، بل الحق أن ترتيب الأفضلية

على هذا النمط كان في عهد النبوة قبل وقوع الخلافة على ما هو نص الصحابةّ ، فاحفظ هذا التحقيق ، و الحق أحق بالاتباع من اتباع الجمهور ، تأمل . ثم لما كان العلماء يستعلمون كلمة " بعد " في أمثال هذا المقام بمعنى " بعد الشرف " ، فيقولون : أفضل الأنبياء بعد نبينا إبراهيم الخليل ، و أفضل الكتب بعد القرآن التورات ، فعلى هذا في عبارة المصنفٌ قصور لإفادتها تفضيل الخلفاء على الأنبياء ، و لذا قال الشارح قدس سره : ((و الأحسن أن يقال بعد الأنبياء)) لئلا يلزم فضل الخلفاء على الأنبياء ، و إنما لم يقل لإمكان حمل البعدية على الزمانية ، و هذا ما ذكره الشارح بقوله : ((لكنه أراد البعدية الزمانية ، و ليس بعد نبينا نبي)) : فلايلزم تفضيل الخلفاء على الأنبياء ، ((مع ذلک)) يعني مع إرادة البعدية الزمانية ((لابد من تخصيص عيسىٰ)) فلابد أن يقول : إن الأفضل بعد نبينا ما عدا عيسى بن مريم ، ((إذ لو أريد كل بشر يوجد بعد نبينا)) سواء كان وجد في وجه الأرض أو في السماء يعني يكون حيا بعده سواء ولد قبله أو بعده .

.... انتقض بعيسىٰ ، و لو أريد كل بشر يولد بعده لم يفد التفضيل على الصحابة ، و لو أريد كل بشر هو موجود على وجه الأرض لم يفد التفضيل على التابعين و من بعدهم ، و لو أريد كل بشر يوجد على وجه الأرض في الجملة ، انتقض بعيسىٰ ، أبو بكر الصديق الذي صدّق النبي ﷺ في النبوة من غير تلعثم ـ و في المعراج بلا تردد ....

((انتقض بعيسىٰ)) لأنه موجود بعد نبينا ، و قد أجاب عنه بعض الناس أن المراد بالوجود الوجود الموصوف بالبعدية فحسب ، لا بالبعدية و القبلية

معًا ، تدبر. ((و لو أريد كل بشر يولد بعده لم يفد التفضيل على الصحابة)) : لأنهم ولدوا إما في زمنه أو قبله لا بعده . ((و لو أريد كل بشر هو موجود على وجه الأرض لم يفد التفضيل على التابعين و من بعدهم)) لأنهم لم يوجدوا بعد ، و أجاب عنه بعض الناس بأنه قد صح أن الصحابة أفضل من التابعين ، فالفضل على الصحابة يوجب الفضل على كل . ((و لو أريد كل بشر يوجد على وجه الأرض في الجملة)) سواء كان في زمان نبينا أو بعده ((انتقض بعيسىٰ)) لأنه ينزل على وجه الأرض ، إن قلت : هذا تكرار لما سبق من قوله : إذ لو أريد كل بشر يوجد إلى أخره ، أجاب عنه الناس أن مادة النقض على الأول متحققة بعد نبينا في كل زمان ، و على الثاني لا يتحقق إلا عند نزول عيسىٰ بن مريم على وجه الأرض . ((أبوبكر الصديق)) : هو عبد الله بن عثمان سيد بني تيم ، قدّمه المسلمون بالإمامة ، و سموه بأجمعهم خليفةً ، و ثاني رسولِ الله في الغار ، الباذل نفسه و ماله لنبينا و رسولنا ، و كان ملقبا بالعتيق ، ((الذي صدّق النبيﷺ)) : إشارة إلى بيان وجه التسمية في النبوة ((من غير تلعثم)) : يعني توقف ، عن ابن عباسؓ عن رسول الله ﷺ قال : إني لم أكلمه - يعني أبا بكر الصديق - في شيء إلا قبِلَه - يعني صدّقه - و استقام عليه ، رواه أبو نعيم . ((و في المعراج بلا تردد)) : في الحديث : إن النبي ﷺ لما ذكر قصة المعراج كذّبوه و ذهبوا إلى أبي بكرؓ ، فقالوا له : إن صاحبك قد قال : كذا و كذا ، فقال أبو بكر : إن كان قد قال ذلک فهو صادق ، ثم جاء رسول الله ﷺ ، فذكر له الرسول تلک التفاصيل ، فكلما ذكر شيئًا ، فقال أبو بكر : صدقت ، فلما تم الكلام قال أبو بكر : أشهد أنک رسول الله حقاً ، قال رسولُ الله ﷺ : و أشهد أنک صديق حقًّا ، ذكره الإمام الفخر في " التفسير الكبير " ، و قد روي بضعة و ثمانون نفسًا عن عليؓ أنه قال : خير هذه الأمة بعد نبينا أبو بكرؓ ، ثم عمرؓ رواه البخاري في " الجامع " عن عليؓ ، و هذا الذي يليق بعليؓ ؛ فإنه من أعلم

الصحابةً بحق أبي بكر و عمر ، و أعرفهم بمكانهما في الإسلام و حسن تأثيرهما في الدين ، و إن كل من له في الأمة لسان صدق من علمائها و عبّادها متفقون على تقديم أبي بكر و عمر ، قال الشافعي فيما نقله عنه البيهقي بإسناده : قال : لم يُختلف أحد من الصحابة و التابعين في تفضيل أبي بكر و عمر ، و تقديهما على جميع الصحابة ، و كذلك لم يختلف علماء الإسلام في ذلك ، و هو قول مالك و أصحابه ، و أبي حنيفةً و أصحابه ، و الشافعي و أصحابه ، و أحمد و أصحابه ، و داؤد و أصحابه ، و الثوري و أصحابه ، و الليث و أصحـابه ، و الأوزاعي و أصحابه ، و إسحق و أصحابه ، و ابن جرير و أصحـابه، و أبي ثور و أصحابه ، و هو قول سائر العلماء المشهورين إلا من لايعبأ به .

.... ثم عمر الفاروق الذي فرق بين الحق و الباطل في القضايا و الخصومات . ثم عثمانٌ ذو النورين لأن النبي ﷺ زوجه رقية ، و لما ماتت رقية زوجه أم كلثوم ، و لما ماتت قال لو كانت عندي ثالثة لزوجتكها . ثم عليٌّ المرتضى من عباد الله ، و خلص أصحاب رسول الله ﷺ ، على هذا وجدنا السلف . و الظاهر أنه لو لم يكن لهم دليل على ذلك ـ لما حكموا بذلك ، و أما نحن فقد وجدنا دلائل الجانبين متعارضة . ...

((ثم عمر الفاروق)) : و هو عمر بن الخطاب سيد بني عدي ، يكنى أبا

حفص أمير المؤمنين ، كان كثير العلم والفهم ، زاهدًا متواضعا أحد الخلفاء الأربعة من العشرة المبشرة ، كان إسلامه نصرة للمسلمين ، شهد بدرًا والمشاهد كلها ، و فتح الله في عهده بلادًا كثيرةً ، و كان نقش خاتمه : " كفى بالموت واعظـا " ، و به يضرب المثل في العدل . ((الذي فرق)) إشارة إلى بيان وجه التسمية ، ((بين الحق و الباطل)) : بإصابة رأيه ، ((في القضايا والخصومات)): يعني في المقدمات و المعاملات ، عن ابن عباسٌ أن منافقا خاصم يهوديًا ، فدعا اليهودي إلى النبي ﷺ، و دعاء المنافق إلى كعب بن الأشرف ، ثم إنهما احتكما إلى رسول الله ﷺ ، فحكم إلى اليهودي ، فلم يرض المنافق ، و قال : نتحاكم إلى عمرٌ ، فقال اليهودى لعمرٌ: قضى لي رسول الله ﷺ فلم يرض بقضائه ، و خاصم إليک ، فقال عمرٌ للمنافق : أكذلک ، فقال : نعم ! فقال : مكانكُمَا حتى أخرج إليكما ، فدخل و أخذ سيفه ، ثم خرج فضرب به عنق المنافق حتى برد - يعني مات - و قال : هكذا أقضي لمن لم يرض بقضاء الله و قضاء رسوله ، و قال جبرئيل : إن عمر فرق بين الحق والباطل فسمّي الفاروقٌ .

((ثم عثمانٌ)) : و هو عثمانٌ بن عفان سيد بني أمية ، و هو مخصوص بفضائل من بين الصحابةٌ : نحو تجهيز جيش العسرة ، و استحياء الملائكة ، و إقامة نبينا يده مقام يد عثمان في بيعة الرضوان ، و كذا جمع القرآن ، و كان من زهاد الصحابة قائم الليل ، و هو أحد الخلفاء الأربعة ، والعشرة المبشرة ، ((ذو النورين)) : و لقّب بذي النورين ؛ ((لأن النبيﷺ زوجه رقية و لما ماتت رقية زوجه أم كلثوم)) : إشارة إلى بيان وجه التسمية ، زوجه نبينا بنتيه رقيةٌ و أم كلثومٌ ، فلذا سمي بذي النورين ، و أما عند العارفين فقد نقل عن الشيخ العارف خالد -روّح الله روحه - : أنه قرر يومًا أن مراتب الكمال أربعة : نبوة و قطب مدارها نبينا، ثم صديقية و قطب مدارها أبو بكر الصديقٌ ، ثم شهادة و قطب مدارها عمر الفاروقٌ ، ثم ولاية و قطب مدارها عليٌ المرتضىٰ ، فسأله بعض الحاضرين عن أمير المؤمنين عثمان : في أي مرتبة هو من المراتب الثلاث

بعد النبوة ، فقال : إنه قد نال حظا من رتبة الشهادة وحظا من رتبة الولاية ، وإن معنى كونه ذا النورين ، هو ذالک عند العارفين .

((ثم عليّ)) : و هو علي بن أبي طالب سيد بني هاشم وابن عم نبينا ، و زوج ابنته سيدة النساء ، و أمير المؤمنين والخليفة الرابع ، و واحد من العشرة المبشرة ، و هو أول من أسلم و هو صغير ، و شهد بدرًا واحدا ، و سائر المشاهد، و لقب بأسد الله ، و كان بيده لواء نبينا في مواطن كثيرة ، و شجاعته و قوته مشهورة معروفة يضرب بها المثل، و لم يتخلف إلا في تبوک ، خلفه نبينا على المدينة ، و قاله نبينا و رسولنا : أنت مني بمنزلة هارون من موسىٰ إلا أنه لا نبي بعدي . ((المرتضى)) : ارتضاه الله و رسوله في أمر الدين والدنيا . ((من عباد الله و خلص أصحاب رسول الله ﷺ)) : و مناقبه أزيد من أن يحصى و أوفر أن يستقصى ، و ليس غرضنا بيان فضائلهم ، و لكن الغرض بيان الترتيب في فضلهم . ((على هذا)) : يعني على هذا الترتيب المذكور في الأفضلية ، ((وجدنا السلف)) : من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين أن أفضل الناس بعد الأنبياء أبو بكر الصديق ، ثم الفاروقّ ، ثم عثمان ذو النورين ؛ ثم أمير المؤمنين عليّ ، فهؤلاء والأئمة بعد نبينا ، و خلافتهم خلافة النبوة ، و نحبهم جميعا لانفرق بينهم بحب البعض و بغض البعض ، والرافضية الزنادقة والملاحدة أبغضوا الخلفاء الثلاثة فرفضوا المذهب الحق ، والخارجية الملاعنة أبغضوا عليا فخرجوا عن الصراط المستقيم .

ولأهل السنة عليه أدلة قاطعة

((و الظاهر أنه لو لم يكن لهم دليل على ذلک)) : على الترتيب المذكور . ((لما حكموا بذلک)) : بذلک الترتيب ، في البخاري من حديث عمرو بن العاص: " قلت : أي الناس أحب إليک ، قال : عائشة ، فقلت : من الرجال ، فقال : أبوها ، قلت : ثم من ، قال : عمر بن الخطاب تعد رجالا " . و في البخاري من

حديث عبدالله ؓ بن عمر: قال : كنا في زمن نبينا لا نعدل بأبي بكر أحداً ثم عمر ثم عثمان ، ثم نترك أصحاب نبينا لا نفاضل بينهم . و في رواية البخاري عن عبد الله بن عمر: كنا نخير بين الناس في زمان رسول الله نخير أبا بكرؓ ثم عمر ثم عثمان . و في رواية لأبي داود : كنا نقول : - و رسوله الله حيٌّ - أفضل أمة نبينا أبو بكر ثم عمر ثم عثمان . زاد الطبراني : فبلغ ذلك رسول الله ﷺ فلاينكره . في البخاري عن محمد بن الحنفية : قلت لأبي - يعني أمير المؤمنين عليؓ - : أي الناس خير بعد رسول الله ﷺ ، فقال : أبو بكر، قلت : ثم من ، قال : ثم عمر و خشيت أن يقول : عثمان ، قلت : ثم أنت ، قال : ما أنا إلا واحد من المسلمين ، فثبت بجميع ما روينا ترتيب الثلاثة في الفضل . و لما أجمع الصحابة على خلافة أمير المؤمنين بعد الثلاثة ، دل إجماعهم على أنه كان أفضل من بحضرته من الصحابة ، فثبت بذلك أنه كان أفضل الخلق بعد الثلاثة و ثبت مفضولية الثلاثة عليه بأدلة السمع ، و هذا معنى قوله : لو لم يكن له دليل على ذلك لما حكموا بذلك . ((و أما نحن فقد وجدنا دلائل الجانبين متعارضة)) :يعني في الإختلاف بين أهل السنة في تفضيل عثمانؓ و عليؓ ، و هذا هو الظاهر ، أو في الإختلاف بين الأمة في ترتيب الفضل بين الأربعة .

.... و لم نجد هذه المسئلة مما يتعلق به شيء من الأعمال ، أو يكون التوقف فيه مخلاً بشيء من الواجبات، و السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمانؓ على عليؓ ، حيث جعلوا من علامات السنة و الجماعة تفضيل الشيخين و محبة الختنين . و الإنصاف أنه أريد بالأفضلية كثرة الصواب فللتوقف جهة ، و إن أريد كثرة ما يعده ذوالعقول من الفضائل ، فلا . ...

((و لم نجد هذه المسئلة)) : مسئله تفضيل عثمانؓ و عليؓ. ((مما يتعلق به شيئ من الأعمال)) : حتى يجب الضرورة إلى اختيار أحد الجانبين . ((أو يكون التوقف فيه مخلاً بشئ من الواجبات)) : فإن المسائل التي يتوقف عليها الواجبات قليلة جدًّا ، فعلم أن فائدة الاعتقاديات ليست مقصورة في توقف الواجبات عليها ؛ بل الاعتقاد مقصود بذاته . ((و السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمانؓ على عليؓ)) : و دليله أن فاروقا ترك الخلافة شورى ، فلو كان ظاهرًا ما أدار بينها . ((حيث جعلوا من علامات السنة و الجماعة تفضيل الشيخين)) : يعني صديقاًؓ و فاروقاًؓ .

اختلاف أهل السنة بين عثمان رضي الله عنه وعلي رضي الله عنه في الأفضلية والقول الأصح فيه عند الشارح

((و محبة الختنين)) عثمانؓ و عليؓ ، فهو ما به الامتياز فيما به الإختلاف، اختلف أهل السنة والجماعة بين عثمانؓ و عليؓ ، فتوقف بعضهم ، توقف أبو العباس القلانسي ، و قد مال إلى التوقف بينهما إمام الحرمين ، فقال الإمام : الغالب على الظن أن أبابكرؓ أفضل ثم عمرؓ ، و تتعارض الظنون في عثمانؓ و عليؓ ، و هو ميل منه إلى أن الحكم في التفضيل ظن ، و هو رواية عن مالك ، حكى أبو عبدالله المازري عن المدونة ، و إليه ذهب القاضي أبوبكر ـ الباقلاني المالكي ، و جزم آخرون بتفضيل عليؓ ، و هو قول سفيان الثوري والحسن بن الفضل البجلي ، و محمد بن إسحاق و إسحاق بن خزيمة ، قال الإمام أبو العباس الصابوني : هو رواية عن أبي حنيفة ، و الأكثرون على تفضيل عثمانؓ، حكاه عنهم الخطابي ، و إليه ذهب الشافعي و أحمد ، و هو مشهور عن مالك، حكى القاضي عياض أن مالكا رجع عن الوقف إلى تفضيل عثمان ، قال الإمام القرطبي : و هو الأصح إن شاء الله تعالى ، قال الإمام أبو العباس الصابوني : و هو الظاهر عن قول أبي حنيفة ، و إليه رجع السفيان ، حكى القسطلاني عن سفيان الثوري : و بالجملة السابقون الأولون و أئمة السنة و

الحديث متفقون على تفضيل و تقديم عثمان ، و مع هذا أنهم لم يجتمعوا على ذلك رقبة و لا رهبة : بل مع تباين أرائهم و أموائهم و علومهم و اختلافهم و اختلافا لهم ، في ماسوى ذلك من المسائل ، فأئمة الصحابة و التابعون متفقون على هذا - و الله أعلم بالصواب - ((و الإنصاف أنه أريد بالأفضلية كثرة الصواب فللتوقف جهة)) : لأن كثرة الصواب عند الله سبحانه لايعلمها إلا الله ، و ليس ذلك بكثرة الفضائل و لايعرفه العقل ، ((و إن أريد كثرة ما يعده ذو العقول من الفضائل فلا)) : فلا جهة للتوقف فيه : لأن فضائل أمير المؤمنين عليّ من الفضائل العلمية و العملية أزيد من أن تحصى . و ما قال بعض الناس فيه شائبة من الرفض ، فهو أفحش الخطأ : لأن الاعتراف بفضائله و كمالاته و مناقبه ليس في شيء من الرفض قطعا ، فهذا القول صدر من غفلة القائل ، بل و من جهله، فافهم ، و لاتكن من الغائبين و الجاملين .

.... و خلافتهم أي نيابتهم عن الرسول في إقامة الدين بحيث يجب على كافة الأمم الاتباع على هذا الترتيب أيضاً ، يعني أن الخلافة بعد الرسول صلى الله عليه و سلم لأبي بكر ، ثم لعمرؓ ، ثم لعثمانؓ ، ثم لعليؓ و ذلك لأن الصحابة قد أجمعوا يوم توفي رسول الله ﷺ في سقيفة بني ساعدة و استقرّ رأيهم بعد المشاورة و المنازعة على خلافة أبي بكرؓ ، فأجمعوا على ذلك و بايعه عليؓ على رؤوس الأشهاد بعد توقف كان منه ،

ولو لم تكن الخلافة حقا له لما اتفق عليه الصحابة ، ....

وخلافة الخلفاء الأربعة على ترتيب الأفضلية

((و خلافتهم)) : بأنها خلافة الرسول في إقامة الدين بحيث يجب اتباعهم على كافة الأمة ، قال الشارح : ((أي نيابتهم عن الرسول في إقامة الدين بحيث يجب على كافة الأمم الاتباع)) : و قد عرّف بذلك صاحب " المواقف " و "شرحه "، و في " المقاصد " ، نحوه ، فإنه قال : رياسته عامة في الدين و الدنيا خلافة عن النبي ﷺ ، و بهذا القيد خرجت النبوة ، و بقيد العموم خرج مثل القضاء و الإمارة في بعض الأكناف . ((على هذا الترتيب أيضا)) : يعني على ترتيب الأفضلية ، و الصواب أن يقول : إن فضل الخلفاء الأربعة على حسب ترتيبهم في الخلافة ، إذ حقيقة الفضل ما هو فضل عند الله ، و ذلك لايطلع عليه إلاالله سبحانه أو رسول الله بإطلاع الله جلّ شأنه ((يعني أن الخلافة بعد الرسول صلى الله عليه و سلم لأبي بكر)) : لإجماع أهل الحل والعقد ، و لم ينازع إلا عليٌّ ، و قليل ، ثم رجعوا ، و لقوله سبحانه : ﴿ستدعون إلى قوم أولي بأس شديد﴾ ، و الداعي إما أبو بكرٌ أو الفاروق باتفاق المفسرين . ((ثم لعمرٌ)) : لتفويض أبي بكرٌ الخلافة إليه ، و إجماع الأمة عليه . ((ثم لعثمانٌ)) : لأن الفاروق جعل الخلافة شورى بين ستة ، ووقع الاتفاق والوفاق على عثمانٌ . ((ثم لعليٌ)) : لإجماع أهل الحل العقد عليه . ((و ذلك)) : بيان الرتيب المذكور . ((لأن الصحابة قد أجمعوا)) : قبل دفن نبينا و رسولنا . ((يوم توفي رسول الله ﷺ في سقيفة بني ساعدة)) : بنو ساعدة قوم من الأنصار ، و إنما اجتمعوا لنصب الخليفة إقامةً لأمر الدين و إقامةً لأمور الدنيا و تدبيرها . أما أمر الدين فجعله قائم الشعار على الوجه المأمور به من إخلاص الطاعات ، و إحياء السنن و إماتة البدع ؛ ليتوفر العباد على طاعة الله جل شأنه . و أما النظر في أمور الدنيا : كاستفاء الأموال من وجهها و إيصالها إلى

مستحقيها و غيرها ، و هذا لئلا يختل نظام الدين والدنيا . ((و استقرّ رأيهم بعد المشاورة والمنازعة)) : بين المهاجرين والأنصار ، صحت الأحاديث في أن الأنصار اجتمعوا في سقيفة لبني ساعدة يريدون أن يبايعوا سعد بن عبادة ، و كان من أشرافهم ، فذهب إليهم المهاجرون ، قال من قال من الأنصار: منّا أمير و منكم أمير ، قال أبوبكرؓ: نحن الأمراء و أنتم الوزراء ، و لن تعرف العرب هذا الأمر إلا لهذا الحي من قريش ، هم أوسط العرب نسباً و دارًا .

و متن الحديث : - الأئمة من قريش - ((على خلافة أبي بكرؓ)) : متعلق "باستقرّ" ، فأجمعوا على ذلك : و هذا إجماع الصحابة على مبايعته . ((و بايعه عليؓ على رؤوس الأشهاد)) : يعني على رؤس الخلائق . ((بعد توقف كان منه)) : كان التوقف من أمير المؤمنين عليؓ مدى حياة فاطمة الزهراء - و هي ستة أشهر على الأصح - ثم أرسل أمير المؤمنين عليؓ بعد وفات فاطمة سيدة النساء إلى أبي بكرؓ ، فلما صلى أبو بكرؓ الظهر صعد المنبر ، فشهد و ذكر شأن أمير المؤمنين عليؓ و تخلفه عن البيعة ، و عذره الذي اعتذر إليه . ((و لو لم تكن الخلافة حقاله لما اتفق عليه الصحابة)) : لأن إجماع خير الأمة على الضلالة ممنوع ، و لا سيما الصحابة الذين هم أفضل الخلائق بعد الأنبياء .

.... و لنازعه علي كما نازع معاوية و لاجتج عليهم لو كان في حقه نص كما زعمت الشيعة . ...

((و لنازعه علي كما نازع معاوية)) : لأنه لم يكن خليفة مع خلافة الأمير؛ حتى قتل ما قتل من المؤمنين . ((و لاجتج عليهم)) : غلب على الصحابة مثل ما اجتج أبو بكرؓ على الأنصار ، و قال : الأئمة من قريش .

قال أهل الحق : الخلافة تثبت بالاتفاق دون النص

والرد على الشيعة

((لو كان في حقه نص كما زعمت الشيعة)) : إشارة إلى اختلاف مشهور بين أهل الحق من أهل السنة والجماعة والشيعة . قال أهل الحق : إن الخلافة والإمامة إنما تثبت بالاتفاق والاختيار دون النص والتعين - كما زعمت الشيعة - اتفقوا في سقيفة بني ساعدة على الصديقؓ ، ثم اتفقوا على الفاروقؓ بعد تعين أبي بكر ، واتفقوا بعد الشورى على عثمانؓ ، و اتفقوا بعده على الأميرؓ ، و هم مترتبون في الفضل ترتبهم في الإمامة ، و وافقهم على ذلک - السليمانية من الشيعة - أصحاب سليمان بن جرير- قالوا : إن الخلافة والإمامة شورى فيما بين الخلق ، و يصح أن ينعقد بعقد رجلين من خيار المسلمين ، و وافقهم على ذلک الكرامية ، قالوا : في الخلافة والإمامة : إنها تثبت بإجماع الأمة دون النص والتعين ، كما قال أهل السنة ؛ إلا أنهم قالوا : يجوز عقد البيعة لإمامين والخليفتين في قطرين ، و غرضهم الخبيث إثبات إمامة معاوية بالشام باتفاق جماعة من الصحابة ، و إثبات إمامة أمير المؤمنين عليؓ بالمدينة والعراقين باتفاق جماعة من الصحابة ، و رأوا تصويب معاويةؓ فيما استبد به من الأحكام و الشريعة قتالا على طلب قتلة عثمانؓ و استقلالا بمال بيت المال ، و مذهبهم الأصلي اتهام أمير المؤمنين في الصبر على ما جرى مع عثمانؓ والسكوت عنه ، و ذلک عرق نزع ، والشيعة هم الذين شايعوا عليا عليه السلام على الخصوص ، و قالوا بخلافته و إمامته نصًّا و وصايةً إما جليا و إما خفيًّا ، قالوا : و ليست الإمامة قضية مصلحية تناط باختيار العامة ، و ينتصب الإمام بنصبهم ؛ بل هي قضية أصولية ، هو ركن الدين لايجوز للرسول إغفاله و إمماله و تفويضه و إرساله إلى العامة ، قالوا : ما كان في الدين والإسلام أمر أهم من تعيين الإمام ؛ حتى تكون مفارقته الدنيا

على فراغ قلب من أمر الإمامة ، فإنه إذ بعث لدفع الخلاف و تقرير الوفاق ، يجوز أن يفارق الأمة و يتركهم مملا ، يرى كل واحد منهم رأيًا ، و يسلك كل واحد طريقا لا يوافقه في ذلك غيره ؛ بل يجب أن يعين شخصًا هو المرجوع إليه ، و ينص على واحد هو الموثوق به والمعلول عليه ، و قد عين عليا عليه السلام في مواضع تعريفًا و في مواضع تصريحًا ، قال عليه السلام لأمير المؤمنين عليٍّ : " أنت الخليفة بعدي " ، و إنه قال " هذا خليفتي عليكم " و إنه قال له : " أنت أخي و وصيي و خليفتي من بعدي ". قال الراقم : هذا الذي زعموه من نص صح أحاداً عند من لم يتصف برواية حديث و لا صحبة محدث ، و قد خفي عن علماء الحديث الذين أفنوا أعمارهم في الأسفار البعيدة ، باذلين جهدهم في طلبه و في السعي إلى كل من حسبوه عنده ، صبابةً منه في كل صوب و أوب ، فعلم بضرورة أنه افتراء و مراء ، و لهم غير منه في أنه الإمام والخليفة أدلة و نصوص بعضها مختلق و بعضها مؤول ، فلزم من ذلك بطلان ما نقلوه من الأكاذيب ، و سودوا به أوراقهم بل وجوههم ، فتـأمل .

.... و كيف يتصور في حق أصحاب رسول الله ﷺ الاتفاق على الباطل و ترك العمل بالنص الوارد . ثم أن أبابكر لما يئس من حياته دعا عثمانٌ و أملى عليه كتاب عهده لعمرٌ، فلما كتب ختم الصحيفة و أخرجها إلى الناس و أمرهم أن يبايعوا لمن في الصحيفة ، فبايعوا حتى مرت بعليٌ فقال : بايعنا لمن فيها و إن كان عمرٌ ، و بالجملة وقع الإتفاق على

خلافته ، ثم استشهد عمرٌ و ترك الخلافة شورى بين ستة عثمان ، و علي ، و عبد الرحمان ، و طلحة ، و زبير ؛ و سعد بن أبي وقاصٌ ، ثم فوض الأمر خمستهم إلى عبد الرحمن بن عوف و رضوا بحكمه ....

وكيف يتصور في حق الصحابة الاتفاق على الباطل والقرآن ناطق بمدحهم

((و كيف يتصور في حق أصحاب رسول الله ﷺ الاتفاق على الباطل و ترك العمل بالنص الوارد)) : مع أن القرأن ناطق في مواضع بمدحهم ، و أنهم تابعون للحق ، و أبعد عن اتباع الهوى و حظوظ النفس ، فكيف يجوز على هؤلاء الصحابة الذين هم خير الأمة و نجومها - و منهم الجماعة المبشرة بالجنة ، و في المبشرين من هو موصوف على لسان الصادق المصدوق بأنه أمين على دين الله - أن يعلموا الحق من أمر الخلافة و الإمامة و تعينه لإنسان، و يتجاملون عنه - معاذ الله - أن يجوز ذلك عليهم شرعًا أو عادةً ، لأنه خيانة في الدين ، و لو جاز عليهم الخيانة في أمور الدين و اخفاء الحق مع علمهم به ، لا ارتفع الأمان في كل ما نقلوه من القرأن و الأحكام ، وردَّ بتجويز ذلك إلى أن لا يجزم بشيء من الدين ؛ إذ أنما أخذنا الدين بجميع وصوله و فروعه عنهم ، فاحفظ . و إذا ثبت خلافة الصديق و إمامته ثبت خلافة الفاروقٌ و إمامته ؛ لأن الصديقٌ نص عليه و عقدله الخلافة والإمامة واختاره لها ، و كان أفضلهم بعد الصديق ، و إليه أشار بقوله : ((ثم أن أبابكر لما يئس من حياته دعا عثمانٌ)) :

و ذلك بعد أنه شاور جمعا من عظماء المهاجرين والأنصار في الفاروقٌ ،

فقالوا : ليس فينا مثله . ((و أملى)) أي كتب ((عليه)) : على عثمان ((كتاب عهده لعمرؓ)) الخ : يعني عهد الخلافة و الإمامة و الولاية . ((و بالجملة وقع الإتفاق على خلافته)) : و إجماع الصحابة على خلافته بذلك إجماع على صحة الاستخلاف . و يثبت عقد الخلافة والإمامة . إما باستخلاف الخليفة إياه ؛ كما فعل أبو بكرؓ حيث استخلف الفاروقؓ . و إما ببيعة جماعة من العلماء أو من أهل الرأي والتدبير . مثل خلافة عثمانؓ و عليؓ . ثم ثبت خلافة عثمان و إمامته بعد الفاروق بعقد من عقدله الخلافة و الإمامة من أصحاب الشورى . الذين نص عليهم الفاروقؓ . فاختاروه و رضوا بخلافته و إمامته . و أجمعوا على فضله و عدله . و إليه أشار بقوله : ((ثم استشهد عمرؓ)) : على يد غلام للمغيرة بن شعبة . طعنه في الصلاة . ((و ترك الخلافة شورى)) : يعني لما علم بالموت جعل الخلافة شورى . ((بين ستة : عثمان . و علي . و عبد الرحمان . و طلحة . و زبير ؛ و سعد بن أبي وقاصؓ)) الخ : هم بقية العشرة المبشرة بالجنة بأن يختاروا أفضلهم و أصلحهم للخلافة و الإمامة . و لم يقصد أن كلهم خلفاء يشاورون في الأمور .

.... فاختار عثمانؓ و بايعه بمحضر من الصحابة . فبايعوه و انقادوا لأوامره و صلوا معه الجمع و الأعياد . فكان إجماعاً . ثم استشهد و ترك الأمر مهلاً فاجتمع كبار المهاجرين و الأنصار على عليؓ و التمسوا منه قبول الخلافة و بايعوه . لِمَا كان أفضل أهل العصر و أولاهم بالخلافة . و ما وقع من الاختلاف بين الشيعة و أهل السنة في هذه المسئلة .

و ادعى كل من الفريقين النص في باب الإمـامة ـ ....

((فاختار)) : يعني عبد الرحمن بن عوف . ((عثمانَّ و بايعه بمحضر من الصحابة فبايعوه و انقادوا لأوامره و صلوا معه الجمع والأعياد ، فكان إجماعاً)) : فإجماع الصحابة على خلافته و إمامته بذلك إجماع على صحة الاستخلاف ، ثم ثبت خلافة أمير المؤمنين عليٌّ بعد عثمانَّ بعقد من عقد له من الصحابة من أهل الحل والعقد ، و لأنه لم يدع أحد من أهل الشورى غيره في وقته ، و قد اجتمع على فضله و عدله ، و إليه أشار بقوله : ((ثم استشهد)) : عثمانّ وكان حليما رحيما صبر على الشهادة ، و نهى الصحابة عن القتال ، فهم معذورون في ترك القتال ، و هذه قصة معروفة ، ((و ترك الأمر مهلا)) : يعني لم يفوض الخلافة والإمامة إلى أحد . ((فاجتمع كبار المهاجرين)) : الذين هاجروا من مكة - زاد الله شرفها - إلى المدينة المنورة ، ((و الأنصار)) : هم الذين نصروا الرسل و دينَ الله دين الإسلام . ((على عليٌّ و التمسوا منه قبول الخلافة و بايعوه)) : فصار إجماعا ، و إجماع الصحابة على خلافته بذلك إجماع على صحة الاستخلاف . ((لِمَا كان أفضل أهل العصر و أولاهم بالخلافة)) : و إن امتناعه عن دعوى الخلافة و الإمامة لنفسه في وقت الخلفاء قبله ، كان حقا لعلمه بأن ذلك ليس بوقت قيامها ، ثم لما صارت الخلافة إليه أظهر و أعلن ، و لم يقصر حتى مضى على السداد و الرشاد مثل ما مضى من قبله من الخلفاء و أئمة العدل على السداد والرشاد، متبعين لكتاب ربهم و سنة نبيهم ، هؤلاء الخلفاء الأربعة و الأئمة الأربعة و لدين الله سبحانه بأن الأئمة الأربعة خلفاء راشدون مهديون فضلا لايوازيهم في الفضل غيرهم .

وماوقع من المخالفات لم يكن النزاع في خلافة الأمير

رضي الله، بل عن الخطاء في الاجتهاد

((و ما وقع من المخالفات والمحاربات لم يكن النزاع في خلافته بل عن خطاء في الاجتهاد)) : فأما ما جرى بين أمير المؤمنين عليّ و الزبيرؓ و عائشةؓ ، فإنما كان على تأويل واجتهاد ، فإنهم كلهم من أهل الاجتهاد ، و قد شهد لم نبينا و رسولنا بالجنة والشهادة ، فدل على أنهم كلهم كانوا على حق في اجتهادهم ، و لا نقول في الزبيرؓ و طلحةؓ و عائشةؓ إلا أنهم رجعوا عن الخطاء ، و طلحة و زبير من العشرة المبشرين بالجنة .

و أما ما جرى بين أمير المؤمنين عليّ و معاويةؓ ، فقال بعض أهل العلم : كانوا ينازعونه الخلافة ، و إلا لوجب أن ينقادوا له ، و كانوا عاصين باغين في الخروج عليه ، فقاتلهم على مقاتلة أهل البغي ، و قال أكثر أهل الحق من أهل السنة والجماعة : إن ما جرى بين أمير المؤمنين عليّ و معاويةؓ من الحروب بسبب طلب تسليم قتله عثمانؓ لمعاويةؓ و من معه ؛ لما بينهما من بنوة العمومة ، مبنيٌّ على تأويل و اجتهاد ، لا منازعة من معاوية في الخلافة ؛ بحيث أنه الأحق بالخلافة ، بل لأنه لم يقتص من قتلة عثمانؓ ، ظن أمير المؤمنين عليّ أن تسليم قتلة عثمانؓ على الفور مع زيادة عشائرهم و اختلاطهم بالعسكر يؤدى إلى اضطراب أمر الخلافة العظمى التي بها انتظام كلمة أهل الاسلام ، خصوصًا في بدايتها قبل استحكام الأمر فيها ، فرأى التاخير أصوب إلى أن يتحقق التمكن منه ، و إلى هذا الوجه ذهب كثير من العلماء . و أما أهل النهر فهم الشراط المارقون عن الدين بخبر نبينا و رسولنا ، و لقد كان أمير المؤمنين عليّ على الحق ، في جميع أحواله يدور الحق معه حيث دار ، و لم يكن نزاع الفريقين عن هوى ؛ بل عن اجتهاد ؛ لأن الواجب حسن الظن بالصحابة ، و كل الصحابة مأمونون غير متهمين في الدين و قد أثنى الله و رسوله على جميعهم ، و تعبدنا بتوقيرهم و تعظيمهم و موالاتهم ، والتبرى عن كل من ينقص أحدا منهم .

((و ما وقع من الاختلاف)) : من أهل الخلاف . ((بين الشيعة و أهل السنة فى هذه المسئلة)) : يعني في حقية الخلافة والإمامة ، ((و ادعى كل من الفريقين النص في باب الإمامة)) : و كل من نظر في مصنفات السير علم و تيقن اتفاق الأمة على أن الخليفة بعد نبينا و رسولنا ليس إلا أحد هؤلاء الثلاثة إما أبو بكر و إما عليّ و إما العباسّ ، و أن الأمة مجتمعة على أن الخليفة بعد رسول الله ﷺ أحد هؤلاء الثلاثة ، و لم يكن في الناس في خلافة الثلاثة أقوال .

بيان الاختلاف في - هل نص نبينا ﷺ على أحد أم لا ؟

ثم اختلفوا هل نصّ نبينا و رسولنا على أحد ، فقيل : إنه نص على خلافة الصديقّ نصا خفيا ، و هو تقديمه إياه في إمامة الصلاة ، و عزى هذا إلى الحسنّ ، أخرجه الحافظ ابن عساكر ، أو نصا جليا ، قال الشيخ ابن حجر المكي : و عليه جماعة من المحدثين ، و هو الحق ، و قال الشيعة : إنه نص على خلافة أمير المؤمنين عليّ نصًّا ظاهرًا و يقينا صادقا من غير تعريض بالوصف ، بل إشارة إليه بالعين ، و قال الراوندية : إنه نص على خلافة العباس ، و هو الخليفة والإمام بعد نبينا و رسولنا ، و قال النووي : إنه لم ينص على خليفة ، و هو إجماع أهل السنة ، و هذه دَعَاوٍ باطلة ، و جسارة على الكذب ؛ و وقاحة في مكابرة الحسّ ، و قول من قال : هو أبو بكر الصديقّ هو بإجماع المسلمين ، والشهادة له بذلك ، ثم رأينا علياً والعباس قد بايعاه ، و أجمعا على خلافته و إمامته ، وجب أن يكون إماما و خليفة بعد نبينا و رسولنا بإجماع المسلمين ، و هو الصواب عند أولى الألباب ، و من المعلوم أن علياً كان في غاية الشجاعة والشهامة ، و كانت فاطمة مع علو منصبها زوجة له ، و كان العباس مع علو منصبه عمه ، و هو معه في الأخبار : إن العباس قال لأمير المؤمنين عليّ : امدد يدك أبايعك ؛ حتى يقول الناس : عم رسول الله

بايع ابن عم رسولٍ ، و لا يختلف عليك اثنان ، والزبير كان مع غاية شجاعته مع عليّ في الأخبار: إنه سلّ سيفه ، و قال لا أرضى بخلافة أبي بكرؓ الصديق ، و أما أبو سفيان بن حرب فإنه قال : أرضيتم يا بني عبد مناف اتلى عليكم تيم، و الله لأملئن الوادي عليكم خيلًا و رَجْلًا ، و أما جملة الأنصار فإنهم كانوا أعداء لأبى بكرؓ الصديق ، و ذلک لأنهم طلبوا الخلافة والإمامة لأنفسهم ، فدفعهم أبو بكر عنها بالحديث : " الأئمة من قريش " ، فلو كان أمير المؤمنين عليّ منصوصا عليه نصا ظاهرا لعرفوه ، و لو عرفوه تعالوا لأبي بكرؓ الصديقؓ، نحن أردنا أن نأخذ الخلافة لأنفسنا ، فثبت بما ذكر أن الخلافة لو كان حقا لعليّ بالنص ، لكان في غاية القدرة على أخذها ؛ و أما أبو بكرؓ فمعلوم أنه ما كان معه عسكر ، و لا شوكة ؛ و لا مال . و عند الرافضة أنه كان ضعيفا جبانا،و متى كان الأمر كذلک استحال في مثل عليّ مع كثرة أسباب أمره و القوة و الشوكة في حقه أن يصير عاجزا في يد شيخ ضعيف ، ثم يبلغ ذلک العجز إلى حيث لم يخرج عن داره ، و لم يظهر المحاربة والمنازعة بوجه من الوجوه ، و هذا مما لايقبله العقل ، و لايقبله ذهن الذاهن لا محالة و البتة .

............و إيراد الأسئلة و الأجوبة من الجانبين ، فمذكور في المطولات و الخلافة ثلاثــون سنة ، ثم بعدها ملک و إمارة ؛ لقوله عليه السلام : الخلافة بعدي ثلاثون سنة ، ثم يصير بعدها ملكا عضوضا ، و قد استشهد عليّ على رأس ثلاثين سنة من وفاة رسول الله ﷺ ـ ....

((و إيراد الأسئلة و الأجوبة من الجانبين)) : يعني في المنازعات و المجادلات ، ((فمذكور في المطولات)) : مثل " المواقف " و " المقاصد " و "شرحهما " ، و أحسن التأليفات في هذا الباب " إزالة الخفاء " لشيخ مشايخنا الإمام الحجة صاحب " الحجة " و "البدور البازغة " الشاه ولي الله الدهلوي و بالله التوفيق و منه الوصول إلى التحقيق .

والخلافة ثلاثون سنة وانقطعت ثلاثون بوفاة أمير المؤمنين علي رضي الله عنه

((و الخلافة ثلاثون سنة ، ثم بعدها ملك و إمارة ، لقوله عليه السلام : الخلافة بعدي ثلاثون سنة ، ثم يصير بعدها ملكا عضوضا)) : و العضوض ، فسره الأزهري في " تهذيب اللغة " بأنه الذي فيه عسف و ظلم ، و الحديث في "السنن "، رواه أبو داؤود و الترمذي و النسائي . قال سعيد بن جمهان : قلت لسفينةؓ : إن بني أمية يزعمون أن الخلافة فيهم ، قال : كذب بنو الزرقاء ، بل هم ملوك من شر الملوك . ((و قد استشهد عليؓ على رأس ثلاثين سنة من وفاة رسول الله ﷺ)) : و تمت ثلاثون سنة بمدة خلافة الحسنؓ بن عليؓ بنحو نصف سنة ، فترك الخلافة لمعاويةؓ صونا لدماء المسلمين ، قال الحسنؓ : و لقد سمعت أبا بكرةؓ يقول : رأيت رسول الله ﷺ على المنبر و الحسن بن علي إلى جنبه ، و هو يقبل على الناس مرة ، و عليه أخرى ، و يقول : إن ابني هذا سيّد ، لعل الله أن يصلح به بين فئتين عظيمتين من المسلمين .

.... فمعاوية و من بعده لايكونون خلفاء بل ملوكا و أمراءً . و هذا مشكل ؛ لأن أهل الحل و العقد من الأمة قد كانوا متفقين على خلافة الخلفاء العباسية و بعض المروانية ....

معاوية ومن بعده لا يكون خلفاء بل ملوكا وأمراء والرد على الحافظ ابن حجر بوجوه

((فمعاوية و من بعده لايكونون خلفاء بل ملوكا وأمراءً)) : أخرج البيهقي والحافظ ابن عساكر عن إبراهيم بن سويد : قلت لأحمد : من الخلفاء قال أبو بكرٌ و عمرٌ و عثمانٌ و عليٌ ، قلت : فمعاوية ، قال : لم يكن أحق بالخلافة في زمان عليٌ من عليٌ ، و أخرج أبو داؤود عن سفيان قال : الخلفاء خمسة : أبو بكرٌ و عمرٌ و عثمانٌ و عليٌ و عمرٌ بن عبد العزيز ، و أخرج ابن شيبة في " مصنفه " حديث سفينةٌ المذكور آنفًا ، و في آخره كذب بنو الزرقاء : بل هم ملوك من شر الملوك ، و أول الملوك معاوية ، و قد ثبت من معاوية أنه اعترف أيضاً بأنه أول الملوك ، و قد اتفق أهل الحق - و هم أهل السنة والجماعة - على أن معاوية أيامَ خلافة عليٌ من الملوك لا من الخلفاء ، واختلف مشائخنا في خلافته و إمامته بعد وفاة عليٌ ، فقيل : صار خليفة و إماما انعقدت له البيعة ، و قيل : لم يصر خليفةً و إماماً لحديث سفينةٌ : الخلافةُ بعدي ثلاثون .

و قد انقطعت ثلاثون بوفاة خليفة أمير المؤمنين ، والتعجب من الحافظ ابن حجر ، قال الحافظ بعد ذكر " أنه أحق بالخلافة ": و رجّح كونه خليفةً و إماماً حقًا بعد الصلح ، ثم حاكم بين هذين القولين بأن مراد القائل أنه ملك لا خليفة ، إن خلافته تشبه الملك بما وقع فيها من اجتهاداته ، و مراد القائل بخلافته أنه بإجماع أهل الحل والعقد عليه . صار خليفةً حقًا مطاعاً ، يجب إطاعته مثل ما يجب للخلفاء السابقة . و أما من بعده فلم يكونوا من أهل الاجتهاد : بل منهم عصاة فسقة ، فهم ملوك بل اشرارهم إلا عمر بن العزيز و ابن الزبير ، هذا أخر كلامه .

و فيه نظر بوجوه : أما أولاً فإن قوله مخالف من حديث سفينةٌ - و هو حديث مرفوع صحيح - ، و مخالف من قول معاوية إنه اعترف بأنه أول الملوك . و أما ثانيًا ، فإن بعض من بعده أيضاً كان من المجتهدين مثل عبد الملك بن مروان من فقهاء المدينة و المحدثين ، و كالمتوكل و المهدي ، و يحمل ما صدر عنهم على

خطأ من اجتهاد . قلت : و سفيان الثوري و أحمد بن حنبل لم يعده من الخلفاء، و أيضاً قال شيخ مشائخنا الشاه عبد العزيز في " التحفة " : إنه كان ملكا ، قلت : و هذا كاف لذوي العقول ، و يعلم كل منصف ما في بطن الحافظ ، و هذا تمام الكلام في ولاية معاوية ، ((و هذا)) : يعني كون الخلافة ثلاثين سنة بعد وفاة الرسول . ((مشكل ؛ لأن أهل الحل و العقد من الأمة قد كانوا متفقين على خلافة الخلفاء العباسية و بعض المروانية)) : و حاصله : فعلى ما ذكرتم من أن مدة الخلفاء ثلاثون سنة يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين خاليا عن الإمام ، فتعصى الأمة كلهم ، و تكون ميتتهم جاهلية .

.... كعمر بن عبد العزيز مثلاً ، و لعل المراد أن الخلافة الكاملة التي لايشوبها شيء من المخالفة و ميل عن المتابعة تكون ثلاثين سنة و بعدما قد تكون و قد لاتكون ....

((كعمر بن عبد العزيز مثلا)) صاحب الحديث و الاجتهاد ، و إن عدله و عدالته و ثقته و فضله و مناقبه الرفيعة لاتحصى و لاتخفى - و حله - أن

الإمامة أعم من الخلافة ؛ لأن زمان هذه أشبه بزمان النبوة ، و لذا لم تثبت إلا للخلفاء الأربعة بنص الحديث : " الخلافة بعدي ثلاثون سنة " . فلعل دور الخلافة ينقضي دون دور الإمامة ، فلاتكون الأمة عاصية بعد الثلاثين ، و أجاب عنه الشارح - قدس سره - بقوله : ((و لعل المراد)) (في الحديث) ((أن الخلافة الكاملة التي لايشوبها شيء من المخالفة)) : يعني مخالفة الخليفة الشريعة . ((و ميل عن المتابعة)) : يعني عن متابعة النبي في أصول الدين و فروعه . ((تكون ثلاثين سنة و بعدها قد تكون و قد لاتكون)) : و حاصله : أنهما متساويان ، و أنه قد ثبت لبعض من بعد الأربعة من أمراء بني أمية و العباسية وصف الخلافة ، كما ثبت لهم وصف الإمامة باتفاق أهل الحل و العقد على خلافتهم . و المراد بالخلافة في الحديث الكاملة .

على أنه إنما يلزم عصيان الأمة و اجتماعهم على الضلالة إذا تركوا الإمامة عن اختيار لا عن اضطرار . فافهم . و اعلم أن النظر في مباحث الإمامة ليس من مهمات هذا الفن ، و هو مثار للفتن و للتعصبات ، و قلما سلم من خاض غماره من أمواجه المتلاطمة و إن أصاب ، و كنا بمعرض أن نترك الكلام فيه لولا أنه قد جرت عادة المتكلمين بأن يختتموا به مباحثهم . فأقول : لما فرغ عن المطلب الأول شرع في المطلب الثاني : هو وجوب نصب الإمام ، فقال :

.... ثم الإجماع على أن نصب الإمام واجب و إنما الخلاف في أنه يجب على الله أو على الخلق بدليل سمعي أو عقلي ، و المذهب أنه يجب على الخلق سمعاً ، لقوله عليه السلام : من مات و لم يعرف إمام زمانه فقد مات ميتة جاهلية ، و لأن الأمة قد جعلوا أهم المهمات بعد وفاة النبي

نصب الإمام حتى قدموه على الدفن ، و كذا بعد موت كل إمام ، و لأن كثيراً من الواجبات الشرعية يتوقف عليه ، كما أشار إليه بقوله : و المسلمون لابد لهم من إمام يقوم بتنفيذ أحكامهم و إقامة حدودهم و سد ثغورهم و تجهيز جيوشهم و أخذ صدقاتهم . و قهر المتغلبة و المتلصصة و قطاع الطريق و إقامة الجمع و الأعياد و قطع المنازعات الواقعة بين العباد و قبول الشهادات القائمة على الحقوق و تزويج الصغار و الصغائر الذين لا أولياء لهم . ...

نصب الامام واجب

((ثم الإجماع على أن نصب الإمام واجب)) : و هو مذهب الجمهور من أهل السنة و المعتزلة و الرافضية ، و أما الخوارج فأكثرهم على أنه لايجب نصب الإمام في شيء من الأوقات ، لايجب على الله سبحانه و لا على الخلق ، فإن فعلوه جاز و إن تركوه جاز أيضاً ، و منهم من فصّل ، فقال فريق من هؤلاء : يجب عند الأمن دون الفتنة ، و قال فريق : يجب عند الفتنة دون الأمن ، و احتج أكثرهم أنه يجب لما فيه من إثارة الفتنة . و هذا خطأ فاحش و غلط محض بأنه مخالف للنصوص القاطعة من القرآن و الأحاديث و الإجماع ، ورد أيضاً بأن فتنة عدمه أشد .

الاختلاف في - هل يجب على الله أو على الخلق، ثم بالسمع أو بالعقل و احقاق ما هو الحق

((و إنما الخلاف في أنه يجب على الله)) : و هذا مذهب الإمامية و الإسماعيلية الباطنية الرضاخانية الزنادقة ، فقالوا : لايجب على الأمة بل يجب

على الله سبحانه : إلا أن الإمامية أوجبوه على الله سبحانه لحفظ قوانين الشرع عن التغير بالزيادة و النقصان ، والإسماعيليةُ أوجبوه على الله سبحانه ليكون معرفا لله و صفاته . ((أو على الخلق بدليل سمعي)) : و هو مذهب أهل السنة والجماعة . ((أو عقلي)) : و هو مذهب قدماء المعتزلة ، و هو قول الجاحظ وأبي القاسم و أبي الحسين الخياط ، و هو قول أبي الحسين البصري من المتأخرين . أما عدم وجوبه عندنا على الله سبحانه فإنه لا يجب على الله سبحانه شيء ، و أما عدم وجوبه عقلا على الأمة فإنه لا حكم للعقل في مثل ذلك . ((والمذهب)) : يعني المذهب المختار ، و هو مذهب أهل السنة والجماعة . ((أنه يجب على الخلق سمعاً)) : يعني أما وجوبه على الأمة سمعًا فالدليل على وجوبه وجوه ثلاثة ، أما الوجه الأول فأشار إليه بقوله : ((لقوله عليه السلام : من مات ولم يعرف إمام زمانه فقد مات ميتة جاهلية)) :والجاهلية الحالة التي كان الناس عليها قبل الملة البيضاء . و لأحمد والطبراني : و من مات و ليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهليةً ، أخرجاه من حديث معاوية ، و لمسلم في صحيحه عن ابن عمرٌ: سمعت رسول الله ﷺ يقول : من خلع يدًا من طاعة الله لقي الله يوم القيامة و لا حجة له، و من مات و ليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية ، و له ألفاظ أخرىٰ أيضاً ، و في الباب أحاديث .

و أما الوجه الثاني و إليه أشار بقوله : ((و لأن الأمة قد جعلوا أهم المهمات بعد وفاة النبي نصب الإمام)) : على ما في البخاري و مسلم من حديث سقيفة بني ساعدة . ((حتى قدموه على الدفن)) : و بدؤوا به قبل دفن الرسول مخافة أن يتفرق اجتماع المسلمين و يختل نظام الدين ، و اختلافهم في التعين لايقدح في ذلك الاتفاق ، تدبر. ((و كذا بعد موت كل إمام)) : و قدّم بيعة عليٍّ على دفن عثمانٌ ، فثبت بضرورة العقل أن رعاية جانب نظم الأمة و ثبات الإمامة أقدم من كثير الواجبات ، و هذا اتفاق على أن نصب

الإمام من أهم المهمات . و أشار إلى الوجه الثالث بقوله : ((و لأن كثيراً من الواجبات الشرعية)) : يعني كأمور الجمع و الأعياد . ((يتوقف عليه)) : على نصب الإمام ، و ما يتوقف عليه الواجب الشرعي فهو واجب شرعًا ، ((كما أشار إليه بقوله : و المسلمون لابد لهم من إمام يقوم بتنفيذ أحكامهم)) : يعني إجراء أحكامهم الشرعية والسياسية ، ((و إقامة حدودهم)) : على ما تقتضيه القوانين الإسلامية . ((و سد ثغورهم)) : الثغر: موضع المخافة من خروق البلدان ، و تجهيز جيوشهم ، والجهاز: ما يعد من الأمتعة للنقلة ، مثل عدة السفر ، و ما يحمل من بلدة إلى أخرى ، ((و أخذ صدقاتهم)) : زكاة أموالهم تؤخذ من أغنيائهم و تقسم على فقرائهم . ((و قهر المتغلبة)) : الغالبين بلا حق من الظلمة ، ((و المتلصصة)) : يعني السارقين المبالغين في السرقة ، ((و قطاع الطريق)) : من يرصد الطريق للنهب والغارة ، ((و إقامة الجمع والأعياد)) : و هي من أعظم شعائر الملة الإسلامية ، ((و قطع المنازعات الواقعة بين العباد)) : بنصب القضاة والأمراء ، ((و قبول الشهادات القائمة على الحقوق ، و تزويج الصغار ، و الصغائر الذين لا أولياء لهم)) : ليس لهم من الأقارب من يدبر أمرهم .

.... و قسمة الغنائم ، و نحو ذلك من الأمور التي لايتولاها آحاد الأمة . فإن قيل : لم لايجوز الاكتفاء بذي شوكة في كل ناحية ، و من أين يجب نصب من له الرئاسة العامة ؟ قلنا : لأنه يؤدي إلى منازعات و مخاصمات مفيضة

إلى إختلال أمر الدين و الدنيا ، كما نشاهد في زمانـنا هذا . فإن قيل : فليكتف بذى شوكة له الرياسة العامة إماماً كان أو غير إمام ؛ فإن انتظام الأمر يحصل بذلك كما في عهد الاتراك . قلنا : نعم ! يحصل بعض النظام في أمر الدنيا ، و لكن يختل أمر الدين و هو الأمر المقصود الأهم و العمدة العظمىٰ . فإن قيل : فعلى ما ذكر من أن مدة الخلافة ثلاثون سنة يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين خاليا عن الإمام فيعصي الأمة كلهم و يكون ميتتهم ميتة جاهلية . قلنا : قد سبق أن المراد الخلافة الكاملة . ...

((و قسمة الغنائم ، و نحو ذلك من الأمور التي لايتولاها أحاد الأمة)) من أهم الأمور العالية من المصالح الدينية و الدنياوية العامة للرجال و النــساء ، مثل تولية القضاة و الأمراء بحيث ينتظم أمر المعاش و المعاد . ((فإن قيل : لم لايجوز الاكتفاء بذي شوكة)) : و حاصله : لم لايجوز الاكتفاء بذي شوكة . ((في كل ناحية)) الخ : بدون حاجة إلى رياسة عامة . ((قلنا لأنه يؤدي إلى منازعات و مخاصمات الخ)) الخ : و حاصله المنع لأن عدم وجود من يرجع إليه الكل يؤدي إلى منازعات بينهم ، فيختل أمر الدين و الدنيا ، كما هو حاصل الآن ، على هذا نظام جزئي و الكلام في النظام الكلي : فإن قيل : فليكتف بذى شوكة له الرياسة العامة إمامًا كان موصوف بوصف الإمامة ، وسيأتي تفصيلها . أو غير إمام : بأن لايكون موصوفا بهذه الأوصاف ؛ لأن المقصود من نصب الإمام ذلك ، فإذا حصل بذى شوكة فلايحتاج إلى إجماع الأمة على نصب الإمام .

فإن انتظام الأمر يحصل بذالک ((كما في عهد الاتراک)) : جمع ترک ، و هم قوم عظيم ، و كانوا من أشد الكفار عداوة للمسلمين ، و قد تغلبوا في المئة السادسة على البلاد الإسلامية ، و حادثاتهم من الحوادث العظمى والمصائب الكبرى التي عقمت الدمور عن مثلها ، عمت الخلائق و خصت المسلمين ، فقتلوا من المسلمين ما لايحصى . ((قلنا : نعم ! يحصل بعض النظام في أمر الدنيا)) مثل دفع قطاع الطريق و تقويم الغوي والأخذ للضعيف من القوى . ((و لكن يختل أمر الدين و هو الأمر المقصود)) الخ : لأن نظام أمر الدين مقصود لصاحب الشرع ، وليس يحصل هذا النظام إلا بإمام مطاع قادر على تنفيذ الأحكام ، فهو مما يشهد به الفطرة ـ لا سيما إذا كان السلطان جاهلا بالأحكام الشرعية والأمور الدينية . ((فإن قيل : فعلى ما ذكر من أن مدة الخلافة ثلاثون سنة يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين)) - هم الخلفاء الأربعة - ((خاليا عن الإمام)) : هذا بناء على الإغفال عما وجهه سابقا أنفا ، ((فيعصي الأمة كلهم)) : لأن ترک الواجب معصية ، و المعصية ضلالة ، و هذا باطل؛ لأن الأمة لاتجتمع على الضلالة ـ ((و يكون ميتتهم ميتة جاهلية)) : يعني موتهم أو طريق موتهم جاهليا لا إسلاميا بحكم الحديث . ((قلنا : قد سبق أن المراد الخلافة الكاملة)) : فلايلزم من انتفاء هذه الخلافة انتفاء الخلافة المطلقة .

.... و لو سلم فلعل دور الخلافة تنقضي دون دور الإمامة بناء على أن الإمامة أعم ، لكن هذا الاصطلاح مما لم نجده للقوم بل من الشيعة من يزعم أن الخليفة أعم ، و

لهذا يقولون بخلافة الأئمة الثلاثة دون إمامتهم ، و أما الخلفاء العباسية فالأمر مشكل ....

((و لو سلم فلعل دور الخلافة تنقضي دون دور الإمامة بناء على أن الإمامة أعم)) : لأن الخليفة من كان خلافته و طريقته و حكومته على منهاج النبوة ، و إن الإمام كل من يقتدئ به سواء كان إمامته و حكومته على طريقة محمودة أو مذمومة ، قال الله سبحانه : ﴿و جعلناهم أئمة يهدون إلى النار﴾ ، و لا يبعد أن يجاب : إنما يلزم المعصية لو تركوا نصب الإمام عن قدرة واختيار .((لكن هذا الاصطلاح)) : أن تكون الإمامة أعم من الخلافة ، ((مما لم نجده للقوم)) : من أهل السنة والجماعة ، ((بل من الشيعة من)) : يبدل هذا الاصطلاح ، ((يزعم أن الخليفة أعم)) : لأن الخلافة عندهم عبارة عن سلطنة بعد سلطنة أخرى سواء على الحقية أو على وجه التغلب . و أما الإمامة عندهم منصب عال يتلو درجة النبوة ، واعتبروا له مقومات و شرائط ، و حصروها في الإثني عشر من أمير المؤمنين عليّ إلى الإمام المهدي المنتظر . ((و أما بعد الخلفاء العباسية فالأمر مشكل)) : إذ ليس بعدهم خلافة لا كاملة لانقضاء ثلثين سنة . و لا ناقصة ، إذ لم يوجد بعدهم قرشي له حكومة عامة ، والتحقيق لا إشكال فيه . أما أوّلا فلأن هذا الحديث إنما هو للحث على طاعة الإمام ، و أما ثانيا فلأن ذا شوكة إذا استولى وجبت طاعته ، و صار إماما حكما حالة الاضطرار ، فافهم . و لمّا فرغ عن المطلب الثاني شرع في المطلب الثالث ، و هو شروط الإمامة ، فقال :

................ثم ينبغي أن يكون الإمام ظاهرا ؛ ليرجع إليه فيقوم بالمصالح ليحصل ما هو الغرض من نصب الإمام ، لا مختفيا من أعين الناس خوفا من الأعداء ، و ما للظلمة من

الاستلاء ، و لا منتظرا خروجه عند صلاح الزمان ، و انقطاع مواد الشر و الفساد و انحلال نظام أهل الظلم و العناد . لا كما زعمت الشيعة خصوصا الإمامية منهم - ....

ينبغي أن يكون الامام ظاهرا لا مختفيا و لا منتظرا والرد على الرافضة

((ثم ينبغي أن يكون الإمام ظاهرا)) : و استدل عليه الشارح بقوله : ((ليرجع إليه فيقوم بالمصالح ليحصل ما هو الغرض من نصب الإمام)) : لأن المقصود من نصب الإمام إما منفعة دينية أو دنيوية لا محالة ، و الانتفاع به يعتمد إمكان الوصول إليه ، و هذا يكون إذا كان ظاهرا لا مختفيا ، و إلا تعذر إمكان الوصول إليه ، و إذا تعذر إمكان الوصول إليه تعذر ذلك الانتفاع به ، و إذ تعذر الانتفاع به لم يكن في نصبه فائدة أصلاً و رأسًا . ((و لا مختفيا)) : خلافا للرافضة ، قال الشارح : معناه . ((من أعين الناس خوفا من الأعداء و ما للظلمة من الاستلاء)): فلا إمامة للمختفي . ((و لا منتظرا)) : قال الشارح : معناه ((خروجه عند صلاح الزمان ، - إلى أخره -)) فلا إمامة للمنتظر ، و هو محمد المهدي آخر الآتية عند الرافضة ، و الرافضة يقولون : إن في نصب الإمام أعظم الفوائد و المنافع ، و هو أن يكون هاديا إلى معرفة الله سبحانه - على قول الإسماعيلية الرضاخانية - أو يكون لطفا في أداء الواجبات العقلية ، و الاجتناب عن القبائح العقلية - على قول الإمامية - إلا أن الظلمة خوفو ه تخويفا احتاج معه إلى الاختفاء ، فالذنب منهم حيث أحوجوه إلى الاختفاء .

دين أهل البيت التقوى لا التقية والرد على الرافضة

و الرافضة تجعل هذا الاختفاء من أصول دينها تسميه التقية ، و تحكي هذا

عن أيمة أهل البيت الذين أبراهم الله سبحانه عن ذلك : حتى يحكوا ذلك عن جعفر الصادق أنه قال : التقية ديني و دين أبائي أقول : و قد نزه الله سبحانه المؤمنين من أهل البيت و غيرهم عن هذا الشغب و عن هذا الكذب ، بل كان أهل البيت من أعظم الناس صدقا و تحقيقا للإيمان ، و كان دينهم التقوى لاالتقية .

قال الفاضل الرافضي الإمامي : مسئلة الامامة هي أحد أركان الإيمان والرد عليه

((لا كما زعمت الشيعة خصوصا الإمامية منهم)) : التي هي المؤمنة بإمامة الأئمة الإثني عشر فحسب ، و ذلك لأن أصول الدين عند الإمامية أربعة : التوحيد والعدل والنبوة والإمامة هي آخر المراتب ، والتوحيد والنبوة والعدل قبل ذا ، قال الفاضل الرافضي الإمامي في " منهاج الكرامة " : إن مسئلة الإمامة من أهم المطالب في أحكام الدين و أشرف مسائل المسلمين ، و هي أحد أركان الإيمان المستحق بسببه الخلود في الجنان والتخلص من غضب الرحمن . قال الراقم : فيقال : إن الكلام على هذا من وجهين : أما الوجه الأول فإن قوله : إن مسئلة الإمامة أهم المطالب في أحكام الدين و أشرف مسائل المسلمين ، مكذوب بإجماع المسلمين ، فإن الإيمان بالله و رسوله أهم من مسئلة الإمامة ، و هذا معلوم بالاضطرار من دين الإسلام ، فإن الكافر لا يصير مؤمنا حتى يشهد أن لا إله إلا الله و أن محمدا رسول الله ، و هذا الذي قاتل عليه الرسول الكفار أولاً ، و أنه قال : أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله و أني رسول الله ، و يقيموا الصلاة و يؤتوا الزكاة ، فإذا فعلوا ذلك عصموا منّي دمائهم و أموالهم إلا بحقها . والكفار على عهد رسول الله كانوا إذا أسلموا أجرى عليهم أحكام الإسلام، و لم يذكر لهم الإمامة بحال ، إن كانت الإمامة أهم مطالب الدين و أشرف مسائل المسلمين فأبعد الناس عن هذا الأهم والأشرف هم الرافضة ، فإنهم قالوا : في

الإمامة أسخف قول في العقل والدين ، فإنهم يحتالون على مجهول معدوم ، و لا يرى له العين ، و لا أثر ، و لا يسمع له حسٌّ و لا خبر ، فلم يحصل لهم من الأمر المقصود بإمامته شيء ، فقد فاتهم على قولهم الخير المطلوب من أهم مطالب الدين و أشرف مسائل المسلمين اهـ و في الجملة فالله سبحانه قد علق بولاة الأمور مصالح في الدين والدنيا ؛ سواء كانت الإمامة أهم الأمور أو لم تكن . و أما الوجه الثاني فإن قوله : و هي أحد أركان الإيمان المستحق بسببه الخلود في الجنان ؛ فيقال له : لم يجعل هذا من الإيمان إلا أهل الجهل والبهتان ، و ذلك لأن الله سبحانه وصف المؤمنين و أحوالهم ، والنبي ﷺ قد فسر الإيمان و ذكر شعبه ، و لم يذكر الله و لا رسوله الإمامة في أركان الإيمان ، ففي الحديث حديث جبرئيل : لما أتى النبي ﷺ في صورة أعرابي ، و سأله عن الإيمان والإسلام والإحسان ، قال له : الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله و أن محمدا رسول الله ، و تقيم الصلاة و تؤتى الزكاة ، و تصوم رمضان و تحج البيت ، قال : والإيمان أن تؤمن بالله و ملائكته و كتبه و رسله واليوم الأخر والبعث بعد الموت ، و تؤمن بالقدر خيره و شره ، و لم يذكر الإمامة ، قال : والإحسان أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه ، فإنه يراك ، و هذا الحديث متفق على صحته متلقىً بالقبول ، أجمع أهل العلم بالنقل على صحته ، تدبر.

.... إن الإمام الحق بعد رسول صلى الله عليه و سلم عليٌّ ـ ....

قال الفاضل : الإمام الحق بعد الرسول أمير المؤمنين على، و

للفاضل على هذه الدعوى أدلة عجيبة ولنا عنها أجوبة وهذه مناظرة لطيفة

((إن الإمام الحق بعد رسول صلى الله عليه و سلم عليّ)) : قال الفاضل الرافضي : إن الله سبحانه عدل حكيم لا يفعل قبيحا و يخل بواجب ، و إن أفعاله إنما تقع لغرض صحيح و حكمة ، و إنه لا يفعل الظلم و لا العبث ، و إنه رؤوف رحيم بالعباد ، يفعل بهم ما هو الأصلح لهم والأنفع ، و إن الله تعالى كلفهم تخييرًا لا إجبارا ، و وعدهم الثواب و توعد هم العقاب على لسان أنبيائه و رسله المعصومين ؛ بحيث لا يجوز عليهم الخطأ و لا النسيان و لا المعاصى ، و إلا لم يبق وثوق بأقوالهم و أفعالهم ، فتنفي فائدة البعثة ، ثم أردف الرسالة بعد موت الرسول بالإمامة ـ فنصب أولياء معصومين منصوصين ليأمن الناس من غلطهم و سهوهم و خطئهم ، فينقادون إلى أوامرهم ؛ لئلا يخلي الله العالم من لطفه و رحمته ، و إنه لما بعث محمدًا ﷺ قام بثقل الرسالة ، و نص على أن الخليفة بعده علي ابن أبي طالب ، قال الفاضل الرافضي : روى الجمهور كافةً أن النبي ﷺ أتي بطائر ، فقال : اللهم ائتني بأحب خلقك إليك و إلي يأكل معي من هذا الطائر ، فجاء عليّ ، فإذا كان أحب الخلق إلى الله وجب أن يكون هو الإمام . والجواب من وجوه : الوجه الأول إن قوله : روى الجمهور كافةً ، كذب عليهم ، فإن حديث الطير لم يروه أحد من أصحاب الصحيح ، و لا صححه أئمة الحديث. الوجه الثاني إن حديث الطائر من الموضوعات عند أهل العلم والمعرفة بحقائق النقل ، قال أبو موسى المدني : قد جمع غير واحد من الحفاظ طرق أحاديث الطير للاعتبار والمعرفة ، مثل الحاكم و أبو نعيم وابن مردوية ، و سئل الحاكم من حديث الطير ، فقال : لا يصح . الوجه الثالث إن المهاجرين والأنصار كانوا مسلمين يحبون الله و رسوله ، و إن النبي ﷺ كان يحبهم ، وإن القرآن يشهد في

غير موضع برضاء الله عنهم و ثنائه عليهم .

قال الفاضل الرافضي : روى الجمهور أنه أمر الصحابة بأن يسلموا على عليّ بإمرة المؤمنين ، و قال : إنه سيد المرسلين و إمام المتقين و قائد الغر المحجلين ، و قال : هذا ولي كل مؤمن بعدي ، فيكون علي وحده هو الإمام . والجواب من وجوه: الوجه الأول المطالبة بإسناده و بيان صحته ، و هو لم يعز إلى كتاب على عادته ، و أما قوله : رواه الجمهور ، فكذب . ليس هذا في كتب الأحاديث المعروفة بالصحاح والمسانيد والسنن و غير ذلك ، فإن كان رواه بعض حاطبي الليل فليس بحجة بحسب اتباعها باتفاق المسلمين ، و قد حرم علينا الكذب ، و قد تواتر عن نبينا و رسولنا أنه قال : من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار . والوجه الثاني : إن هذا كذب موضوع باتفاق أهل المعرفة بالحديث ، و كل من له أدنى معرفة بالحديث يعلم أن هذا كذب موضوع . والوجه الثالث إن هذا مما لا يجوز نسبته إلى النبي ﷺ ، فإن قائل هذا كاذب ، والنبي منزه عن الكذب ، و ذلك أن سيد المرسلين و إمام المتقين و قائد الغر المحجلين هو رسول الله ﷺ باتفاق المسلمين . قال الفاضل الرافضي : روى خطيب خوارزم بإسناده عن أبي ذرّ الغفاري : قال رسول الله ﷺ : من ناصب عليا الخلافة فهو كافر ، و قد حارب الله و رسوله ، و من شك في عليّ فهو كافر . والجواب بوجوه : المطالبة بصحة النقل ، و هيهات له ذلك .

والوجه الثاني : إن كل من له معرفة بالحديث يشهد أن هذا الحديث كذب موضوع مفترى على رسولنا و نبينا . الوجه الثالث : إن هذا الحديث إن كان ما رواه الصحابة والتابعون فأين ذكره فيما بينهم و من الذي نقله عنهم . قال الفاضل الرافضي : روى الجمهور عن النبي ﷺ أنه قال لأمير المؤمنين : أنت مني بمنزلة أخي و وصيي و خليفتي من بعدي و قاضي ديني ، و هو نص في الباب . والجواب من وجوه : الوجه الأول : المطالبة بصحة هذا الحديث ، فإن هذا

الحديث ليس في شيء من الكتب التي تقوم الحجة بمجرد إسناد حاكيها ، و لاصححه إمام من أئمة الحديث . و قوله : رواه الجمهور ، إن أراد بذلك أن علماء الحديث يروونه في الكتب التي يحتج بما فيها ، مثل كتب البخاري و مسلم و نحوهما ، فهذا كذب عليهم ، و إن أراد بذلك أن هذا يرويه مثل أبي نعيم في الفضائل ، فمجرد هذا ليس بحجة باتفاق أهل العلم في مسئلة فروع ، فكيف في مسئلة الإمامة التي قد اقمتم عليها القيامة ؟ ! الوجه الثالث : إن هذا الحديث كذب موضوع أخرجه الحافظ ابن جوزي في " كتاب الموضوعات "، و قال ابن حبان : رواه مطر بن ميمون عن أنس ، و مطر هذا يروي الموضوعات عن الأثبات الثقات لاتحل الرواية عنه .

قال الفاضل الرافضي : قال رسول الله ﷺ لأمير المؤمنين : أنت أخي و وزيري و وصيي و وارثي و خليفتي من بعدي ، و هذا نص في المطلوب . والجواب عنه بوجهين : الوجه الأول : المطالبة بصحة النقل ، و ما ادعاه من نقل الناس كافة من أظهر الكذب عند أهل العلم بالحديث . والوجه الثاني : إن هذا الحديث كذب موضوع ، و لهذا لم يروه أحد منهم في الكتب التي يرجع إليها في المنقولات ؛ لأن أدنى من له معرفة بالحديث يعلم أن هذا كذب ، و قد رواه ابن جرير والبغوي بإسناد فيه عبد الغفار بن القاسم ، و هو مجمع على تركه ، كذّبه سماك بن حرب و أبو داود ، و قال النسائي و أبو حاتم : متروك ، و قال علي ابن المديني : كان يضع الحديث ، و قال أحمد : ليس بثقة ، و قال ابن معين : ليس بشيء ، والإنصاف أن سائر الأحاديث التي يتعلق بها الروافض موضوعة يعرف ذلك من له أدنى العلم بالأخبار و نقلها ، و ذلك لأنه ليس كل أحد من أهل النظر والاستدلال خبيرا بالمنقولات . والفرق بين صدقها و كذبها و صوابها و خطئها ، فإن الرافضة في الأصل ليسوا أهل العلم والخبرة بطريق النظر و معرفة الأدلة ؛ بل من أجهل الناس بمعرفة المنقولات والآثار والأخبار ، و ليس في شيوخ الرافضة

إمام في شيء من علوم الإسلام ، لا علم الحديث و لا الفقه و لا التفسير و لا القرآن ؛ بل شيوخ الرافضة إما جاهل و إما زنديق مثل شيوخ في اليهود والنصارى، و قد اتفق أهل العلم بالنقل والرواية والإسناد على أن الرافضة أكذب الطوائف ، و لهذا كان أئمة الإسلام يعلمون امتيازهم بكثر الكذب ، قال أبو حاتم: سمعت يونس بن عبد الأعلى يقول : قال أشهب بن عبد العزيز: سئل مالك عن الرافضة ، فقال : لا تكلمهم و لا ترد عنهم ؛ فإنهم يكذبون ، و قال أبو حاتم : حدثنا حرملة ، قال : سمعت الشافعي يقول : لم أر أحدا أشهد بالزور من الرافضة ، و قال مؤمل بن إهاب : سمعت يزيد بن هارون يقول : نكتب عن صاحب بدعة إذا لم يكن داعية إلا الرافضة ، فإنهم يكذبون ، و قال محمد بن سعيد الأصفهاني : سمعت شريكا يقول : أحمل العلم عن كل من لقيت إلا الرافضة فإنهم يضعون الحديث و يتخذونها دينا . و شريك هذا هو شريك بن عبدالله القاضي قاضي الكوفة من أقران الثوري و أبي حنيفةؒ ، و هو من الشيعة الذي يقول بلسانه : أنا من الشيعة ، و هذه شهادتهم فيهم - والبدع متنوعة ، فالخوارج مع أنهم مارقون من الإسلام كما يمرق السهم من الرمية ، و قد أمر نبينا بقتالهم ، و اتفق الصحابةؓ و علماء المسلمين على قتلهم ليسوا ممن يعتمد الكذب بل هم معروفون بالصدق ؛ لكنهم جهلوا و ضلُّوا في بدعتهم و لم تكن بدعتهم عن زندقة وإلحاد ، بل من جهل و ضلال في معرفة معاني الكتاب و صفات الذات . و أما الرافضة فأصل بدعتهم عن زندقة وإلحاد يقول : أحد بلسانه خلاف ما في قلبه : و هذا هو الكذب والنفاق ، و يدعون مع هذا أنهم هم المؤمنون دون غيرهم من أهل الملة ، و يصفون السابقين الأولين بالردة والنفاق - نعوذ بالله من الضلال - .

.... ثم ابنه الحسنؓ ثم أخوه الحسين ثم ابنه على زين العابدين ثم ابنه على الرضا ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه

جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد التقي ثم ابنه علي النقي ثم ابنه الحسن العسكرى ثم ابنه محمد القاسم المنتظر المهدي ،.........................

((ثم ابنه الحسن)) الخ : قالوا : و عليٌ نص على الحسن ، و الحسن على الحسين إلى أن انتهت البنوة إلى المنتظر المهدي محمد بن الحسن صاحب السرداب الغائب ، قال الفاضل الرافضي في إمامة باقي الأئمة الإثنى عشر : لنا في ذلك طرق : أحدها النص ، و قد تواتر عن الشيعة في البلاد المتباعدة خلفا عن سلف عن نبينا و رسولنا ، أنه قال للحسن : هذا إمام ابن إمام أبو أئمة التسعة . و الجواب من وجوه : الوجه الأول إن هذا كذب على الشيعة ؛ فإن هذا لاينقله إلا إمامية ، و سائر طوائف الشيعة تكذب هذا ، فأين تواتر الشيعة. و الوجه الثاني أن يقال : علماء الشيعة المتقدمون ليس فيهم من نقل هذا النص ، و ذكره في كتاب ، و لااحتج به في خطاب ، و أخبارهم مشهورة متواترة ، فعلم أن هذا من اختلاف المتأخرين . الوجه الثالث أن يقال : أهل السنة و علمائهم أضعاف أضعاف الشيعة كلهم يعلمون أن هذا كذب على رسولنا و نبينا علما يقنيًا جزمياً ، و يباهلون الشيعة على ذلك ، و ثانيها : الفضائل التي اشتمل كل واحد منهم عليها موجبة لكونه إماما . و الجواب عنه أن تلك غايتها أن يكون صاحبها أهلا أن تعقد له الإمامة ، و نحن العالمون بأنهم أئمة صالحون للإمامة علما يقينيا قطعيًا ، و هذا لايتنازع فيه اثنان من طوائف المسلمين ، لكنه لايصير إماما بمجرد كونه أهلا ؛ لأن أهلية الإمامة ثابتة لآخرين من قريش ، فلا موجب للتخصيص ، و ثالثها : إنا قد بينا أنه يجب في كل زمان إمام معصوم و لا معصوم غير هؤلاء إجماعًا . و الجواب من وجوه : أحدها تمنع المقدمة الأولى ، و منع طوائف المقدمة الثانية ، و سيأتي بطلانه

تفصيلًا في قول المصنفْ ، و لايشترط في الإمام أن يكون معصومًا .

محمد القاسم المنتظر المهدي، هذا المهدي الذي يقر به أهل السنة

((ثم ابنه محمد القاسم المنتظر المهدي)) : و هذا المهدي الذي يقرّ به أهل السنة ، في الحديث عن عبد الله بن عمرٌ عن النبي ﷺ : يخرج في أخر الزمان رجل من ولدي اسمه كاسمي و كنيته كنيتي ، يملأ الأرض عدلًا ، كما ملئت جورا ، و ذلك هو المهدي ، رواه أصحاب الحديث و الأئمة الأعلام . و الأحاديث التي يستدل بها على خروج المهدي أحاديث صحيحة رواها أبو داود والترمذي و أحمد و غيرهم من حديث ابن مسعود و غيره ، قال رسول الله ﷺ في الحديث الذي رواه ابن مسعود : لو لم يبق من الدنيا إلا يوم لطوّل الله ذلك اليوم ؛ حتى يخرج فيه رجل مني أو من أهل بيتي يواطئ اسمه اسمي و اسم أبيه اسم أبي يملأ الأرض قسطا و عدلاً كما ملئت جورا و ظلما ، و رواه الترمذي و أبو داود من رواية أم سلمة أيضاً فيه : المهدي من عترتي من ولد فاطمة ، و رواه أبو داؤود من طريق أبي سعيدٌ ، و فيه : يملك الأرض سبع سنين .

و هذه الأحاديث قد غلط فيها طوائف ، و أنكرها طائفة ملعونة مودودية ، و لم يعلم قائدها الشقي أبو الأعلى المودودي من قلة دينه و قلة علمه و قلة حيائه و كثرة جهله و ضلالته أن إنكارها تكذيب لرسولنا و نبينا و كفر بواح ، و لم يعلم هذا الغبي والغوي بشغبه أن هذه ليست بحماسة بل حماقة و كفر مجرد . و أما مهدي الرافضة فهو محمد بن الحسن ، و هذا خطأ فاحش يخالف ما جاء عن نبينا و رسولنا من الأحاديث الصحيحة .

.... و قد اختفى خوفا من أعدائه ، و سيظهر ، فيملأ الدنيا قسطا وعدلاً كما ملئت جورا و ظلما ، و لا امتناع في

طول عمره و امتداد أيام حياته كعيسى و الخضر و غيرهما . و أنت خبير بأن اختفاء الإمام و عدمه سواء في عدم حصول الأغراض المطلوبة من وجود الإمام ....

قال الرافضة : قد اختفى المهدي خوفا من اعدائه والرد على هذا الهذيان

((و قد اختفى خوفا من أعدائه)) : فلا سبيل للناس إلى معرفة ، و لا معرفة ما يأمرهم به و ما ينهاهم عنه . و ما يخبرهم به ، فإن كان أحد لايصير سعيدا إلا بطاعة هذا الذي لايعرف أمره و لا نهيه ، لزم أن لايتمكن أحد من طريق النجاة و السعادة و طاعة الله سبحانه ، و هذا من أعظم تكليف ما لايطاق .

ومن جهل الرافضة إنهم يجعلون للمنتظر عدة مشاهد ينتظرونه فيها، وهذا من أبطل الاباطل

و من حماقتهم و جهلهم أنهم يجعلون للمنتظر عدة مشاهد ينتظرونه فيها : كالسرداب بسامر بفلسطين الذي يزعمونه أنه غائب فيه ، و مشاهد أخرىٰ ، و قد يقيمون هناك دابة إما بغلةً و إما فرسًا و إما غير ذلک : ليركبها إذا خرج ، و يقيمون هناک إما في طرفي النهار و إما في أوقات أخرىٰ يتوجهون إلى المشرق ، و ينادونه بأصوات عالية يطلبون خروجه ، و من المعلوم بضرورة العقل والحس أنه لو كان موجوداً ، و قد أمره الله بالخروج فإنه يخرج سواء نادوه أو لم ينادوه ، و إن لم يؤذن له فهو لا يقبل منهم ، و إنه أذا خرج فإن الله سبحانه يؤيده و يأتيه بما يركبه ، بمن يعينه و ينصره ، لا يحتاج أن يوقف له دائما من الآدمين ﴿ من ضل سعيهم في الحياة الدنيا و هم يحسبون أنهم يحسنون صنعا ﴾ - والله سبحانه قد عاب في كتابه من يدعو من لا يستجيب له دعائه ، فقال : ﴿ و هم لا يسمعون دعاءكم و لو سمعوا

ما استجابوا لكم ﴾ ، هذا مع أن الأصنام موجودة ، و يكون بها أحيانًا شياطين ، و تخاطبهم ، و من خاطب معدوما كانت حالته أسوأ من حال من خاطب موجودًا . و إن كان جمادا . فمن دعا المنتظر الذي لم يخلقه كان ضلاله أعظم من ضلال هؤلاء ، و قال في موضع : ﴿ إن تتخذوا الملائكة والنبيين أربابا ﴾ فإذا كان من يتخذ الملائكة والنبيين أربابا بهذه الحال ، فكيف بمن يتخذ إماما معدوما لا وجود له ا، و قال في موضع : ﴿ اتخذوا أحبارهم و رهبانهم أربابا من دون ﴾ فهؤلاء اتخذوا أناسا موجودين أربابا ، و هؤلاء يجعلون الحلال و الحرام معلقا بالإمام المعدوم الذي لا حقيقة له ، هذا جهل عظيم . ((و سيظهر ، فيملأ الدنيا قسطا وعدلاً كما ملئت جورا و ظلما)) الخ : و أما في الحال فليس له عين و لا أثر و لا يعرف له حس و لا خبر ، وكان أصل دين هؤلاء الرافضة مبنيًا على المجهول و المعدوم لا على موجود و لا معلوم ، يظنون أن إما مهم موجود معصوم و هو مفقود معدوم ، و إن نبينا و رسولنا أمر بطاعة الأئمة الموجودين المعلومين الذين لهم سلطانٌ يقدرون به على سياسة الناس لا بطاعة معدوم و مجهول ، و لا من ليس له سلطان و لا قدرة على شئ أصلًا و رأساً ، فبضرورة الحس والعقل أن الإمامية أخسر الناس صفقة في الدين ، لأنهم جعلوا الإمام المعصوم هو الإمام المعدوم الذي لم ينفعهم في دين و لا دنيا ، فلم يستفيدوا من أهم الأمور الدينية شيئًا من منافع الدين والدنيا .

اختفاء الإمام وعدم الامام سواء في عدم حصول الأغراض المطلوبة من وجود الإمام

((و أنت خبير)) : ردّ على الرافضة و الشيعة الإمامية ، ((بأن اختفاء الإمام وعدمه سواء في عدم حصول الأغراض المطلوبة من وجود الإمام)) :

و إذا كان معرفة ما أمر الله سبحانه به الخلق ممكنة بدون هذا الإمام المنتظر، علم أنه لا حاجة إليه ، و لا يتوقف عليه طاعة الله تعالى ، و لا نجاة أحد و لا سعادته، و حينئذ فيمتنع القول بجواز إمامة مثل هذا فضلاً عن القول بوجوب إمامة

مثل هذا ، وهذا أمر مبين لمن تدبره ، وذلك أن فعل الواجبات العقلية والشرعية و ترك المستقبحات العقلية والشرعية إما أن يكون موقوفا على معرفة ما يأمر به و ينهى عنه هذا المنتظر ، و إما أن لايكون موقوفاً ، فإن كان موقوفًا لزم تكليف مالا يطاق ، و أن يكون فعل الواجبات و ترك المحرمات موقوفا على شرط لا يقدر عليه عامة الناس ، بل و لا أحد منهم ، فإنه ليس في الأرض من يدعى دعوى صادقة أنه رأى هذا المنتظر ، وسمع كلامه ، وإن لم يكن موقوفا على ذلك أمكن فعل الواجبات العقلية والشرعية و ترك القبائح العقلية والشرعية بدون هذا المنتظر ، فلا يحتاج إليه و لا يجب وجوده و لا شهوده ، و هؤلاء الرافضة علقوا نجاة الخلق و طاعتهم لله ورسوله بشرط ممتنع لا يقدر عليه الناس ، و لا يقدر عليه أحد منهم ، والإيمان بهذا ليس فيه منفعة بل مضرة في العقل و النفس والبدن والمال و غير ذلك ، قبيح شرعا و عقلًا ، و لهذا كان المتبعون له من أبعد الناس عن مصلحة الدين والدنيا ، لا تنظم لهم مصلحة دينهم و لا دنياهم ، إن لم يدخلوا في طاعة غيرهم ، فعلم بذلك أن قولهم في الإمامة لا ينال به إلا مايورث الخزي والندامة ، و أنه ليس فيه شئ من الكرامة ، و إن ذلك إذا كان أعظم مطالب الدين فهم أبعد الناس عن الحق والهدى في أعظم مطالب الدين ، و إن لم يكن من أعظم مطالب الدين ظهر بطلان ما ادعوه من ذلك ، فثبت بطلان قولهم على التقديرين ، و هو المطلوب .

قالت الامامية : إيماننا بهذا المنتظر مثل إيمان شيوخ الزهد بإلياس والخضر والغوث والقطب ، والجواب من وجوه

فإن قال هو لاء الرافضة الجهلة : إيماننا بهذا المنتظر المعصوم مثل إيمان كثير من شيوخ الزهد والتقوى بإلياس والخضر والغوث والقطب و رجال الغيب ، و نحو ذلك من الأشخاص الذين لا يعرفون وجودهم ، فكيف يسوغ لمن يوافق هؤلاء أن ينكر علينا ما ندعيه . و الجواب من وجوه : الوجه الأول : إن الإيمان بوجود هؤلاء ليس واجبا عند أحد من علماء المسلمين و طوائفهم المعروفين ، و إن كان بعض

الغلاة يوجب على أصحابه الإيمان بوجود هؤلاء ، و يقول : إنه لايكون مؤمنا وليا لله سبحانه إلا من يؤمن بوجود هؤلاء ، فكان قوله مردودًا باطلًا. الوجه الثاني أن يقال : من الناس من يظن أن التصديق بهؤلاء يزداد الرجل به إيمانًا وخيرًا و موالاة لله سبحانه ، وأن المصدق بوجود هؤلاء أشرف و أفضل عندالله ممن لم يصدق بوجود هؤلاء ، و هذا القول ليس مثل قول الرافضة من كل وجه ، بل هو مشابه له من بعض الوجوه ؛ لأنهم جعلوا كمال الدين موقوفا على ذلک ، فحينئذ يقال : هذا القول أيضًا باطل باتفاق علماء المسلمين ، فإن العلم بالواجبات و المستحبات و فعل الواجبات والمستحبات كلها ليس موقوفا على التصديق بوجود هؤلاء ، و من ظن من أهل النسک والزهد والعامة أن شيئًا من الدين واجبا أو مستحبا موقوف على التصديق بوجود هؤلاء ، فهذا جاهل باتفاق أهل العلم ؛ إذ قد علم بالاضطرار من دين الإسلام أن نبينا و رسولنا لم يشرع لأمته التصديق بوجود هؤلاء ، و لا أصحابه كانوا يجعلون ذلک من الدين و الأئمة المسلمين . الوجه الثالث أن يقال : القائلون بهذه الأمور منهم من ينسب إلى أحد هؤلاء ما لاتجوز نسبته إلى أحد من البشر، مثل دعوى بعضهم أن الغوث و القطب هو الذي يمد أهل الأرض في هداهم و نصرهم و رزقهم ، و إن هذا لايصل إلى أحد إلا بواسطة نزوله على ذلک الشخص ، و هذا باطل بإجماع المسلمين . الوجه الرابع أن يقال : الصواب الذي عليه المحققون ، أن إلياس والخضر ماتا ، و إنه ليس أحد من البشر واسطة بين الله عز سلطانه بين خلقه في خلقه و رزقه و هداه و نصره ، و إنما الرسل والأنبياء وسائط في تبليغ رسالاته : لا سبيل لأحد إلى السعادة إلا بطاعة الرسل و الأنبياء ، و أما خلقه و هداه و رزقه و نصره فلايقدر عليه إلا الله سبحانه ، فهذا لايتوقف على حياة الرسل و الأنبياء و بقائهم ؛ بل و لايتوقف نصر الخلق و رزقهم على وجود الرسل و الأنبياء أصلا و رأسًا .

.... و إن خوفه من الأعداء لايوجب الاختفاء بحيث لايوجد منه إلا الاسم ، بل غاية الأمر أن يوجب......................

الخوف من الأعداء لايجب الاختفاء والرّد على هذا الشغب

((و إن خوفه من الأعداء)) : قال بعض الأفاضل : إن المراد بالأعداء هم الخلفاء العباسية ، إنهم لايرضون اجتماع الناس على العلويين ، فهذا قول لا دليل عليه ؛ بل خطأ فاحش و غلط محض . ((لايوجب الاختفاء)) : و وجه الاختفاء و جوابه قد مر منا سابقاً تفصيلاً . ((بحيث لايوجد منه إلا الاسم)): و لم يرله عين و لا أثر و لا سمع له حس ، و لا خبر ، ليس فيهم أحد يعرفه لا بعينه و لا صفته ؛ مع أن نبينا و رسولنا أمر بطاعة الأئمة الموجودين المعلومين، و الحديث المعروف : من مات و لم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاملية ، جحة عليهم ، فإن الرافضة لايعرفون إمام زمانهم ، فإنهم يدعون أنه الغائب المنتظر محمد بن الحسن الذي دخل سرداب (١) سامر ، و من أعجب العجائب أن المرأة إذا غاب وليها زوجها القاضي أو الولي الحاضر لئلا تفوت مصلحة المرأة بغيبة الولي المعلوم الموجود ، فكيف يضع مصلحة الإمامة مع طول هذه المدة مع الإمام المفقود المعدوم ؟ فبعد هذا كله قول الرافضة في الإمامة أبعد الأقوال عن الصواب ، فأي سعي أضل من سعي من يتعب التعب الطويل ، و يفارق جماعة المسلمين و يلعن السابقين و التابعين ، و يعاون الكفار و المنافقين . ((بل غاية الأمر)) يعني لهذا الخوف من الأعداء ((أن يوجب)) .

---

(١) سنة ٢٥٠ أو نحوها .

.... اختفاء دعوى الإمامة يعني أباء المهدي الذين كانوا ظاهرين على الناس ، و لايدعون الإمامة . و أيضا فعند

فساد الزمان و اختلاف الأراء و استيلاء الظلمة احتياج الناس إلى الإمام أشد و انقيادهم له أسهل . و يكون من قريش و لايجوز من غيرهم و لايختص ببني هاشم و أولاد عليّ ، يعني يشترط أن يكون الإمام قريشيًّا لقوله ﷺ : الائمة من قريش . و هذا و إن كان خبرا واحدا ؛ لكن لما رواه أبو بكرٌ محتجا به على الأنصار و لم ينكره أحد فصار مجمعا عليه ، و لم يخالف فيه إلا الخوارج و بعض المعتزلة . و لا يشترط أن يكون هاشميا أو علويا ....

((اختفاء دعوى الإمامة)) : اختفائه إياما كما في حق أبائه : ((يعني أباء المهدي : الذين كانوا ظاهرين على الناس ، و لايدعون الإمامة)) : فينبغي له أيضا أن لايختفي عن الأعين ، و لايدعى الإمامة . ((و أيضا)) : و أنت خبير أيضا ((فعند فساد الزمان)) : بالمعاصي و المظالم . ((و اختلاف الأراء)) : من أجل اختلاف الوقائع و الواقعات ((و استيلاء الظلمة)) : على المظلومين ((احتياج الناس إلى الإمام أشد و انقيادهم له أسهل)) : و هذا من أجلى البديهيات ، و العلم به ضروري بعد استقراء العادات ، فثبت أن نصب الإمام يقتضي اندفاع أنواع من المعصيات ، و لاتندفع إلا بنصبه ، فتأمل و لاتغفل .

يشرط أن يكون الامام قريشا والرّد على الخارجية وبعض القدرية

((و يكون من قريش و لايجوز من غيرهم)) : خلافا للخارجية و أكثر المعتزلة ((و لايختص ببني هاشم و أولاد عليّ)) : خلافا للرافضة الإمامية . ((يعني يشرط أن يكون الإمام قريشيًّا)) : من أولاد نضر بن كنانة ، قال القاضي عياض : هو مذهب كافة العلماء ، وعدها العلماء في مسائل الإجماع ، و لم

ينقل عن السلف والخلف قول و فعل يخالف ما ذكرنا ، و لا اعتداد بقول النظام و من وافقه من الخوارج و أهل البدع ، ((لقوله ﷺ : الائمة من قريش)) رواه النسائي و رواه البزار ، و قدمنا تخريجه ، و لقوله عليه الصلاة و السلام : الناس تبع لقريش . أخرجه الشيخان من حديث معاوية . إن هذا الأمر في قريش أخرجه البخاري ، و أفرد له الحافظ ابن حجر جزء ، و جمع فيه طرقه عن نحو أربعين صحابيا ، فعلم أنه متواتر ، و لا أقل من أنه مشهور لا خبر واحد . و لقائل أن يقول : إن قوله ﷺ : الأئمة من قريش خبر واحد ، و هو لايفيد القطع واليقين بل يفيد الظن ، و هو مقرر في موضعه دفعه بقوله :

((و هذا و إن كان خبرا واحدا ؛ لكن لما رواه أبو بكرؓ محتجا به على الأنصار)) : حين خالفوا و قالوا : منا أمير و منكم أمير ، و لم ينكره أحد : فقد اتفقت الصحابة على قبوله فقبلوه . ((فصار مجمعا عليه)) : و أجمعوا عليه ، فصار دليلا قاطعا يفيد القطع و اليقين باشتراط القريشية . ((و لم يخالف فيه إلا الخوارج و بعض المعتزلة)) : - بل اكثر المعتزلة - و جوزوا أن لايكون في العالم إمام أصلاً ، و إن احتيج إليه ، فيجوز أن يكون عبدا أو حراً أو نبطيًا أو قريشيًا ـ و تمسكوا بقول ﷺ : اسمع و أطع و إن عبدا حبشيا كان رأسه زبيبة ، أخرجه البخاري .

و أجيب بحمله على من ينصبه الإمام أميرا على سرية أو غيرها دفعاً للتعارض بين الأدلة ، و لأن الإمام لا يكون عبداً بالإجماع ، و سيأتي

لا يشرط أن يكون هاشميا أو علويا و الرد على على الرافضة الإمامية

((و لا يشترط أن يكون هاشميا)) : من أولاد هاشم ((أو علويا)) : من أولاد أمير المؤمنين عليؓ ، و اعتقد الرافضة الإمامية أن الإمامة يجب أن لاتخرج من أولاده ، و إن خرجت فبظلم يكون من غيره أو بتقية من عنده ، يقولون :

إن الإمام منصوص عليه من قبل الله و قبل رسوله . إن رسول الله نص على إمامة من يكون إماما بعده ، ثم يستنسخ هذا أن ذلك المنصوص عليه لابد ، و أن يكون هو علياً ، فإن علياً كان هاشميا من الأب و الأم ، لأنه على بن أبى طالب بن عبد المطلب بن هاشم ، و أيضاً أم على فاطمة بنت اسد بن هاشم، و من المعلوم أنه لم يكن لأحد من الخلق مصاهرة مثل ما كانت لـه ؛ لأن أشرف أولاد الرسول هو فاطمة سيدة النساء أهل الجنة عرسه و زوجته ، و من المعلوم أنه لم يكن لأحد من الصحابة أولاد مثل أولاده في الفضيلة كالحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة ، ولداه ، ثم أولاد الحسن و أولاد الحسين ، هؤلاء الذرية الطاهرة يعترف بعلو درجتهم و رفعة شانهم ، و يقر بفضيلتهم و شرفهم كل مسلم وكل عاقل ، فهم أئمة الأمة وجوبا و فرضا ، فاحفظ هذه الوجوهات .

.... لما ثبت بالدلائل من خلافة أبي بكرٌ و عمرٌ و عثمانٌ : مع أنهم لم يكونوا من بني هاشم ، و إن كانوا من قريش فإن

قريشا اسم لأولاد النضر بن كنانة ، و هاشم هو أبو عبد المطلب جد رسول الله عليه السلام ، فإنه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لوي بن غالب فهو بن مالك بن النصر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان ؛ فا لعلوية و العباسية من هاشم ، لأن العباس و أبا طالب ابنا عبد المطلب ، و أبو بكر قريشي لأنه ابن أبى قحافة عثمان بن عامر بن بن كعب بن سعد تيم بن مرة ابن كعب ابن لوي و كذا عمر ، لأنه ابن الخطاب بن نفيل بن عبد العزّى بن رباح بن عبد الله بن قرط بن زراح بن عدى كعب ، و كذا عثمان ، لأنه ابن عفان بن أبى العاص بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف . و لايشترط في الإمام أن يكون معصوما ،...................................

((لما ثبت بالدلائل)) : بالأدلة الحقة قد تقدم ذكرها ((من خلافة أبي بكرٌ و عمرٌ و عثمانٌ ؛ مع أنهم لم يكونوا من بني هاشم)) : و لا من أولاد عليٌ أمير المؤمنين . ((و إن كانوا من قريش فإن قريشا اسم لأولاد النضر بن كنانة)) : لأن النضر جامع و انتساب قريش إليه ينتهي .

و لا يجب أن يكون الامام معصوما و الرد على الرافضة الامامية أبلغ الرد

((و لايشترط في الإمام أن يكون معصوما)) : و هو قول أهل السنة والمعتزلة والخارجية خلافا للرافضة الإمامية ، يقولون : إن الأئمة معصومون كالأنبياء ، لأن المعارف الإلهية لا تعلم إلا من المعصوم ، و الواجبات العقليه ، و تقريب الخلق إلى الطاعات لا يحصل إلا منه ، و وافقهم بذلك الزيدية من الرافضة والملاحدة

النصيرية والزنادقة والإسماعلية ، يقولون : إن الإمام لطف؛ لأن الناس إذا كان لهم إمام يأمرهم بالواجب و ينهاهم من القبيح ، كانوا أقرب إلى فعل المأمور و ترك المحظور ، فيجب أن يكون لهم إمام ، و يجب أن يكون معصوما ، و لا معصوم غير هؤلاء إجماعاً ، و لهم في ذلك فرقتان : فرقة منهم يزعمون أنه لا يجوز على الأنبياء أن يعصي الله سبحانه ، و لايجوز ذلك على الأئمة ؛ لأنهم جميعا حجج الله و هم معصومون من الزلل. و فرقة يزعمون أن الأنبياء جائز عليهم أن يعصي الله ، فأما الأئمة فلايجوز ذلك عليهم ، فإن الأنبياء إن عصوا فإن الوحي يأتيهم من قبل الله ، والأئمة لايوحى إليهم و لاتهبط الملائكة عليهم ، و هم معصومون فلايجوز عليهم أن يسهوا و يغلطوا . و بالجملة يجمعهم القول بوجوب التعين والتنصيص و ثبوت عصمة الأئمة وجوبا عن الكبائر و الصغائر.

و الجواب : إن الأنبياء معصمون من الخطأ والسهو والمعصية صغيرها و كبيرها من أول العمر إلى آخره ، إلا لم يبق وثوق بما يبلغونه ، فانتفت فائدة البعثة . و ما اختصت به الرافضة الإمامية و أتباعهم من عصمة الأئمة ، فهو في غاية الغفلة والفساد والبعد عن العقل والدين ، و هو أفسد من اعتقاد كثير من النساك في شيوخهم - إنهم محفظون و اضعف من اعتقاد غالية الشامين أتباع بني أمية - فكانوا يقولون : إن الله سبحانه إذا استخلف خليفة تقبل منه الحسنات و تجاوز له عن السيئات ، و ربما قالوا : إنه لايحاسبه ، و لهذا سأل الوليد بن عبد الملك عن ذلك العلماء ، فقالوا له : يا أمير المؤمنين أنت أكرم على الله سبحانه أم داود عليه السلام قال له ﴿يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق و لا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله إن الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب﴾ و بالجملة أن العقلاء و أهل العلم بالنقل يعلمون أنه ليس في فرق المسلمين أكثر تعمدا للكذب و تكذيبا للحق من الرافضة ، و لهذا يقال : إن الرفض و التشيع دمليز الكفر و النفاق .

.... لما مر من الدليل على إمامة أبي بكر ، مع عدم القطع بعصمته و أيضاً الاشتراط ، هو المحتاج إلى الدليل ، و

أما في عدم الاشتراط فيكفي فيه عدم دليل الاشتراط ، و احتج المخالف بقوله تعالى : ﴿ لا ينال عهدي الظالمين ﴾ ، ....

((لما مر من الدليل على إمامة أبي بكر)) : قد سبق أنه اجتمعت الأمة على إمامة الصديقؓ ((مع عدم القطع بعصمته)) : بل القطع على أنه غير معصوم . و قد يقال بعبارة جامعة بأنه قد قام الدليل على إمامة الخلفاء الراشدين مع عدم القطع بعصمتهم ، فلا تكون العصمةُ شرطاً في الإمام ، و لأن العصمة من خواص النبوة ، فقول الرافضة الضالة يجب به أن يكون الإمام معصوما ، فهو في الحقيقة إنكار عن ختم النبوة ، و هذا من أعظم الكفريات ، و حينئذ لايبقى الفرق بين القادياني و الروافضي ، فافهم . ((و أيضاً الاشتراط)) : يعني اشتراط العصمة . ((هو المحتاج إلى الدليل)) : لأنه دعوى ؛ لابد لها من دليل مثبت . ((و أما في عدم الاشتراط فيكفي فيه عدم دليل الاشتراط)) : و قد تقرر في موضعه أن الأعدام لاتحتاج إلى الدليل .

براهين الرافضة الامامية والجواب عنها بوجوه

((و احتج المخالف)) : الرافضة الإمامية و أتباعهم ((بقوله تعالى)) : خطابا لإبراهيم الخليل : ﴿ إنى جاعلك للناس إماما قال و من ذريتي قال لاينال عهدي الظالمين ﴾)) فإن الأية دلت على أن عهد الإمامة لايصل إلى الظالم ، و الكافر ظالم لقوله: ﴿ والكافرون هم الظالمون ﴾ و لاشك في أن الثلاثة كانوا كفاراً يعبدون الأصنام إلى أن ظهر نبينا و رسولنا . والجواب من وجوه : الوجه الأول : إن الكفر الذي يعقبه الإيمان الصحيح لم يبق على صاحبه منه ذم ، هذا معلوم بالضرورة من دين الإسلام ؛ بل من دين الأنبياء كلهم ، قال الله سبحانه : ﴿قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفرلهم ما قد سلف﴾

الوجه الثاني : إنه ليس كل من ولد في الإسلام بأفضل ممن أسلم بنفسه ، بل قد ثبت بالنصوص المستفيضة أن خير القرون القرن الأول ، و عامتهم أسلموا بأنفسهم بعد الكفر ، و مم أفضل من أصحاب القرن الثاني الذين ولدوا على الإسلام . الوجه الثالث : إن من قال : إن المسلم بعد إيمانه كافر فهو كافر بإجماع المسلمين ، فكيف يقال عن أفضل الخلق إيمانا و تصديقا أنهم كفارٌ لأجل ما سلف ! ، فافهم . و بالله التوفيق .

.... و غير المعصوم ظالم ، فلاينالله عهد الإمامة . و الجواب المنع ، فإن الظالم من ارتكب معصية مسقطة

للعدالة مع عدم التوبة و الإصلاح ، فغير المعصوم لايلزم أن يكون ظالما . و حقيقته العصمة أن لايخلق الله تعالى في العبد الذنب مع بقاء قدرته و اختياره ، و هذا معنى قولهم هي لطف من الله تعالى يحمله على فعل الخير و يزجره عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا للابتلاء . و لهذا قال الشيخ أبومنصور الماتريدي ، العصمة لاتزيل المحنة . و بهذا يظهر فساد ....

((و غير المعصوم ظالم)) : إشارة إلى صغرى القياس والكبرى مطوية . ((فلاينا له عهد الإمامة)) : إشارة إلى نتيجة القياس و ترتيب القياس : غير المعصوم ظالم و كل ظالم لاينال عهد الإمامة ، فينتج أن غير المعصوم لاينا له عهد الإمامة . ((و الجواب المنع)) : أجاب عنه بمنع الصغرى يعني لانسلم أن غير المعصوم ظالم . ((فإن الظالم من ارتكب معصية مسقطة للعدالة مع عدم التوبة و الإصلاح)) : و حاصله : أن الظالم من ارتكب معصية ، و لم يتب و لم يتداركها بالعمل الصالح . ((فغير المعصوم لايلزم أن يكون ظالما)) : و تفصيله : أن الآية تدل على أن شرط الإمام أن لايكون مشتغلا بالذنوب التي تنثلم ، و تسقط العدالة بها ، لا على أن شرط الإمام أن يكون معصوما ، فإن الظلم في مقابلة العدالة ، و لايلزم من كونه غير ظالم أن يكون معصوما ، بل يلزم أن يكون عدلا . و هذا كله إذا كان المراد بالعهد الإمامة ، و أما إذاكان المراد بالعهد النبوة فأشار إليه بقوله سبحانه : ﴿ إني جاعلك للناس إماما ﴾ فعلم بالبداهة أن هذاه إمامة النبوة ، لا إمامة الخلافة ، فلاحجة لهم في الآية من شيء ، فتأمل . ((و حقيقته العصمة)) : يعنى ماهيتها عند الأشاعرة . أن لايخلق الله تعالى في العبد : يعني في قلبه و

نفسه . ((الذنب مع بقاء قدرته و اختياره)) : و اختار الشارح في " شرح المقاصد " التعريف بالملكة ، و هذا ليسا تناقضاً لعدم التفاوت في المقصود . ((و هذا)) : يعني ماذكرنا من حقيقة العصمة . ((معنى قولهم)) : يعني قول المعتزلة في تعريفها . ((هي لطف من الله تعالى)) : يعني ملكة قلبية ناشئة من لطفه سبحانه . ((يحمله)) : يعني يحمل اللطف العبد . ((على فعل الخير)) : يعني العبادة و الطاعة . ((و يزجره عن الشر)) : يعني يمنعه عن الفساد و المعصية . ((مع بقاء الاختيار تحقيقا للابتلاء)) : علة لبقاء الاختيار ، ((و لهذا)) : يعني لبقاء الاختيار. ((قال الشيخ أبو منصور الماتريدي)) : إمام أهل السنة و الجماعة عَلَمُ الهدىٰ : ((العصمة لاتزيل المحنة)) : يعني تكليف الأحكام . ((و بهذا)) : يعني بالتكليف و الاختيار . ((يظهر فساد)) .

.................قول من قال إنها خاصية في نفس الشخص أو في بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه ، كيف ؟ و لوكان

الذنب ممتنعا لما صح تكليفه بترك الذنب و لما كان مثابا عليه ولا أن يكون أفضل من أهل زمانه ،..............................

((قول من قال)) : يعني قول بعض الروافضة ((إنها)) : يعني العصمة . ((خاصة في نفس الشخص أو في بدنه يمتنع بسببها)) : يعني عقلا أو عادةً . ((صدور الذنب عنه)) : من العبد . ((كيف)) : يعني كيف لايظهر فساده . ((و لوكان الذنب ممتنعا لما صح تكليفه بترك الذنب)) : من جانب الشارع . ((و لما كان مثابا عليه)) : لكونه اضطراريا لااختياريا ، و هذا باطل كما لايخفى .

لايشترط في الإمام أن يكون أفضل أهل زمانه والرد على الامامية أشنع الرد

((و لا أن يكون أفضل من أهل زمانه)) : خلافا للرافضة الإمامية ؛ فإنهم زعموا و شرطوا أن يكون الإمام أفضل أهل زمانه . والفضائل إما نفسانية أو بدنية أو خارجية ، و أمير المؤمنين عليٌّ جمع الجميع ، فأمير المؤمنين عليٌّ و أولاده أفضل الناس بعد نبينا و رسولنا ، فهم الأئمة . والجواب عنه أن أهل السنة و الجماعة لاينازعون في فضيلة أمير المؤمنين عليٌّ ، و أنه في الدرجة العليا من الفضيلة ، و أنه على أحق الناس بالخلافة في زمنه بلاريب ، و إنما النزاع في أنه أفضل من الثلاثة ، و أحق بالإمامة منهم . فالحق الحقيق بالتحقيق أن الثلاثة أفضل من الأميرٌ ، فإن تفضيل الصديق و الفاروق على عثمان لم ينازع فيه أحد، و تفضيلهما على عثمانٌ و عليٌّ لم ينازع فيه من له عند الأمة قدر ، لا من الصحابةٌ و لا التابعين و لا أئمته السنة ؛ بل اجماع المسلمين على ذلك ، و بعد ذلك اتفقوا على مبايعة عثمان بغير رغبة و لارهبته، فيلزم أن يكون عثمان هو الأحق ، و من كان هو الأحق كان هو الأفضل ؛ فإن أفضل الخلق من كان أحق أن يقوم مقام رسولنا و نبينا ، و إنما قلنا : يلزم أن يكون هو الأحق ، إذ ممتنع أن يكونوا علموا الحق و عدلوا عنه . فإن ذلك أعظم و أعظم ، فإنه قدح في

عدالتهم ، و ذلك يمنع أن يكونوا خير القرون بالضرورة ، و لأن القرآن أثنى عليهم ثناء يقتضي غاية المدح ، فيمنع إجماعهم و إصرارهم على الظلم الذي هو ضرر في حق الأمة كلها ، و هكذا جمهور المتأخرين، ففضلوا عثمان ، و عليه استقر أمر أهل السنة و الجماعة ، و هو مذهب أهل الحديث و مشائخ الزهد و أئمة الفقهاء أبي حنيفة و أصحابه ، و مالك و أصحابه ، و الشافعي و أصحابه ، و أحمد بن حنبل و أصحابه ، و هو أيضًا مذهب جماهير أهل الكلام : مثل الكرامية و الكلابية و الأشعرية و القدرية المعتزلة .

والشيعة الإمامية أذل فرق الأمة، وليس في أهل الأهواء أذل من الرافضة ولا أحمق منهم، ووجوه حماقتهم

و لكن الأسف ثم الأسف على أن الإسلام عند الإمامية هو ما هم عليه ، و هم أزل فرق الأمة ، فليس في أهل الأهواء أذل من الرافضة ، و لا أحمق منهم . و من جملة حماقتهم إقامة المأتم والنياحة على من قتل من سنين عديدة . و من المعلوم أن ذلك مما حرمه الله و رسوله ، فقد ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ : أنه قال : ليس منا من لطم الخدود و شق الجيوب و دعا بدعوى الجاهلية . وثبت في الصحيح عنه :" أنه بريء من الحالقة والصالقة والشاقة " ، فالحالقة التي تحلق شعرها عند المصيبة ، والصالقة التي ترفع صوتها عند المصيبة بالمصيبة ، والشاقة التي تشق ثيابها . و ثبت في الصحيح عنه أنه قال : إن النائحة إذا لم تتب قبل موتها فإنها تلبس يوم القيامة درعا من جرب و سربالا من قطران ، والأحاديث في هذا اللباب كثيرة . و هؤلاء يأتون من لطم الخدود و شق الجيوب و دعا بدوى الجاهلية و غير ذلك من المنكرات بعد الموت بسنين كثيرة لو تفعلوها عقب موته لكان ذلك من أعظم المنكرات التي حرمها الله و رسوله ، فكيف بعد هذه المدة الطويلة !. و من المعلوم أنه قد قتل من الأنبياء و غير الأنبياء ظلما ؛ و هو أفضل منه ، و قتل عثمانُ بن عفان : و كان قتله أول الفتن العظيمة التي وقعت بعد موت النبي ﷺ ، و ترتب عليهم من الفساد أضعاف ما ترتب على قتل

الحسينٌ و قتل غير هؤلاء ، و ما فعل أحد من المسلمين و غيرهم مأتمًا و لا نياحة على ميتٍ و قتلٍ بعد مدة طويلة من موته و قتله إلا هؤلاء ، و ذلك من غاية الحمق والجهل . و أما أهل الحق فيقولون : فالأولى بالولاية أفضلهم ، فإن وُلِّي المفضول مع وجود الأفضل صحت الإمامة والولاية ؛ لأن الفاروق لما حضرته الوفاة جعل الأمر شورى بين الستة : عثمان و علي و طلحة والزبير و سعد بن أبي وقاص و عبد الرحمن بن عوف .

و من المعلوم بالضرورة أنهم لم يكونو ا سواء في الفضل للاتفاق على أن عليًّاً وعثمانٌ أفضل من الأربعة الآخرين ، و وافقهم بذلك - الصالحية - من الرافضة ؛ حيث جوزو إمامة المفضول وتأخير الفاضل . والأفضل إذا كان الأفضل راضيا بذلك . قالوا : أما علي فهو أفضل الناس بعد نبينا و رسولنا ، و أولاهم بالإمامة ؛ لكنه سلم الأمر لهم طائعًا، و ترك حقه راغبا ، فنحن راضون بما رضي المسلمون ، و لو لم يرض عليٌّ بذلك لكان أبو بكر هالكا . و وافقهم بذلك السلمانية من الرافضة . يقولون : إن الإمامة تصح في المفضول مع وجود الأفضل، و أثبت إمامة الصديقٌ والفاروقٌ حقاً باختيار الأمة حقا اجتهاديا ، و تابعهم على القول بجواز إمامة المفضول مع قيام الأفضل قوم من المعتزلة ، منهم: جعفر بن مبشر و جعفر بن حرب و كثير النوى ، قالوا : إن الإمامة من مصالح الدين ليس يحتاج إليها لمعرفة الله سبحانه و توحيده ، فإن ذلك حاصل بالعقل ؛ لكنها يحتاج إليها لإقامة الحدود والقضاء وإعلاء الكلمة ونصب القتال مع أعداء الدين؛ و حتى يكون للمسلمين جماعة ، و لايكون الأمر فوضى بين العامة ، فلايشترط فيها أن يكون الإمام أفضل الأمة علما و أقدمهم رأياً و حكمة؛ إذ الحاجة تنسد بقيام المفضول مع وجود الفاضل والأفضل ، فافهم و تأمل .

..............لأن المساوي في الفضيلة بل المفضول الأقل علماً و

عملاً ، كان أعرف بمصالح الإمامة و مفاسدها و أقدر على القيام بمواجبها ، خصوصا إذا كان نصب المفضول ادفع للشر ، و أبعد عن إثاره الفتنة . و لهذا جعل عمرؓ الإمامة شورى بين الستة مع القطع بأن بعضهم أفضل من بعض . فإن قيل : كيف يصح جعل الإمامة شورى بين الستة.............

((لأن المساوي في الفضيلة بل المفضول الأقل علماً و عملاً ، كان أعرف بمصالح الإمامة)) فوائدها و منافعها ((و مفاسدها)) : و مضارها ((و أقدر على القيام بمواجبها)) : يعني حقوقها و مقتضياتها و لوازمها التي تتعلق بالناس في الدين والدنيا. إن الأفضلية مطلقا ليست شرطا لصحة الإمامة و ولايتها بل شرط الكمال . ((خصوصا إذا كان نصب المفضول ادفع للشر)) : يعنى بالنظر إلى بعض مواقع الوقت و رغبة قلوب الناس إليه حكمنا بانعقاد إمامته مع فقد الشروط ؛ عند لزوم الضرر العام بتقدير عدم الإمامة ؛ بحيث إن لم نحكم بالانعقاد ، فيبقى الناس فوضى لا إمام لهم ، و هو كما ترى بالأدلة السابقة بناءً على عدم صحة تولية القضاء ، فيجب طاعته عادلاً كان أو فاجراً . ((و أبعد عن إثارة الفتنة)) : بأن تغلب عليها جاهل أو فاسق ، و كان في صرفه عنها إثارة الفتنة التي لا تطاق فلا محالة حكمنا بانعقاد إمامته لئلا يكون بصرفنا إياه إثارة الفتنة التي لا تطاق - و بالله التوفيق- .

((و لهذا جعل عمرؓ الإمامة شورى بين الستة)) : الذين توفي النبي ﷺ و هو عنهم راضٍ . ((مع القطع بأن بعضهم أفضل)) : إن عليا و عثمان أفضل ((من بعض)) : من الأربعة الأخرين . ((فإن قيل : كيف يصح جعل الإمامة شورى بين الستة : مثل ما جعلها الفاروقؓ)) .

.... مع أنه لايجوز نصب الإمامين في زمان واحد . قلنا :

غير الجائز هو نصب إمامين مستقلين تجب إطاعة كل منهما على الانفراد ، لما يلزم في ذلک من امتثال أحكام متضادة ، و أما في الشورىٰ فالكل بمنزلة إمام واحد . و يشترط أن يكون من أهل الولاية المطلقة الكاملة ، أي مسلما حرا ذكرا عاقلا بالغا ؛ و إذ ما جعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً ، و العبد مشغول بخدمة المولى مستحقر في أعين الناس و النساء ناقصات عقل و دين ، و الصبى و المجنون قاصران عن تدبير الأمور و التصرف في مصالح الجمهور . ...

((مع أنه لايجوز نصب الإمامين في زمان واحد)) : لقول نبينا و رسولنا : إذا بويع لخلفيتين فاقتلوا الأخر منهما ، رواه مسلم من حديث أبي سعيدٌ الخدري ، والأمر بالقتل محوّل ؛ كما صرح به العلماء على ما إذا لم يندفع إلابالقتل ، فإنه إذا أصرَّ على الخلاف كان باغيا ، فإذا لم يندفع إلا بالقتل قتل ، الحكمة والفقه في امتناع تعدد الإمام أنه مناف لمقصود الإمامة من اتحاد كلمة أهل الاسلام واندفاع الفتن . ((قلنا : غير الجائز هو نصب إمامين مستقلين تجب إطاعة كل منهما على الانفراد)) : من غير حاجة إلى اجتماعهم ، ((لما يلزم في ذلک)) : تعدد الإمام بالهيئة الكذائية ((من امتثال أحكام متضادة)) : إن التعدد يقتضى لزوم امتثال أحكام متضادة متناقضة ؛ لأن كل واحد يريد حكما مخالفا لحكم الأخر ، و هو باطل كما ترى . ((و أما في الشورىٰ فالكل بمنزلة إمام واحد)) : لأن المراعاة والملاحظة فيه أكثرية الأراء أو اتفاقها مثل ما في الحكومة الجمهورية . أقول : والجواب من الشارح مبني على التنزل ، و إلا فمن المعلوم بداهةً أن المشروط في الشورى لم يكن إلا تعين إمامة واحدة منهم لا إدارة الإمامة بينهم ؛ حتى يكون الاستخلاف من الفاروق لجميعهم أو لكليهم الدائر بينهم ، فإنه يرده الأخبار كلها أوجلها . فعلم أن السوال ساقط غير متوجه أصلا و رأسا ؛ لأنه لم يجعل الخليفة

كلهم بل أحدهم ، و فوض تعينه إليهم . و أما جواب الشارح قدس سره فالمضار فيه ما لايخفى تفكر .

يشترط في الإمام أن يكون من أهل الولاية المطلقة الكاملة، والنساء ناقصات عقل ودين

((و يشترط أن يكون من أهل الولاية المطلقة الكاملة)) : قال الشارح قدس سره في تفسير الولايه المطلقة الكاملة : ((أي مسلما حرا ذكرا عاقلا بالغا)) الخ : يعني إن الشروط أنواع بعضها لازم لاتنعقد الإمامة بدونه ، و هي هذه المذكورة الخمسة . أما الإسلام فلقوله سبحانه : ﴿و لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً ﴾ و أما الحرية فقال : ((والعبد مشغول بخدمة المولى مستحقر في أعين الناس)) : يعني إن العبد مستغرق الأوقات بحقوق السيد مشتغل بخدمته محقر في أعين الناس ، لا يهاب و لا يتثمل أمره ، و للإمام يجب أن يكون مكرما معظما مفخّمًا بين الناس ؛ ليكون مطاعا ، و يجب أن لا يكون مشتغلا بخدمة أحد على سبيل الوجوب ؛ ليتفرغ لمصالح الناس . و أما الذكورة فقال : ((والنساء ناقصات عقل و دين)) : والإمام يجب أن يكون كامل العقل والدين و ممنوعات من الخروج إلى مشاهد الحكم و معارك الحروب ، و لا يصلح للقهرو والغلبة و جر العساكر و تدبير الحروب و إظهار السياسة غالباً، و أشار إليه النبي ﷺ بقوله : كيف يفلح قوم تملكهم امرأة . والأحاديث الصحيحة والصريحة في هذا الباب غير محصاة ، تدبر . و أما البلوغ والعقل فقال : ((والصبي والمجنون قاصران عن تدبير الأمور والتصرف في مصالح الجمهور)) : و لأن الصبي والمجنون ليس لهما الولاية على أنفسهما ، فكيف يتصور ولايتهما على كافة الناس ؛ و لأن الصبي والمجنون غير متّصِفِين بالصفات المعتبرة في الإمامة ، و لأن الصبي والمجنون ليسا بعدلين ، والإمام يجب أن يكون عدلا كامل العقل والدين . و أما القرشية فقد تقدم تفصيله والمقال عليه .

.... و سائساً أي مالكا للتصرف في أمور المسلمين

بقوة رأيه و رويته و معونة بأسه و شوكته قادرا بعلمه و عدله و كفايته و شجاعته ، ....

((و سائساً)) : قال الشارح في تشريحه : ((أي مالكا للتصرف في أمور المسلمين بقوة رأيه و رويته)) : يعني بالفكر القوي ، ((و معونة بأسه و شوكته)) : يعني بالقوة القامرة ، و حاصله يجب أن يكون الإمام ذا رأي و تدبير يدبر أمر الحرب والسلم و سائر الأمور السياسية بأن يشتد في محل يقتضي الشدة ، و يرحم في موضع اللين والرحمة ؛ كما قال الله سبحانه في مدح أصحاب نبينا و رسولنا : ﴿ والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم ﴾ ((قادرا)) : قال الشارح قدس سره : ((بعلمه)) : يعني الأولى أن يكون الإمام مجتهدا في أصول الدين و فروعه ؛ ليتمكن من فصل الحكومات و رفع الخصومات ، و ليتمكن من إيراد الدليل على المطالب الأصولية ، و حل الشبهات والشكوك ، و ليتمكن من الفتوى في الوقائع ، واستنباط الأحكام في الفروع . ((و عدله)) : يعني أن يكون الإمام عدلا ؛ لأنه متصرف في رقاب الناس و أموالهم و أبضاعهم ، فلو لم يكن عدلا لا يؤمن من تعديه و صرف أموال الناس في مشتهياته و تضييع حقوق المسلمين ، و يتضمن هذه الصفة أن يكون مسلما . ((و كفايته)) : يعني إصابة في الفكر في المعاملات و في التهذيب ، هو شرط عند الجمهور . والظاهر أنها أعم من الشجاعة؛ إذ المراد بها القدرة على القيام ، و بأمور الإمامة ، فلذلک تتناول أن يكون له بصارة بتدبير الحرب والسلم و ترتيب الجيوش و حفظ الثغور . ((و شجاعته)) : يعني لابد أن يكون الإمام شجاعا قوي القلب لا يجبن عن القيام بالحروب الواجبة وجوب عين أو وجوب كفاية ، و لا يجبن عن الاقتصاص من الجناة ، و إقامة الحدود على الزناة والسراق و نحوهم . و جمع قليل من أهل السنة تساهلوا في الصفات الثلاث ، يقولون : لايشترط الاجتهاد و لا الشجاعة

و لا العدالة لندرة اجتماع هذه الأمور في واحد ، حتى جوزوا أن يكون الإمام غير مجتهد و لا خبيراً بمواقع الاجتهاد ، و لكن يجب أن يكون معه من يكون من أهل الاجتهاد فيراجعه في الأحكام ، و يجب أن يكون في الجملة ذا رأي متين و بصيراً في الحوادث . و أيضا يمكن تفويض مقتضيات الشجاعة من الاقتصاص و إقامة الحدود وقود الجيوش إلى العدو . و عند الحنفية ليست العدالة شرطا لصحة الولاية ، فتصح إمامة الفاسق عندمم مع الكرامة ، نقل الحنفية عن أبي حنيفةً ، وكلمتهم قاطبةً متفقة في توجيهه : أن الصحابةً صلوا خلف بعض بني أمية ، و قبلوا الولاية عنهم . و في هذا التوجيه نظر ظاهر ؛ إذ لايخفى أن أولئك البعض كانوا ملوكا تغلبوا على الأمر ، و المتغلب تصح منه ولاية القضاء والإمارة والحكم بالاستفتاء و نحوما للضرورة ، و إلا لتعطل أمر الأمة في فصل الخصومات و جهاد الكفار و غير ذلك كما لايخفى ، أو ليس من شرط صحة الصلاة خلف الإمام عدالته ، تفكر.

.... على تنفيذ الأحكام و حفظ حدود دار الإسلام و

إنصاف المظلوم من الظالم ، إذ الإخلال بهذه الأمور مخل بالغرض من نصب الإمام . و لاينعزل الإمام بالفسق أي الخروج عن طاعة الله و الجور أي الظلم على عباد الله تعالى لأنه قد ظهر الفسق ، و انتشر الجور من الأئمة و الأمراء بعد الخلفاء الراشدين ، و السلف كانوا ينقادون لهم ويقمون الجمع و الأعياد بإذنهم و لايرون الخروج عليهم ، و لأن العصمة ليست بشرط الإمامة ابتداء فبقاءا أولى ، ....

((على تنفيذ الأحكام)) : الأحكام الشرعية على شريف و خسيس ، ((و حفظ حدود دار الإسلام)) : يعني من الكفار ، و هذا أقل ما ينبغي ، ((و إنصاف المظلوم من الظالم)) - " ورد مرفوعا كيف تقدس أمة لايؤخذ من شديدهم بضعيفهم " - أخرجه ابن خزيمة و ابن حبان و له شاهد ما أخرجه البزار في مسنده عن بريدةٌ . قال الشارح قدس سره : ((إذ الإخلال بهذه الأمور مخل بالغرض من نصب الإمام)) : و وقع الخلل في حفظ النظام ، و هذا لايخفى على ذوي الأفهام . ((و لاينعزل الإمام بالفسق)) : قال الشارح قدس سره : ((أي الخروج عن طاعة الله)) : هذا ما سوى الكفر و الشرك و الجور ؛ قال الشارح قدس سره : ((أي الظلم على عباد الله تعالى ؛ لأنه قد ظهر الفسق، و انشتر الجور من الأئمة و الأمراء بعد الخلفاء الراشدين ، و السلف كانوا ينقادون لهم و يقمون الجمع و الأعياد بإذنهم و لايرون الخروج عليهم ، و لأن العصمة ليست بشرط الإمامة ابتداء فبقاء أولى)) - و بالله التوفيق - .

.... و عن الشافعي أن الإمام ينعزل بالفسق و الجور ، و كذا كل قاض و أمير . و أصل المسألة : أن الفاسق ليس من أهل

الولاية عند الشافعي ، لأنه لاينظر لنفسه فكيف ينظر لغيره ، و عند أبي حنيفة هو من أهل الولاية حتى يصح للأب الفاسق تزويج ابلته الصغيرة . و المسطور في كتب الشافعة أن القاضي ينعزل بالفسق بخلاف الإمام . و الفرق أن في انعزاله و وجوب نصب غيره إثارة الفتنة، لما له من الشوقة بخلاف القاضى . و في رواية النوادر عن العلماء الثلاثة أنه لايجوز قضاء الفاسق ، و قال بعض المشائخ : إذا قلد الفاسق ابتداءا يصح و لو قلد و هو عدل ينعزل بالفسق ، لأن المقلد اعتمد على علالته فلم يرض بقضائه بدونها ، و في فتاوى قاضيان أجمعوا على أنه إذا ارتشى لاينفذ قضاءه فيما ارتشى ، و انه إذا أخذ القاضى القضاء بالرشوة لايصير قاضيا و لو قضى لاينفذ قضاءه . و تجوز الصلاة خلف كل بر و فاجر ، لقوله عليه السلام : صلوا خلف كل بر و فاجر ، و لأن علماء الأمة كانوا يصلون خلف الفسقة و أهل الأهواء و البدع من غيع نكير . و ما نقل عن بعض السلف من المنع عن الصلاة خلف المبتدع فمحمول على الكرامة ، إذ لا كلام في كرامة الصلاة خلف الفاسق و المبتدع، هذا إذا لم يود الفسق أو البدعة إلى حد الكفر ، أما إذا أدى إليه كلام في عدم جواز الصلاة خلفه . ثم المعتزلة و إن جعلوا الفسق غير مؤمن ، لكنهم يجوزون الصلاة خلفه ، لما أن شرط الإمامة عندهم عدم الكفر ، لا وجود الإيمان بمعنى التصديق و الإقرار و الأعمال جميعا ....

علماء الأمة يصلون خلف الفسقة وأهل الأهواء والبدع والرد عليه

((و تجوز الصلاة خلف كل بر و فاجر)) : قال المحقق الدواني إشارة إلى أنهما سواءٌ في الإمامة : وإلا فلا حاجة لقوله : بر ؛ لأنه تجوز الصلوة خلفه مطلقاً قطعا ، ((لقوله عليه السلام : صلوا خلف كل بر وفاجر ، و لأن علماء الأمة كانوا

يصلون خلف الفسقة وأهل الأهواء والبدع)) :

و في الفرق بين الفرق للشيخ أبي منصور البغدادي : روى هشام بن عبيد الله الرازي عن محمد بن الحسنٌ : من صلى خلف من يقول بخلق القرآن أنه يعيد الصلاة . قال شيخ مشائخنا الشيخ الأنور في إكفار الملحدين : قلت : فهذا قول محمد في الإعادة ، و قد روى محمد عدم جواز الصلوة خلف أهل الأهواء ، عن أبى حنيفة و أبي يوسف ، كما في إمامة فتح القدير . و في الفرق بين الفرق : قد روى هشام بن عبيد الله عن محمد بن الحسنٌ : أن من صلى خلف المعتزل يعيد صلواته ، و روى هشام أيضاً عن يحيٰ بن أكثم عن أبي يوسف : أنه سئل عن المعتزلة ، فقال : هم الزنادقة ؛ و قد أشار الشافعي في "كتاب القياس " إلى رجوعه عن قبول شهادة المعتزلة و أهل الأهواء . و به قال مالك و فقهاء المدينة ، فكيف يصح من أئمة الإسلام إكرام القدرية بالنزول لهم مع قولهم بكفرهم . و في " السير الكبير " من لفظ محمد : و من أنكر شيئاً من شرائع الإسلام فقد أبطل قول " لا إله إلا الله " ، قال : سمعت سفيان الثوري يقول : قال لي حماد بن أبي سليمان : أبلغ أبا فلان المشرك ؛ فإني بريئ من دينه ، و كان يقول : القرآن مخلوق ، و قال الثوري : من قال : القرآن مخلوق فهو كافر ، و قال علي بن عبدالله - ابن المديني -: القرآن كلام من قال : إنه مخلوق فهو كافر لا يصلّى خلفه ، قال أبو عبدالله البخاري : نظرت في كلام اليهود والنصارىٰ والمجوس ، فما رأيت أضل في كفرهم منهم ، و إني لأستجهل من لا يكفرهم إلا من لايعرف كفرهم . و قال زهير السختياني : سمعت سلام بن أبي المطيع يقول : الجهمية كفار. قال أبو عبد الله : ما أبالي بأن صليت خلف الجهمي و الرافضي أم صليت خلف اليهود و النصارى ، و لايسلم عليهم و لايعادون و لايناكحون و لايشهدون ، و لاتوكل ذبائحهم . و الحاصل : كلام الشارح في هذا المقام في غاية الإجمال ، و لشيخنا الشيخ " محمد أنور " تاليف لطيف بديع في هذا الباب المترجم " بإكفار الملحدين " .

.................و يصلىٰ على كل بر و فاجر إذا مات على الإيمان للإجماع ، و لقوله عليه السلام : لاتدعوا الصلاة على من

مات من أهل القبلة . فإن قيل : أمثال هذه المسائل إنما هى من فروع الفقه فلا وجه لايرادها فى أصول الكلام ، و إن أراد أن اعتقاد حقيقة ذلك واجب و هذا من الأصول ، فجميع مسائل الفقه كذلك . قلنا : إنه لما فرغ من مقاصد علم الكلام من مباحث الذات و الصفات و الأفعال و المعاد و النبوة و الإمامة علىٰ قانون أهل الاسلام و طريق أهل السنة و الجماعة ، حاول التنبيه علىٰ نبذ من المسائل التي تميز بها أهل السنة عن غيرهم مما خالفت فيه المعتزلة أو الشيعة أو الفلاسفة أو الملاحدة أو غيرها من أهل البدع و الأهواء ، سواء كانت تلك المسائل من فروع الفقه او غيرها من الجزئيات المتعلقة با لعقائد ....

لاتدع الصلاة على من مات من أهل القبلة وتفسير أهل القبلة

((و يصلىٰ على كل بر و فاجر إذا مات على الإيمان للإجماع ، و لقوله عليه السلام: لاتدعوا الصلاة على من مات أهل القبلة)) : في " شرح الفقه الأكبر " : و اعلم أن المراد بأهل القبلة الذين اتفقوا على ما هو من ضروريات الدين ؛ كحدوث العالم و حشر الأجساد ، و علم الله تعالى بالكليات و الجزئيات ، و ما أشبه ذلك من المسائل و المهمات . فمن واظب طول عمره على الطاعات و العبادات مع اعتقاد قدم العالم و نفي الحشر و نفي علمه سبحانه بالجزئيات، لايكون من أهل القبلة . و إن المراد بعدم تكفير أحد من أهل القبلة عند أهل

السنة أنه لايكفر مالم يوجد شيء من أمارات الكفر و علاماته ، و لم يصدر عنه شيء من موجباته . و في " النبراس ": أهل القبلة في اصطلاح المتكلمين من يصدق بضروريات الدين أي الأمور التي علم ثبوتها في الشرع و اشتهر ، فمن أنكر شيئاً من ضروريات الدين كحدوث العالم و حشر الأجساد و علم الله سبحنه بالجزئيات ، و فرضية الصلاة والصوم لم يكن من أهل القبلة ؛ و لو كان مجاهدا بالطاعات . و كذلک من باشر شيئاً من أمارات التكذيب كسجود الصنم والإهانة بأمر شرعي والاستهزاء عليه ، فليس من أهل القبلة . و معنى عدم تكفير أهل القبلة أن لا يكفر بارتكاب المعاصي و لا بإنكار الأمور الخفية غير المشهورة . ولما كان من اعتقاد أهل السنة والجماعة تزكية جميع الصحابة وجوبا بإثبات العدالة لكل منهم ؛ لأنهم كلهم عدول باتفاق أهل السنة والجماعة ؛ سواء من لابس الفتن و من لم يلابسها ، قال العلامة ـ ابن الأنباري : و ليس المراد بعدالتهم ثبوت العصمة لهم ، و إنما المراد قبول رواياتهم - لنا أحكام ديننا من - غير تكلف ، ببحث عن أسباب العدالة و طلب التزكية ، و لم يثبت لنا إلى وقتنا هذا شيء يقدح في عدالتهم ، و لله الحمد ، فنحن على استحصاب ما كانوا عليه في زمن رسولنا و نبينا ، و من اعتقاد أهل السنة والجماعة وجوب الكف عن الطعن فيهم ، فقال :

.... و يكفُّ عن ذكر الصحابة إلا بخير ، لما ورد من الأحاديث الصحيحة في مناقبهم و وجوب الكف عن

الطعن فيهم، كقوله عليه الصلاة و السلام : لاتسبُّوا أصحابى ، فلو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهباً ما بلغ مد أحدهم و لانصيفه ـ...

بحث في بيان وجوب الكف عما شجر بين الصحابة ووجوب اعتقاد أنهم مأجورون

((و يكفُّ عن ذكر الصحابة إلا بخير)) : يعني وجب تعظيم جميع الصحابة ، والكف عن مطاعنهم ، و حسن الظن بهم ، و ترك التعصب ، والبغض لبعضهم على بعض ، و ترك الإفراط في محبة بعضهم على وجه يفضي إلى عداوة آخرين منهم . والقدح فيهم ، فإن الله سبحانه قد أثنى عليهم في مواضع كثيرة : منها قوله سبحانه : ﴿ والسابقون الاولون من المهاجرين والأنصار ﴾ و منها قوله : ﴿ يوم لايخزى الله النبي والذين معه ، نورهم يسعى بين ايدهم و بايمانهم ﴾ و منها قوله : ﴿ محمد رسول الله والذين معه أشدآء على الكفّار رُحمآء بينهم ترامم رُكّعًا سُجّدًا يبتغون فضلا من الله و رضوانا ﴾ ، و منها قوله : ﴿ لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة ﴾ ، و منها قوله : ﴿ كنتم خير أمة أخرجت للناس ﴾ و منها قوله : ﴿ و كذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ﴾ وسطاً : أي عدولا خيارا ، والصحابة هم المشافهون بهذا الخطاب على لسان نبينا و رسولنا حقيقةً . ((لما ورد من أحاديث صحيحة)) : يعني و هكذا قد أثنى رسولنا و نبينا عليهم ، و هم بذلوا المجهود في نصرة رسول الله ﷺ بالجهاد و صرف الأموال ، ((في مناقبهم)) : يعني أنه قال : أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم ، رواه الدارمي وابن عدي و غيرهما . ((و وجوب الكف عن

الطعن فيهم)) : وكيف يجوز الطعن في حملة ديننا وفي من لم يأتنا خبر عن نبينا إلا بواسطتهم ، فمن طعن في الصحابة فقد طعن في نفس دينه ، فيجب سدُّ الباب جملةً واحدةً ، ((كقوله عليه الصلاة و السلام : لا تسبُّوا أصحابي، فلو أن أحدكم إن أنفق مثل أحد ذهباً ما بلغ مد أحدهم و لا نصيفه)) : رواه الشيخان - والنصيف بفتح النون لغة في النصف ، وأنه قال : من سب أصحابي فعيله لعنة الله والملائكة والناس أجمعين - رواه الطبراني عن ابن عباس رفعه . و إنه قال : خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ، رواه الشيخان و أخرجه الترمذي و حسّنه و صحّحه . ((و كقوله عليه الصلاة و السلام : أكرموا أصحابي فإنهم خياركم)) : لم أجده بلفظه ، و قد أخرج الديلمي عن أنس رفعه : إذا أراد الله برجل من أمتي خيرا ألقى حب أصحابي في قلبه .

.... و كقوله عليه الصلاة و السلام : أكرموا أصحابي فإنهم خياركم ، و كقوله عليه الصلاة و

السلام: الله الله في أصحابي لاتتخذوهم غرضا من بعدي، فمن أحبهم فبحبي أحبّهم ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم ، و من اذاهم فقد أذاني و من اذاني فقد أذى الله و من أذى الله فيوشک أن يأخذه . ثم في مناقب كل من أبي بكرؓ و عمرؓ و عثمانؓ و علي و الحسن و الحسين وغيرهم من أكابر الصحابة أحاديث صحيحة . و ما وقع بينهم من المنازعات و المحاربات . فله محامل و تأويلات . فسبهم و الطعن فيهم إن كان مما يخالف الأدلة القطعية ، فكفر: كقذف عائشة . ...

((و كقوله عليه الصلاة و السلام : الله الله في أصحابي لا تتخذوهم غرضا من بعدي فمن أحبهم فبحبي أحبّهم و من أبغضهم فببغضي أبغضهم و من أذاهم فقد أذاني و من أذاني فقد أذى الله ومن أذى الله فيوشک أن يأخذه)): أخرجه الترمذي و حسّنه من حديث عبد الله بن مغفل ، و أخرجه ابن حبان في صحيحه ، و أحمد في مسنده ، و كيف يجوز أن يبغض من هو موصوف بهذه الصفات . ((ثم في مناقب كل من أبي بكرؓ و عمرؓ و عثمانؓ و علي والحسن والحسين و غيرهم من أكابر الصحابة أحاديث صحيحة)) : في هذا الباب غير محصاة ، فهذه النصوص القاطعة والبراهين الساطعة بينات واضحة : أن الصحابة كلُّهم معيار الحق ، فما قال أبو الأعلى المودودي : إن الصحابة ليسوا معيار الحق ، فهذه حماقة لا خفاء بها . و لا حد لها ، و هذه مقولة جهل ، في غاية الجهل ، و هذا جهل الذي يعلم الناس أنه جهل ، و لم يعلم هذا الجاهل من كثرة جهله و قلة دينه و قلة حياته أنهم إن لم يكونوا معيار الحق فما في

معنى قول النبي ﷺ بأيهم اقتديتم اهتديتم ، فهل في الحماقة أكثر من هذا ، و في الجهل أزيد من هذا - نعوذ بالله من الخذلان - بل الحق أن جميع فرق الضلالة لم يجر الله على أيديهم خيرا ، و لافتح بهم من بلاد الكفر قرية ، و لارفع للإسلام راية ، و ما زالوا يسعون في قلب نظام المسلمين ، و يفرقون كلمة المؤمنين ، و يسلون السيف على أهل الدين ، و يسعون في الأرض مفسدين . أما القاديانية و القرآنية فأمرهم في هذا أشهر . و أما المودودية و النجرية و الشيعة فأمرهم في هذا أظهر من أن يتكلف ذكره ، قد ضلوا و أضلوا كثيرا .

ما وقع بينهم من المنازعات والمحاربات فله محامل و تأويلات

((و ما وقع بينهم)) : يعني بين الصحابة . ((من المنازعات)) : بين عباس والمرتضى في أرض بني نضير في خلافة فاروقؓ . ((و المحاربات)) : والخلاف بين أمير المؤمنين و أم المؤمنين عائشة والزبير و طلحة يعرف ذلك بحرب الجمل . والحق أنهما رجعا و تابا . أما الزبيرؓ فقلته ابن جرموز وقت الانصراف ، و ابن جرموز في النار ، إن نبينا و رسولنا بشر قاتل ابن صفية بالنار . و أما طلحةؓ فرماه مروان بن الحكم بسهم وقت الإعراض ، فخر ميتا ، و أما عاشةؓ فكانت محمولة ما على فعلت ، ثم تابت بعد ذلك ، و رجعت . والخلاف بين أمير المؤمنين و معاوية ، و مغادرة عمر و بن العاص أبا موسى يعرف ذلك بحرب صفين . و كذلك الخلاف بين أمير المؤمنين عليؓ و بين الشراط المارقين بالنهروان عقدا و قولا ، و نصب القتال معه فعلا ظاهرا معروف و مشهور .

و بالجملة كان أمير المؤمنين عليؓ مع الحق ، والحق معه ، و ظهر في زمانه الخوارج عليه ، مثل اشعث بن قيس و مسعود بن فدك التميمي و زيد بن حصين الطائي و غيرهم ، و كذلك ظهر في زمانه الغلاة في حقه ، مثل عبدالله

بن سبا و جماعة معه ، و من الفريقين ، وابتدأت البدعة والضلالة ، و صدق فيه قول نبينا و رسولنا : يهلك فيك اثنان : محب غال و مبغض ، قال : ((فله محامل)) : يعني مواضع حمل ، و أقل تلك المحامل وقوع الخطاء في الإجتهاد؛ فإن تلك الأمور مبناها عليه ، و كل مجتهد مصيب ، أو المصيب واحد ، و المخطئ معذور ؛ بل مأجور ، و قد تقرر في موضعه . ((و تأويلات)) : و مع ذلك أن المطاعن فعلى تقدير صحته لايعادل ما ورد في مناقبهم ، و نقل عن أثارهم المرضية و سيرهم الحميدة ، و ما أحسن قول رجل صالح أحد الخلفاء الراشدين عمر بن العزيز : تلك دماء طهر الله سبحانه منها سيوفنا فلانخضب بها ألسنتنا . ((فسبهم والطعن فيهم إن كان مما يخالف الأدلة القطعية ، فكفر : كقذف عائشة)) : قال العلماء : و يجب اعتقاد براءة عائشة أم المؤمنين قطعاً من جميع ما قاله الملحدون والزنادقة في حقها لنزول القرآن العظيم ببراءة مهنا في سورة النور ، و كذلك يجب اعتقاد وجوب جميع ذرية نبينا ، و إكرامهم واحترامهم ، و هم الحسن والحسين و أولادهما من فاطمة و غيرها إلى يوم القيامة .

.... و إلا فبدعة و فسق . و بالجملة لم ينقل عن السلف المجتهدين و العلماء الصالحين جواز اللعن على

معاوية و أحزابه لأن غاية أمرهم البغي و الخروج على الإمام و هو لايوجب اللعن . ...

((و إلا)) : يعني و إن لم يكن مما يخالف الأدلة القطعية ((فبدعة)) : يعني ((و فسق)) و الضلالة .

لم ينقل عن السلف جواز اللعن على معاوية وأحزابه والرد على الفاضل الرافضي أبلغ الرد بما لا مزيد عليه

((و بالجملة لم ينقل عن السلف المجتهدين والعلماء الصالحين جواز اللعن على معاوية و أحزابه لأن غاية أمرهم البغي والخروج على الإمام و هو لايوجب اللعن)) : قال الرافضي في " المنهاج ": و قد أحسن بعض الفضلاء في قوله : شر من إبليس من جر مع إبليس في ميدان معصية ، و لا شك بين العلماء أن إبليس كان أعبد الملائكة ، و كان يحمل العرش وحده ستة آلاف سنةٍ ، و لما خلق الله آدم ، و جعله خليفة في الأرض ، و أمره بالسجود فاستكبر فاستحق اللعنة والطرد ، و معاويةُ لم يزل في الإشراك و عبادة الأصنام إلى أن أسلم بعد ظهور النبي بمدة طويلة ، ثم استكبر عن طاعة الله في نصب الإمام في نصب أمير المؤمنين عليٌّ إماما ، و بايعه الكل بعد قتل عثمانٌ ، و جلس مكانه ، فكان شرا من إبليس . أقول : هذا الكلام فيه من الجهل والضلال والخروج عن دين الإسلام ، و كل دينٍ ، و عن العقل والحس مالا يخفى على من تدبره . أما أولاً فإن إبليس أكفر من كل كافر و كل من دخل في اتباعه ، قال الله سبحانه : ﴿ لأملأن جهنم منك و ممن تبعك منهم أجمعين ﴾ و هو الآمر لهم بكل قبيح ، فكيف يكون أحد شرا منه ، لا سيما من المسلمين ، و لا سيما من الصحابة ، و قوله : شر من إبليس من لم

يسبقه في سالف طاعة ، و جرى معه في ميدان معصية ، يقتضي أن كل من عصى الله سبحانه شر من إبليس ؛ لأنه لم يسبقه في سالف طاعة و جرى معه في ميدان المعصية ، و حينئذ فيكون أدم و ذريته شرا من إبليس ، فإن نبينا و رسولنا قال : كل بني أدم خطاؤون ، و خير الخطائين التوابون ثم هل يقول من يؤمن بالله واليوم الاخر أن من أذنب ذنبا من المسلمين يكون شرا من إبليس ؟ أو ليس هذ ا مما يعلم فساده بالاضطرار من دين الإسلام ، و قائل هذا كافر كفراً معلوماً بالضرورة من الدين .

و أما ثانيا فما الدليل على أن إبليس كان أعبد الملائكة ، أو كان يحمل العرش وحده ستة ألاف سنة ، أو أنه كان من حملة العرش في الجملة ، أو أنه كان طاوس الملائكة ، أو أنه ما ترك في السماء رفعة و لا في الأرض بقعة إلا و له فيها سجدة و ركعة ، و نحو ذلك مما يقوله بعض الناس ، فإنه أمر إنما يعلم بالنقل الصادق ، و ليس في القرأن شيء من ذلك ، و لا في ذلك حديث صحيح عن نبينا و رسولنا ، و هل يحتج بمثل هذا في أصول الدين إلا من هو من أعظم الجاهلين . و أعجب من ذلك قوله : و لا شك بين العلماء أن إبليس كان أعبد الملائكة ، فيقال من الذي قال هذا من علماء الصحابة والتابعين و غيرهم من علماء المسلمين ؛ فضلا عن أن يكون متفقا عليه بين العلماء . و هذا شيء لم يقله قط عالم يقبل قوله من علماء المسلمين ، و هو أمر لا يعرف إلا بالنقل ، و لم ينقل هذا أحد عن نبينا و رسولنا لا بإسناد صحيح و لا ضعيف ؛ فإن كان قاله الوعاظ أو المصنفون في الرقائق أو بعض من ينقل في التفسير من الإسرائيليات مالا أصل له ، فمثل هذا لا يحتج به في دماغ بعوضة و حبة خردلة و جرزة بقل ا، فكيف يحتج به في جعل إبليس خيرا من كل من عصى الله من بني أدم ، و يجعل الصحابة من هؤلاء الذين إبليس خير منهم ، و ما وصّف الله و لا رسوله إبليس بخير قط ؛ لا بعبادة متقدمة و غيرها

مع أنه لو كان له عبادة قد حبطت بكفره و ردته . و أعجب من ذلك قوله : " لا شك بين العلماء أنه كان يحمل العرش وحده ستة آلاف سنة " فيا سبحان الله ! ! هل قال هذا أحد من العلماء المسلمين المقبولين عند المسلمين ، و هل يتكلم بذلك إلا مفرط في الجهل ، فإن هذا لايعرف لو كان حقا إلا بنقل الأنبياء ، و ليس عن نبينا و رسولنا في ذلك شيء . و من ذا الذي نقل أن إبليس من حملة العرش هذا من أكذب الكذب ، ثم حمل واحد من الملائكة العرش خلاف ما دل عليه النقل الصحيح ، فإن الله سبحانه يقول : ﴿ الذي يحملون العرش و من حوله يسبحون بحمد ربهم و يؤمنون به و يستغفرن للذين آمنوا ﴾ . و أما ثالثا فقوله : إن معاوية لم يزل في الإشراك إلى أن أسلم، به يظهر الفرق فيما قصد به الجمع ، فإن معاوية أسلم بعد الكفر ، و قد قال الله سبحانه : ﴿ قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفرلم ما قد سلف ﴾ و تاب عن شركه و أقام الصلاة وأتى الزكوة و قد قال : ﴿ فإن تابوا و أقاموا الصلوة و أتوا الزكوة فإخوانكم في الدين ﴾ و إبليس كفر بعد إيمانه فبحط إيمانه بكفره ، و ذاك حبط كفره بإيمانه ، فكيف يقاس من أمن بمن كفر بعد إيمان ، فافهم .

.... و إنما اختلفوا في يزيد بن معاوية ، حتى ذكر في الخلاصة و غيرها : أنه لاينبغي اللعن عليه و لا على

الحجاج ؛ لأن النبي ﷺ نهى عن لعن المصلين و من كان من أهل القبلة ، و ما نقل من النبي من اللعن لبعض من أهل القبلة . فلما أنه يعلم من أحوال الناس ما لايعلمه غيره و بعضهم أطلق اللعن عليه لما أنه كفر حين أمر بقتل الحسينؓ ، ....

الناس في يزيد بن معاوية طرفان ووسط

((و إنما اختلفوا في يزيد بن معاوية)) : قلت : عند الخوارج من ارتكب صغيرة أو كبيرة يكون كافراً ، و عند المعتزلة يخرج عن الإيمان ، و عند أهل السنة والجماعة لايخرج عن الإيمان ، فعن هذا وقع الخلاف ، والناس في يزيد طرفان ، و وسط قوم من الأكراد يعتقدون أنه من الأنبياء ، و قوم من الأكراد يعتقدون أنه من الصحابة الخلفاء الراشدين المهديين ، فهؤلاء جهال ليسوا من أهل العلم و هذا كله باطل ، و قوم من الأكراد يعتقدون أنه كافر منافق في الباطن ، و أنه كان له قصد في أخذ ثار كفار أقاربه من أهل المدينة و بني هاشم ، و لما وقع منه من الإجتراء على النربة الطيبة و على العترة الطاهرة كالأمر بقتل الحسينؓ ، و ما جرى مما ينبو عن سماعه الطبع و يصم لذكره السمع ، و كلا القولين باطل لا هذا و لا هذا ، و يعلم بطلانه كل عاقل . فإن الرجل ملك من ملوك المسلمين ، فالطريقه الثابتة القومية في شأنه التوقف فيه ، إذ لم يثبت لنا عنه تلك الأسباب الموجبة للكفر والنفاق ، و جمع أمره إلى الله سبحانه لأنه عالم الخفيات والمطلع على المكنونات ، و بقي أمر اخر وهو أنه هل يجوز لعنه .

لا ينبغي اللعن على يزيد بن معاوية

والرد على من جوز اللعن عليه

((حتى ذكر في الخلاصة وغيرها أنه لاينبغي اللعن عليه و لا على الحجاج)): استعمله عبد الملك بن مروان ملک بني أمية . فظلم ظلما شديدا ، و في عباره الشارح : الترق من الظالم إلى الأظلم . ((لأن النبي ﷺ نهى عن لعن المصلين)) : قال القاري : ورد هذا المعنى في عدة أحاديث . ((و من كان من أهل القبلة)) : و جعل هذا من علامات الإسلام ، لأن غير المسلمين من أهل الملل لا يصلون إليها ، في الحديث : من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا و أكل ذبيحتنا ، فذلک المسلم الذي له ذمة الله و ذمة رسوله . أخرجه البخاري . ((و ما نقل من النبي من اللعن لبعض من أهل القبلة . فلما أنه يعلم من أحوال الناس ما لايعلمه غيره)) : و كان ذلک في حق بعض المنافقين علمهم نفاقهم بالوحى و موتهم عليه ، و إن القول في لعنة يزيد مثل القول في لعنة أمثاله من الملوک الظلمة، و يزيد خيرٌ من غيره ، خير من المختار بن أبي عبيد الثقفي ، أمير العراق الذي أظهر الإنتقام من قتلة حسينٌ ، فإن هذا ادعى أن جبرئيل يأتيه ، و ادعى النبوة ، و خير من الحجاج بن يوسف الثقفي أحد جبابرة العرب ، فإنه أظلم من يزيد باتفاق الناس ، و مع هذا فيقال : غاية يزيد و أمثاله من الملوک أن يكونوا فُسَّاقًا ، فلعنة الفاسق المعين ليست مأمورا بها ، إنما جاءت السنة بلعن الأنواع ، قال عليه الصلاة و السلام : لعن الله السارق يسرق البيضة فتقطع يده ، و قوله : لعن الله من أحدث حدثا أو روى محدثا ، و قوله : لعن الله المحلل و المحلل له ، و قوله : لعن الله الخمر و عاصرها و معتصرها و حاملها والمحمولة إليها و ساقيها و شاربها و أكل ثمنها . و قد تنازع الناس في لعن الفاسق المعين ، فقيل : إنه جائز ، قال ذلک طائفة من أصحاب أحمدٌ و غيرهم : مثل الحافظ ابن الجوزي و غيره ، و قيل : إنه لايجوز ، قال ذلک طائفة أخرى من أصحاب أحمدٌ و غيرهم : مثل أبي بكر عبد العزيز و غيره ، و

المعروف عن أحمد بن حنبل كراهية لعن المعين ، و أن يقال مثل ما قال الله سبحانه : ﴿ ألا لعنه الله على الظالمين ﴾ ، فالذي يجوز لعنة يزيد و أمثاله يحتاج إلا شيئين : إلى ثبوت أنه كان من الفسّاق الظالمين الذين يباح لعنتهم ، و أنه مات مصرًا على ذلك ، و الثاني أن لعنة المعين من هؤلاء جائزة ، والمنازع يطعن في كلتا المقدمتين ، فمن أين يعلم الإنسان أن يزيد و غيره من الظلمة لم يتب من منه مع قوله سبحانه : ﴿ إن الله لايغفر أن يشرك به و يغفر ما دون ذلك لمن يشاء ﴾ ثم الكلام في لعنة الأموات أعظم من لعنة الحي ؛ فإنه قد ثبت في الصحيح عن نبينا و رسولنا : أنه قال : لاتسبوا أمواتنا فتؤذوا أحيانا .

وبعضهم أطلق اللعن على يزيد بن معاوية، منهم السعد والقاضي أبو يعلى والحافظ ابن الجوزي

((و بعضهم أطلق اللعن عليه)) : منهم الشارح السعد التفتازاني و منهم أبو يعلىٰ القاضي ، و منهم الحافظ أبو الفرج ابن الجوزي . و لابن الجوزي كتاب في إباحة لعنة يزيد رد فيه على الشيخ عبد المغيث الحربي ؛ فإنه كان ينهي عن ذلك، سماه " الرد على المتعصب العنيد المانع عن ذم يزيد " ، و فيه رواية عن أحمدْ بن حنبل ، و أنه قال : ألا ألعن من لعنه الله ، و استدل بالأية الكريمة : ﴿ فهل عسيتم إن توليتم أن تفسدو ا في الأرض و تقطعوا أرحامكم أولئك الذين لعنهم الله ﴾ ((لما أنه كفر حين أمر بقتل)) ((الحسينؓ)) - و فيه نظر - على قوانين أهل السنة والجماعة ؛ فإن الحكم بالقتل معصية كبيرة ، فافهم .

.... و اتفقوا على جواز اللعن على من قتله أو أمر به أو أجازه أو رضي به . و الحق أن رضاء يزيد بقتل الحسينؓ

و استبشاره بذلك و إهانة أهل بيت النبي عليه الصلاة و السلام مما تواتر معناه ، و إن كان تفاصيله أحاد ، فنحن لانتوقف في شأنه بل في إيمانه . ...

((و اتفقوا)) - العلماء - و فيه نظر ؛ لأن الجمهور اتفقوا على عدم جواز اللعن ((على جواز اللعن على من قتله أو أمر به أو أجازه أو رضي به)) : أما من قتله فلقوله سبحانه : ﴿ من يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها و غضب الله عليه و لعنه ﴾ ، و أما الحاكم فلأنه شريك القائل في المعصية ، و أما من أجاز و رضي فلأن الرضا بالمعصية كفر ، قال الله سبحانه: ﴿ إن الذين يؤذون الله و رسوله لعنهم الله في الدنيا و الآخرة ﴾ ، و قال سبحانه : ﴿ لعنة الله على الظالمين ﴾ و لايخفىٰ أن قاتله و الحاكم به و الراضي به مؤذى و ظالم .

((و الحق)) : فالحق أحق أن يتبع ((أن رضاء يزيد بقتل الحسينؓ واستبشاره بذلك)) - القتل - ((و إهانة)) : يعني إهانة يزيد ((أهل بيت النبي عليه الصلاة و السلام مما تواتر معناه وإن كان تفاصيله أحاد)) : و رده بعض العلماء منهم الحجة ، و قالوا : لم يثبت هذا أصلاً ، و قال القاري : إنه لم يثبت بخبر الواحد فضلاً عن التواتر ، نعم ! الشهرة في العامة غير دليل على الثبوت ، قال الشارح : ((فنحن لا نتوقف في شأنه)) : يعني في قبح فعله أو في شأن اللعن عليه . ((بل في إيمانه)) ، بل نجزم بكفره وسوء عاقبته أيضاً ، والحق الحقيق التوقف في إيمانه ، و قد سبق وجهه منا أنفاً .

.... لعنة الله عليه و على أنصاره و أعوانه ، و نشهد بالجنة للعشرة الذين بشرهم النبي ﷺ حيث قال عليه الصلاة

و السلام : أبو بكرٌ في الجنة و عمرٌ فى الجنة و عثمان في الجنة و عليٌ في الجنة و طلحة في الجنة و زبير في الجنة و عبد الرحمان بن عوف في الجنة و سعد بن ابى وقاص في الجنة و سعيد بن زيد في الجنة و أبو عبيدة بن الجراح في الجنة ، و كذا نشهد بالجنة لفاطمةٌ و حسينٌ و حسينٌ لما ورد في الحديث الصحيح أن فاطمةٌ سيدة نساء أهل الجنة و الحسن و الحسين سيدا شباب أهل الجنة . و سائر الصحابةٌ لايذكرون إلا بخير و يرجىٰ لهم اكثر ما يرجىٰ بغيرمم من المؤمنين . و لانشهد بالجنة و النار لأحد بعينه بل نشهد بأن المؤمنين من أهل الجنة و الكافرين من أهل النار. و نرى المسح على الخفين في السفر و الحضر ، لأنه و إن كان زيادة على الكتاب ، لكنه بالخبر المشهور، و سئل علي ابن طالب عن المسح على الخفين فقال : جعل رسول الله ﷺ ثلٰثة أيام و لياليها للمسافر و يوما و ليلة للمقيم ، و روى أبو بكرٌ عن رسول الله ﷺ أنه قال : رخص للمسافر ثلٰثة أيام و لياليهن و للمقيم يوما و ليلة . إذا تطهر فلبس خفيه أن يمسح عليها . و قال الحسن البصري : ادركت سبعين نفرا من الصحابة يرون المسح على الخفين ، و لهذا قال أبو حنيفة : ما قلت بالمسح على الخفين حتى جاءني فيه مثل ضوء النهار، و قال الكرخي : اخاف الكفر علىٰ من لايرى المسح على الخفين ، لأن الآثار التي جاءت فيه في حيز التواتر؛ و بالجملة من لايرى المسح على الخفين فهم من اهل البدعة حتى سئل أنس بن مالک عن السنة والجماعة فقال : أن تحب

الشخصين و لاتطعن في الختنين و تمسح على الخفين . و لا نحرم نبيذ التمر و هو أن ينبذ تمر أو ذبيب في الماء فيجعل في إناء من الخزف فيحدث فيه لذع كما في الفقاء كأنه نهي عن ذالک في بدء الإسلام لما كانت الجوار أواني الخمور ، ثم نسخ فعدم تحريمه من قواعد أهل السنة خلافا للروافض . و هذا بخلاف ما إذا اشتد و سار مسكرا فإن القول بحرمة قليله و كثيره مما ذهب إليه كثير من أهل السنة ....

قال الشارح من طغيان قلمه : لعنه الله عليه وعلى أنصاره وأعوانه

قال الشارح من طغيان قلمه : ((لعنة الله عليه و على أنصاره و أعوانه)) : يعني جنوده الذين حاربوا الحسينؓ ، ثبت في الصحيح عن رسول الله ﷺ أنه أدار كساه على عليؓ أمير المؤمنين و فاطمةؓ و حسنؓ و حسينؓ ، ثم قال : اللّهم ! هؤلاء أهل بيتي فأذهب عنهم الرجس و طهّرهم تطهيرا ، هؤلاء أهل بيت نبينا و رسولنا ، و لهم عند الله سبحانه منقبة عظيمة ، و ما قدر بنوا أميّة بنوا الزرقاء حق قدرهم ، فقتل الحسينؓ ، فلا ريب أنه قتل مظلوماً شهيدا ، مثل ما قتل أشباهه من المظلومين الشهداء ، و قتل الحسينؓ معصية الله و رسوله ممن قتله أو أعان على قتله أو رضي بذلک ، و هو مصيبة أصيب بها المسلمون من أهله و غير أهله ، و هو في حقه شهادة له و رفع درجة و علو منزلة ، فإنه و أخاه سبقت لهما من الله سبحانه السعادة التي لا تُنال إلا بنوع من البلاء ، فهذا مات مسموما و هذا مقتولا ؛ ينالا بذلک منازل السعداء و عيش الشهداء ؛ و ليس ما وقع من

ذلك بأعظم من قتل الأنبياء ؛ فإن الله سبحانه قد أخبر أن بني إسرائل كانوا يقتلون النبيين بغير حق ، و قتل النبي أعظم ذنبا و مصيبة . و كذلك قتل أميرالمؤمنين عليّ أعظم ذنبا و مصيبة ، و كذلك أمير المؤمنين عثمانّ أعظم ذنبا و مصيبة ، و إذا كان كذلك ، فالواجب عند المصائب الصبر والاسترجاع ؛ كما يحبه الله و رسوله ، قال الله سبحانه : ﴿ و بشر الصابرين الذين إذا أصابتهم مصيبة قالوا إنا لله و إنا إليه راجعون ﴾ و صار الشيطان سبب قتل الحسينّ يحدّث للناس بدعتين : بدعة الحزن والنوح ، و بدعة السرور و الفرح . و كانت الكوفة بها قوم من الشيعة المنتصرين للحسينّ ، و كان رأسهم المختار بن أبي عبيد الكذاب ، و قوم من الناصبة المبغضين لأمير المؤمنين عليّ و أولاده ، و منهم الحجاج بن يوسف الثقفي الظالم ، و قد ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال : سيكون في ثقيف كذاب و مبير ، فكان ذلك الشيعي هو الكذاب ، و هذا الناصبي هو المبير ، فأحدث أولئك الحزن والنوح ، و أحدث هؤلاء السرور والفرح ، فافهم . و لقد أطنبنا الكلام في هذا المقام ، و قد غفل عنه الأقوام .

.... و لايبلغ ولي درجة الأنبياء ، لأن الأنبيآء معصومون مأمون عن خوف الخاتمة ، مكرمون بالوحي و مشاهدة الملك ،

مأمورون بتبليغ الأحكام و إرشاد الأنام بعد الاتصاف بكمالات الأولياء . فما نقل عن بعض الكرامية من جواز كون الولي أفضل من النبي كفر و ضلال ، نعم ! قد يقع التردد في أن مرتبة النبوة أفضل أم مرتبة الولاية . ...

البحث في أن الولاية وان جلت مرتبها فهي آخذة من النبوة ولا يبلغ الولي درجة الانبياء حتى لا تلحق نهاية الولاية بداية النبوة أبدا

((و لايبلغ ولي درجة الأنبياء)) : حتى لا تلحق نهاية الولاية بداية النبوة أبداً ؛ ولو أن الأولياء تقدموا إلى العين التي يأخذ منها الأنبياء لاحترقوا ؛ فالأولياء دون الأنبياء ، و لايبلغون في الفضيلة والثواب إلى درجاتهم . قال القونوي : والنبي الواحد أفضل من جميع الأولياء ، و لقد ضل أقوام بتفضيل الولي على النبي ، و قد ضلوا ضلالا مبينا ، واستدل به الشارح بوجوه أربعة : أما الوجه الأول فقال : ((لأن الأنبيآء معصومون مأمون عن خوف الخاتمة)): بخلاف الأولياء ؛ فإن كثيرا منهم أزلّه الشيطان فأضله من الإيمان ((مكرمون بالوحي)) : حتى في المنام ((و مشاهدة الملك)) : و يشاهدون الملائكة الكرام ((مأمورون بتبليغ الأحكام وإرشاد الأنام بعد الاتصاف بكمالات الأولياء)) : و إن ولاية كل نبي فاضلة على ولاية أعظم الأولياء والأقطاب ، و هو الذي يليق بمقامهم ؛ لأن الولاية أخذة عن النبوة . ((فما نقل عن بعض الكرامية من جواز كون الولي أفضل من النبي)) : و كذا مانقل عن الرافضة الزنادقة الملاحدة ، إنهم فضلوا أمير المؤمنين علياً على الأنبيآء ، ((كفر و ضلال)) : بل هاتان الطائفتان أكفر من اليهود والنصارى ؛ و لكنهم غلب عليهم وساوس أنفسهم و حماقتهم على الحقائق اللائحة ، و تلاعب الشيطان بهم و سخر منهم ، و هذا أعظم مايكون من السخافة ، و هل في الجنون أكثر من هذا مما يقول هؤلاء و هؤلاء الكفار ، و سيصلون دار البوار.

التردد في أن مرتبة النبوة أفضل أم مرتبة الولاية؟ فمراده ما قال الشيخ في الفتوحات

((نعم ا قد يقع التردد في أن مرتبة النبوة أفضل أم مرتبة الولاية)) : فمنهم من قال : إن مرتبة النبوة بناء على أن النبوة تكميل للغير ، و هو بعد الكمال ، و منهم من قال : إن مرتبة الولاية أفضل زعما بأن الولابة عبارة عن عرفان الله سبحانه و صفاته و قرب منه و كرامته عنده ، والنبوة عبارة عن سفارة بينه و بين عبده و تبليغ أحكامه إليه ، والقيام بخدمة متعلقة بمصلحة العبد . و هذا ما أشار إليه بعض العارفين : إن مقام الولاية أتم و أكمل من مقام الرسالة ، فمراده ما قال الشيخ المدقق في الفتوحات : إن مقام ولاية التي في نفسه أتم و أكمل من مقام الرسالة ، و ذلك لشرف المتعلق و دوامه ؛ فإن الولاية يتعلق حكمها بالله سبحانه ، و لها الدوام في الدنيا والآخرة ، والرسالة يتعلق حكمها بالخلق و ينقطع بزوال زمن التكليف ، فليس مراد أحد من القوم بما قالوه : نصب الخلاف بين مطلق الولاية و رسالة الأنبيآء ، فإن هذا لا يقوله إلا الجاهلون بالله سبحانه الذين لم يقربوا من حضرته و جنابه ، و لم يعرفوا أهلها و حاشا الأولياء من ذلك ، بل الخلاف في تفاضل وصفي ولاية النبى و نبوته ، لا في ولاية الولي و نبوة النبي ، و لا في ولاية الولي و ولاية النبي .

واقوال ابن تيمية في الإلزام على الأولياء العارفين كلها أكاذيب ومتفريات

و بعد اللتيا و اللتي ، ما قال ابن تيمية في كتاب النبوات : و كان السهر وأدي المقتول يطلب أن يكون نبيا ، و كذلك ابن سبعين و غيره . و النبوة الحق هي إنباء الله لعبده ، و نبي الله من كان الله هو الذي ينبئه ، و وحيه من الله ، و هؤلاء وحيهم من الشياطين ، فهم من جنس المتنبئين الكذابين كمسيلمة الكذاب و أمثاله ، بل أولئك أحذق منهم ؛ فإنهم كانت تأتيهم أرواح فتكلمهم و تخبرهم بأمور غائبة ، و هي موجودة في الخارج ، و هؤلاء لايعرفون مثل هذا ، هذا كلام ابن تيمية بحروفه . و هذا أدل دليل على أنه

غافل أو جاهل ، أيقول هذا أدنى مسلم : إن مسيلمة و أمثاله الدجاجلة أفضل و خير من هؤلاء العارفين رؤساء المسلمين ، و هذا بهتان عظيم على الأولياء المخلصين ، إنهم بعبادتهم يطلبون النبوة ثم يقول بعد هذا في " النبوات " : فهؤلاء المتفلسفلة ما قدروا النبوة حق قدرها ، و قد ضل بهم طوائف من المتصوفة المدعين للتحقيق و غيرهم و ابن عربي وابن سبعين ضلوبهم ؛ فإنهم اعتقدوا مذهبهم ، و تصوّفوا عليه . و لهذا يقول ابن عربي : إن الأولياء أفضل من الأنبياء ، و إن الأنبياء و سائر الأولياء يأخذون عن خاتم الأنبياء علم التوحيد ، و إنه هو يأخذ من المعدن الذي يأخذ منه الملك الذي يوحى به إلى الرسول ؛ فإن الملك عنده هو الخيال الذي في النفس ، و هو جبرئيل عندهم ، و ذلك الخيال تابع للعقل ، فالنبي عندهم يأخذ عن هذا الخيال ما سمعه من الصوت في نفسه . ثم يقول بعد هذا في " النبوات " : هذا و كما ادعى ابن العربي : أنه أفضل من محمد ، فإنه يأخذ عن العقل الذي يأخذ منه الخيال ، والخيال عنده هو الملك الذي يأخذ منه النبي ، فلذا قال : فإنه يأخذ من المعدن الذي يأخذ منه الملك الذي يوحى به إلى النبي . هذا كلام ابن تيمية بلفظه . فهذه العبارات كلها أكاذيب واهيات و ترهات لايقول بحرف من هذا أحد من الأولياء والأصفياء ، و لايقول به أدنى المؤمن فضلا عن العرفاء العارفين بدرجات الأنبياء والمرسلين . قال الشيخ في " اليواقيت " بعد نقل قطعة قطعة من الفتوحات : فهذه نصوص الشيخ تكذب من افترى عليه أنه يقول : الولاية أعظم من النبوة . و قال القاري (١) علي بن سلطان الهروي: و أما ما حكى عن ابن عربي خلاف ذلك ، فحسن الظن به أنه من المفتريات عليه المنسوبات إليه .

---

(١) في شرحه لفقه الأكبر.

والنبوة ليست مكتسبة وما قال ابن تيمية وهؤلاء عندهم النبوة مكتسبة فهو خطاء فاحش

و من جملة المفتريات و الأكاذيب على العارفين الكاملين قول ابن تيمية ، قال في شرحه - لعقيدة السفاريني - : و هؤلاء (١) عندهم النبوة مكتسبة . و كان جماعة من زنادقة الإسلام يطلبون أن يصيروا أنبياء . والحاصل : أن النبوة فضل من الله و موهبة و نعمة من الله تعالى ، يمن بها سبحانه و يعطيها لمن يشاء أن يكرمه بالنبوة ، فلايبلغها أحد بعلمه و لايستحقها بكسبه ، و لاينالها عن استعداد ولايته ؛ بل يخص بها من يشاء من خلقه . و من زعم أنها مكتسبة فهو زنديق يجب قتله ؛ لأنه يقتضي كلامه و اعتقاده أن لاتنقطع ، و هو مخالف لنص القرآن و الأحاديث المتواترة . بأن نبينا ﷺ خاتم النبيين ، و لهذا قال : يعني أن النبوة فضل من الله و نعمة يمن بها الرب الحكيم العليم الكريم على من يشاء و يريد إكرامه بها ، و كان ذلك ممتدا من عهد الأب الأول الصفي أدم عليه الصلاة و السلام إلى أن بعث الخاتم النبي الحبيب محمد ﷺ . أقول : و قال الزرقاني (٢) : و من زعم أنها مكتسبة يلزمه أنها تُسلب أيضاً ، و هذا اعتقاد اليهود في بلعام ، فإنه كان نبيا عندهم في بنى مواب ؛ كما حكاه ابن حزم عنهم ، و هذا يليق بذلك الشقي القادياني المتنبئ ، فإنه قد سُلب الإيمان و مات شر ميتة . و في " صبح الأعشى " (٣) : و هاتان مسئلتان من جملة ما كفروا به بتجويز النبوة بعد النبي ﷺ الذي أخبر تعالى أنه خاتم النبيين . و قولهم : أنها تنال بالكسب ، و قد حكى الصلاح الصفدي في شرح لامية العجم : أن السلطان صلاح الدين يوسف بن أيوب إنما قتل عمارة اليمني الشاعر حين قام في من أقام بإحياء الدولة الفاطمية بعد انقراضها في بيت نسب إليه من قصيدة ، و هو قوله :

وكان مبدأ هذا الدين من رجل　　سعى فاصبح يدعى سيد الأمم

فجعل النبوة مكتسبة .

---

(١) الشيخ ابن العربي و السهروردي الشيخ المقبول و ابن سبعين و ابن فارس .

(٢) في الجزء السادس ص/١٨٩ من آخر النوع الثالث من المقصد السادس .

(٣) المجلد١٣ص/٣٠٥.

.... بعد القطع بأن النبي متصف بالمرتبين ، و أنه أفضل من الولي الذي ليس بنبي . و لايصل العبد ما دام عاقلا

بالغا ، إلى حيث يسقط عنه الأمر و النهي لعموم الخطابات الواردة في التكاليف ، و إجماع المجتهدين على ذلك ، و ذهب بعض الإباحيين إلى أن العبد إذا بلغ غاية المحبة و صفا قلبه ، و اختار الإيمان على الكفر من غير نفاق سقط عنه الأمر و النهي و لايدخله الله النار بارتكاب الكبائر ، ....

((بعد القطع بأن النبي متصف بالمرتبين)) : لأن الجمع حاصل للأنبياء . ((و أنه أفضل من الولي الذي ليس بنبي)) : لأن النبي أفضل أضعاف أضعاف مرات من أعلى الأولياء من الأقطاب و غيرما - و بالله التوفيق و منه الوصول إلى التحقيق . و لما اعتقد قوم و يقولون بإسقاط التكاليف ، و يزعمون أن التكاليف إنما كانت وسيلة إلى الوصول و قد وصلنا ، فقال في إبطال مذا الكفر:

البحث في أن أحدا من الإنس والجن لا يخرج عن التكليف ما دام عقله ثابتا وإن بلغ أقصى درجة القرب

((و لايصل العبد)) : يعني بالانهماك في المعارف والعبادات والطاعات . ((ما دام عاقلا)) : احتراز عن المجنون بالغاً احتراز عن الصبي ((إلى حيث يسقط عنه الأمر والنهي)) : إن من المحال رفع التكاليف عن كل عاقل بالغ ما بقيت الدنيا ، ((لعموم الخطابات الواردة في التكاليف)) : إن النصوص وردت عامة لكل عاقل بالغ في جميع الأوقات والأزمان ؛ فالقول بالسقوط إنكار عن عمومها . قال الله سبحانه : ﴿ أيحسب الإنسان أن يترك سدىً ﴾ و قال سبحانه : ﴿واعبد ربک حتى يأتيک اليقين ﴾ أجمع المفسرون على أن المراد به الموت ، ((و إجماع المجتهدين على ذلک)) : يعني على عدم وصول العبد أو على عدم السقوط ، و خص المجتهدين إشارةً إلى أن المعتبر إجماعهم .

ولا يصل العبد ما دام عاقلا إلى حيث يسقط عنه الأمر والنهي

((و ذهب بعض الإباحيين)) : من الطائفة الإباحية القائل جماعتهم : إن كل شيء مباح لقول الله سبحانه : ﴿ خلق لكم ما في الأرض جميعا ﴾ فلا واجب و لا حرام بالاختيار الكلي ، و هذا في الواقع تكذيب الله و تكذيب كتابه و تكذيب رسوله ، و ليس في الكفر أزيد من هذا . فتأمل . ((إلى أن العبد إذا بلغ غاية المحبة)) : يعني من بلغ الغاية القصوى من المحبة . ((و صفا قلبه)): عن الغفلة والجهالة ، ((و اختار الإيمان على الكفر من غير نفاق سقط عنه الأمر والنهي)) : يعني سقطت عنه الشرائع كلها من الصلاة والصيام و غير ذلك ، و حلت له المحرمات كلها من الزنا والخمر و غير ذلك ، و استباحوا بهذا نساء غيرهم . ((و لايدخله الله النار بارتكاب الكبائر)) : و هذه كلها كفريات و أقوال قوم يكيدون الإسلام ، و يخرجون الضعفاء منها الكفر.

.... و بعضهم إلى أنه تسقط عنه العبادات الظاهرة و تكون عبادته التفكر . و هذا كفر و ضلال . ...

وزعمت الاسماعلية والنصيرية من الباطنية الى أنه تسقط العبادات الظاهرة، أقول: وهؤلاء أكفر من اليهود والنصارى

((و بعضهم)) : و ذهب ملاحدة الإسماعيلية والنصرية و غيرهم من الباطنية الزنادقة ((إلى أنه تسقط عنه العبادات الظاهرة وتكون عبادته التفكر)) : يعتقدون أن باطن الشريعة يخالف ظاهرها ، و يسقطون عن خواصهم الصوم والصلاة والزكاة والحج ، و يقولون : إن الشريعة إنما هي للعامة . و أما الخاصة إذا علموا باطنها فإنها تسقط عنهم الواجبات و تباح لهم المحظورات . أقول : و هؤلاء و نحوهم أكفر من اليهود والنصارى ، هؤلاء الملاحدة والزنادقة الذين يعتقدون ألوهية أمير المؤمنين عليّ أو نبوته ، و يعتقدون أن أئمتهم معصومون ؛ فلا ريب أن من اعتقد عصمة أمراء بني أمية و خلفاء بني العباس كلهم خيرا من هؤلاء من وجوه كثيرة : فإن أمراء بني أمية و خلفاء بني العباس مسلمون ظاهراً و باطناً ، و ذنوبهم من جنس ذنوب المسلمين ليسوا كفّاراً منافقين ، و هؤلاء الباطنية هم في الباطن أكفر من اليهود والنصارى . فمن اعتقد عصمة هؤلاء كان أعظم جهلاً و ضلالاً ممن اعتقد عصمة أمراء بني أمية و عصمة خلفاء بني العباس ، بل و لو اعتقد معتقد عصمة سائر ملوك المسلمين الذين هم مسلمون ظاهراً و باطناً لكان خيراً ممن اعتقد عصمة هؤلاء ، فقد تبين أن الجهل الذي يوجد فيمن هو من أجهل أهل السنة يوجد في الشيعة من الجهل ، هو أعظم منه لا سيما ، و جهل أولئك جهل أصله نفاق و زندقة لا جهل بدعةٍ و تأويلٍ ، و هؤلاء أصل جهلهم لم يكن نفاقاً و زندقةً ، بل جهل بدعة و تأويل و قلة علم بالشريعة ، و لهذا إذا تبين لهؤلاء حقيقة ما بعث الله به محمدا رسوله رجعوا عن جهلهم و بدعتهم . و أما الملاحدة فيعلمون في الباطن أن ما يقولونه مناقض لما جاء

به محمدﷺ ، و هم يخالفونه لاعتقادهم أنه وضع ناموسا بعقله و فضيلته ، فيجوز لنا أن نضع ناموسا إذا كانت النبوة عندهم مكتسبة ، والشرائع من جنس سياسة الملوك العادلة .

وهذا كفر وضلال وزندقة وإلحاد

((و هذا كفر)) : و هذا الكفر أشد من كفر اليهود والنصارى . ((و ضلال)) : و زندقة و جهالة ، و قول بعض العارفين : إن السالک يصل إلى مقام يرتفع عنه التكليف ، مراده بهذا التكليف ذهاب كلفة العبادة ـ فلايصير مملاً منها بل يتلذذ بالعبادة و ينشرح قلبه بالعبادة و يزداد شوقه و نشاطه بالزيادة علما بأنها سبب السعادة . و من هذا قال بعض المشائخ : الدنيا أفضل من الأخرة ؛ لأنها دار الخدمة والآخرة دار النعمة ، و مقام الخدمة أفضل من درجة النعمة . و سئل رأس الطائفة أبو القاسم الجنيدؒ عن قوم يقولون بإسقاط التكليف ، و يزعمون أن التكاليف إنما كانت وسيلة و ذريعة إلى الوصول ، و قد وصلنا ، فقال : صدقوا في الوصول ؛ و لكن إلى السقر ، والذي يسرق و يزني خير ممن يعتقد ذلک ، فعلم أن الله - جل شأنه- لايحرم شيئاً أو يوجبه على ألسنة رسله ، ثم يبيحه لأحد من أوليائه أبدا ؛ لأن الله سبحانه قد راعى شرعه الظاهر ، و جعله مردا للناس كلهم ، فلاينسخ الشريعة إلا من جاء بها من بعده من الرسل ، و نبينا أخر الرسل و ليس لشرعنا ناسخ ، فافهم .

.... فإن أكمل الناس في المحبة و الإيمان هم الأنبياء ؛ خصوصاً حبيب الله ﷺ ، مع أن التكاليف في حقهم أتم و

أكمل . و أما قوله ﷺ : إذا أحب الله عبدا لم يضره ذنب ، فمعناه : أنه عصمه من الذنوب ، فلم يلحقه ضررها . و النصوص من الكتاب و السنة تحمل على ظواهرها ما لم يصرف عنها دليل قطعي ، كما في الآيات التي تشعر بظواهرها بالجهلة و الجسمية . و نحو ذلك ، لايقال هذه ليست من النصوص بل من المتشابه . ...

((فإن أكمل الناس في المحبة و الإيمان هم الأنبياء ؛ خصوصاً حبيب الله ﷺ مع أن التكاليف في حقهم أتم و أكمل)) : لحديث سعد بن أبي وقاص ، قلت : يا رسول الله ! أي الناس أشد بلاءً قال الأنبياء ، ثم الأمثل فالأمثل ، أخرجه الترمذي و صححه . قال القشيري : ليس كل أحد أهلا للبلاء ، إن البلاء لأرباب الولاء ، فأما الأجانب فيتجاوز عنهم و يخلى سبيلهم . و لقائل أن يقول : لم قال : إن ما ذهب إليه هؤلاء ، كفر؛ و قد قال عليه السلام : إذا أحب الله عبدا لم يضره ذنب . فأجاب عنه بقوله ((و أما قوله ﷺ : إذا أحب الله عبدا لم يضره ذنب)) : هذا لم يوجد بلفظه، ((فمعناه أنه)) : يعني الله سبحانه . ((عصمه)) : يعني العبد ، ((من الذنوب)) : لا أنها تصدر عنه لكنها لاتضره ، ((فلم يلحقه ضررها)): يعني ضرر العيوب و الذنوب ، أو وفّقه الله سبحانه للتوبة بعد الحوبة . و مفهوم هذا الحديث أن من أبغضه الله فلاتنفعه طاعته ؛ حيث لايصدر عنه عبادة صالحة و نية صادقة . تأمل .

النصوص من الكتاب والسنة تحمل على ظواهرها ما لم يصرف عنها دليل قطعي

((و النصوص من الكتاب و السنة تحمل على ظوامرما)) : ما لم تكن من قبيل المتشابهات ؛ فإن فيه خلافا مشهورا معروفا بين السلف والخلف في منع التأويل و جوازه ، و قد تقرر في موضعه ، ((ما لم يصرف عنها دليل قطعي)) : من نص قاطع أو إجماع أو برمان عقلي ؛ ((كما في الآيات التي تشعر بظوامرما بالجهلة)) : قال الله سبحانه : ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ ، و قال سبحانه : ﴿ فثم وجه الله ﴾ ، و قال سبحانه : ﴿ و مو معكم أينما كنتم ﴾ والجسمية : قال الله سبحانه : ﴿ يد الله فوق أيديهم ﴾ و قال سبحانه : ﴿ بل يداه مبسوطتان ﴾ ، و قال سبحانه : ﴿إنك بأعيننا﴾ و غيرما من الأيات القرآنية والأحاديث النبوية في مذا اللباب لا تحصى . ((و نحو ذلك)) : و نظائر مذا كثيرة مما يكون في الأيات و الأحاديث ((لا يقال منه ليست)) : يعني الألفاظ التي لايراد ظوامرما . ((من النصوص ؛ بل من المتشابه)) : مثل المقطعات و أيات الصفات التي لاتحمل على ظوامرما مع إدراك كيفيتها ، و مع الإيمان بحقيقتها .

حكم المتشابه التوقف مع اعتقاد الحقية عند الحنفية وبيان الاختلاف فيه

ذمب مشائخ الحنفية إلى أن إثبات اليد والوجه و غيرمما له سبحانه حق بأصله و مجهول بوصفه ، و لايجوز إبطال الأصل بالعجز عن درك الوصف ، فحكم المتشابه التوقف مع اعتقاد الحقية عند الحنفية . و ذمب مشائخ الأشاعرة إلى أنها مجازات عن معان ظامرة ، فاليد مجاز عن القدرة ، والوجه عن الوجود ، والعين عن البصر ، والاستواء عن الاستيلاء ، و اليدان عن كمال القدرة . واحتج مشائخ الحنفية على أن تأويل المتشابه لا يعلمه غير الله سبحانه مرجِّحًا ؛ بأنه أليق ببلاغة النظم ؛ لأنه لما بين الله سبحانه أن من القرأن متشابها جعل الناظرين فيه فريقين:

الزائغين عن الطريق والراسخين في العلم ، و جعل اتباع المتشابه حظ الزائغين بقوله سبحانه : ﴿ فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ﴾ و جعل اعتقاد الحقية مع العجز عن الإدراك حظ الراسخين بقوله سبحانه : ﴿ والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا ﴾ فالاحتياط في أن يبقى علم المتشابهات على العلم الأصلي ؛ لئلا يلزم إبطال الأصل ، يعني الصفات المتشابهات بالتأويل و إرادة المجاز.

واحتج مشائخ الأشاعرة بأنه لو لم يكن للراسخين في العلم حظ في العلم بتأويل المتشابهات فلم يكن لهم على الجهال ، لأنهم جميعا يقولون ذلك ، و بأنه لو لم يؤول لم ينتفع به عباده ، والحكيم لا يليق به أن ينزل شيئاً لا ينتفع به عباده . والجواب أنه لا يلزم مما ذكروا عدم الحظ لهم بالمتشابهات ، بل في إنزالها ابتلاء الراسخين و حملهم على العجز عن علمها ، و إحالة علمها إلى الله سبحانه ، فيؤدي إلى ازدياد الاعتراف .

............لأنا نقول : المراد بالنصوص ههنا ليس ما يقابل الظاهر و المفسر و المحكم ، بل ما يعم أقسام النظم على ما هو

المتعارف . و العدول عنها أي عن الظواهر إلى معان يدعيها أهل الباطن و هم الملاحدة ، و سموا الباطنية لادعائهم أن النصوص ليست على ظواهرها بل لها معان باطنية ، ولايعرفها إلا المعلم و قصدهم بذلك نفي الشريعة بالكلية ، ....

((لأنا نقول المراد بالنصوص ههنا ليس ما يقابل الظاهر والمفسر والمحكم)) : يعني مصطلح أهل الأصول والفقهاء ؛ ((بل ما يعم أقسام النظم)) : فيشمل المحكم والمتشابه و غيرهما من الأقسام . ((على ما هو المتعارف)) : يعني في العرف لا عند أصحاب الأصول - و بالله التوفيق -

زعمت الباطنية أن النصوص ليست على ظواهر بل لها معان باطنية لايعرفها إلا المعلم والرد البليغ على هؤلاء المنافقين

((و العدول)) مبتدأ و خبره قوله : إلحاد ، ((عنها أي عن الظواهر إلى معان يدعيها أهل الباطن و هم الملاحدة ، و سموا الباطنية)) : و هذا أشهر ألقابهم . ((لا دعائهم)) : في زعمهم الفاسد و اعتقادهم الباطل ، ((أن النصوص ليست على ظواهرها بل لها معان باطنية)) : و إنما لزمهم هذا اللقب لاعتقادهم بأن لكل ظاهر باطنا ، و لكل تنزيل تأويلاً ، و لحكمهم أن باطن الشريعة يخالف ظاهرها . و لهم ألقاب كثيرة سوى هذه على لسان قوم، فبالعراق يسمون الباطنة والقرامطة والمزدكية ، و بخراسان التعليمية واللملاحدة . و هم يقولون : نحن إسماعيلية ، و يثبتون الإمامة لإسماعيل بن جعفر الصادق . و يقولون : إنا تميزنا عن فرق الشيعة بهذا الاسم ، و بهذا الشخص . ثم إن الباطنية القديمة قد خلطوا كلامهم ببعض كلام الفلاسفة، و صنفوا كبتهم على ذلك المنهاج . ((و لايعرفها إلا المعلم)) : ، و هو الإمام

المعصوم عند هولاء المنافقين ، و دعوا الناس لإمام معصوم في كل زمان يعرف موازنات هذه المعارف والعلوم ، و يهتدي إلى مدارج هذه الأوضاع والرسوم . ((و قصدهم بذلك نفي الشريعة بالكلية)) : ﴿يريدون أن يطفؤوا نور الله بأفواههم و يأبى الله إلا أن يتم نوره و لو كره الكافرون ﴾ ، و أما أهل العلم و أهل الإيمان فعلى نقيض هذه الحال يجعلون كلام الله و كلام رسوله هو الأصل الذي يعتمد عليه ، و إليه يرد ما تنازع الناس فيه ، فما وافقه كان حقا ، و ما خالفه كان باطلا ، و من كان قصده متابعته من المؤمنين و أخطأ بعد اجتهاده الذي استفرغ به وسعه ، غفر الله له خطأه ؛ سواء كان خطؤه في المسائل العلمية أو المسائل العملية ؛ فإنه ليس كل ما كان معلوما متيقنا لبعض الناس ، يجب أن معلوما متيقنا لغيره ، و ليس كل ما قاله رسول الله ﷺ يعلمه كل الناس و يفهمونه ؛ و إن كان كلامه في نفسه محكما مقرونا بما يبين مراده ؛ فإن الله سبحانه أمر الرسول بالبلاغ المبين ، و هو أطوع الناس لرب العالمين ، فلابد أن يكون قد بلغ البلاغ المبين و مع البلاغ المبين لايكون كلامه ملتبسا .

.... إلحاد أي ميل و عدول عن الإسلام و اتصال و اتصاف بالكفر لكونه تكذيبا للنبي ﷺ فيما علم مجيئه به

بالضرورة . و أما ما ذهب إليه بعض المحققين من أن النصوص مصروفة على ظاهرها ، و مع ذلك فيها إشارات خفيّة إلى دقائق تنكشف على أرباب السلوك يمكن التطبيق بينها و بين الظواهر . ...

((إلحاد أي ميل و عدول عن الإسلام)) : و أما العدول عن ظواهرها إلى معان يدعيها الملاحدة الباطنية فزندقة و ضلالة و جهالة . ((و اتصال و اتصاف بالكفر)) : بل الباطنية أشد كفراً و نفاقا من اليهود والنصارىٰ والمجوس ، و سائر فرق الضلالة ، يفترون على الله سبحانه الكذب ، و يعظمون الكذابين المفترين ، و يعظمون غير الأنبياء على الأنبياء تعظيم مسيلمة الكذاب و أمثاله ، من الرجالين الملحدين ؛ ((لكونه تكذيبا للنبي ﷺ فيما علم مجيئه به بالضرورة)) : لأنهم يزعمون في الباطن أن ما يقولون مناقض لما جاء به محمد ﷺ ، و هم يخالفونه لاعتقادهم أنه وضع ناموساً بعقله و فضيلته ، فيجوز لنا أن نضع ناموساً ؛ لأن النبوة عند هذه المنافقين مكتسبة . والحق أن يقال : إن تلك الطائفة قد علم أنها من أفقر الناس و أنهم معروفون بالإفلاس ، و أكثر ما تجد الرافضة إما في الزنادقة المنافقين و إما في الجهال . ليس لهم علم بالمنقولات و لا بالمعقولات . أما الحديث فهم من أبعد الناس عن معرفته ، لا إسناده و لا متنه ، و لايعرفون الرسول و أحواله ، و يدعون أن الفيلسوف أعظم من الأنبياء ، و أما الفقه فهم من أبعد الناس عن الفقه . و أصل دينهم في الشريعة هي مسائل ينقلونها عن بعض علماء أهل البيت ، و هؤلاء من أئمة الدين و سادات المسلمين ؛ لكن لاينظرون في الإسناد إليهم : هل ثبت النقل منهم أم لا ، بل قد أصّلوا لهم ثلاثة أصول : أحدها : أن هؤلاء معصومون . و ثانيها : أن كل

ما يقولونه منقول عن نبينا و رسولنا . و ثالثها : أن إجماع العترة حجة ، و هؤلاء هم العترة . و لقائل أن يقول : إن قول المصنف في العدول عن ظواهرها إلى معانٍ يدعيها أهل الباطن كفر وإلحاد ، يخالف ما ذهب إليه المحققون فأجاب عنه بقوله : ((و أما ما ذهب إليه بعض المحققين)) من الصوفية وأرباب السلوك ((أن النصوص مصروفة على ظاهرها)) محمولة على ظاهر العبارات . ((و مع ذلك فيها إشارات خفيّة إلى دقائق)) إلا أن فيها بعض الإشارات الغير المضادة للمنطوق . ((تنكشف على أرباب السلوك)) : من الأنبياء و الأولياء . ((يمكن التطبيق بينها و بين الظواهر)) .

.... المرادة ، فهو كمال الإيمان و محض العرفان . ورد النصوص بأن ينكر الأحكام التي دلت عليها النصوص القطعية من الكتاب والسنة كحشر الأجساد مثلاً كفر . لكونه تكذيباً

صريحاً لله تعالى و رسوله صلى الله عليه و سلم فمن قذب عائشةؓ بالزنا كفر و استحلال المعصية صغيرة أو كبيرة كفر إذا ثبت كونها معصية بدليل قطعى ، و قد علم ذلك و الاستهانة بها كفر ، و الاستهزاء على الشريعة كفر ، لأن ذلك من أمارات التكذيب . و على هذه الأصول يتفرع ما ذكر فى الفتاوى من أنه إذا اعتقد الحرام حلالا ، فإن كانت حرمته لعينه و قد ثبت بدليل قطعى كفر و الا فلا ، بأن يكون حرمته لغيره أو ثبت بدليل ظنى و بعضهم لم يفرق بين الحرام لعينه و لغيره ، فقال من استحل حراما و قد علم فى دين النبى عليه السلام تحريمة كنكاح ذوى المحارم أو شرب الخمر أو أكل الميتة أو الدم أو الخنزير من غير ضرورة فكافر ، و فعل هذه الاشياء بدون الاستحلال فسق . و من استحل شرب النبيذ إلى أن يسكر كفر. و أما لو قال لحرام : هذا حلال ، لترويج السلعة أو بحكم الجهل لايكفر. لو تمنى أن لايكون الخمر حراما أو لايكون صوم رمضان فرضا لما يشق عليه لايكفر. بخلاف ما إذا تمنى أن لايحرم الزنا و قتل النفس بغير حق فإنه يكفر ، لأن حرمته هذا ثابتة فى جميع الأديان موافقة للحكمة و من أراد الخروج عن الحكمة فقد أراد أن يحكم الله تعالىٰ بما ليس بحكمة ، و هذا جهل منه بربه تعالىٰ . و ذكر الإمام السرخسى فى كتاب الحيض أنه لو استحل وطى إمرأته الحائض يكفر. و فى النوادر عن محمد أنه لايكفر هو الصحيح . و فى استحلال اللواطة بامرأته لايكفر على الأصح . و من وصف الله تعالىٰ بما لايليق به أو سخر باسم من

اسمائه أو بأمر من أوامره أو انكر وعده أو وعيده يكفر. و كذا لو تمنى أن لايكون نبى من الأنبياء على قصد استخفاف أو عداوة. و كذا لو ضحك على وجه الرضاء في من تكلم بالكفر. و كذا لو جلس على مكان مرتفع و حوله جماعة يسألونه مسائل و يضحكونه و يضربونه بالوسائد يكفرون جميعا . و كذا لو أمر رجلا أن يكفر بالله أو عزم على أن يامر بكفره . و كذا لو أفتى لإمرأة بالكفر لتبين من وجه ما ، و كذا لو قال عند شرب الخمر أو الزنا بسم الله و كذا إذا صلى بغير قبلة أو بغير طهارة متعمدا يكفر، و إن وافق ذلك القبلة . و كذا لو اطلق الكفر استخفافا لا اعتقاد الى غير ذلك من الفروع . ...

((المرادة فهو كمال الإيمان و محض العرفان)) : و هذا فضل الله يؤتيه من يشاء من عباده ، و الله ذو الفضل العظيم . ((ورد النصوص)): مبتدأ و خبره قوله : كفر. ((بأن ينكر الأحكام التي دلت عليها النصوص القطعية)) : يعني بلا شبهة أصلاً و رأساً ، ((من الكتاب والسنة)) : يعني الأخبار المتواترة ، ((كحشر الأجساد مثلاً)) : فإن النصوص الواردة عليه بلغت من الوضوح حدا يأبى عن تأويلها ، ((كفر لكونه)) رد النصوص . ((تكذيباً صريحاً لله تعالى و رسوله صلى الله عليه و سلم فمن قذب عائشةؓ بالزنا)) : و هؤلاء القاذفون الرافضة الزنادقة . ((كفر)) : لأنه ثبت تنزيهها و طهارة ذيلها بالأدلة القطيعة من الكتاب والسنة النبوية ، نعوذ بالله تعالى من الخذلان .

قال بعض المتكلمين : إن الأدلة اللفظية لاتفيد اليقين

وهذا قول باطل، مردود

و من العجب ما قال بعض المتكلمين : إن الأدلة اللفظية لاتفيد اليقين ، و إذا تعارض العقل والنقل وجب تقديم العقل ؛ لأنه لايمكن الجمع بينهما و لا إبطالهما ، و لايقدم النقل ؛ لأن العقل أصل النقل ، فلو قدمنا عليه النقل لبطل العقل و هو أصل النقل ، فلزم بطلان النقل فيلزم من تقديم النقل بطلان العقل والنقل . أقول : هذا القول الذي قاله أصحاب هذا القانون الذي لم يُعرف عن طائفة من طوائف بني أدم قبل هؤلاء ، و ذلك لظهور العلم بفساده ، فإنه يقدح فيما هو أظهر العلوم الضرورية لجميع الخلق ؛ فإن بني آدم يتكلمون ، و يخاطب بعضهم بعضا مخاطبة و مكاتبة ، و قد أنطق الله سبحانه بعض الجمادات و بعض الحيوانات بمثل ما أنطق بني أدم، فلم يسترب سامع النطق في حصول العلم واليقين به ، بل كان ذلك عنده من أعظم العلوم الضرورية ، فقالت النملة لأمة النملة : ﴿ يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم لايحطمنكم سليمان وجنوده و هم لايشعرون ﴾ ، فلم يشك النمل و لا سليمان في مرادها ، و فهموه يقيناً ، و لما علم سليمان مرادها يقيناً ، تبسم ضاحكا من قولها ، و خاطبه الهدهد ، فحصل للهدهد علم اليقين بمراد سليمان ، و أرسل سليمان الهدهد و الكتاب ، و فعل ما حكى الله لما حصل له اليقين بمراد الهدهد من كلامه . و أنطق سبحانه الجبال مع داود بالتسبيح ، و علّم سليمان منطق الطير، و أسمع الصحابةّ تسبيح الطعام مع رسول الله ﷺ ، و أسمع رسوله تسليم الحجر عليه . فبعد هذه الأدلة أفيقول عاقل : إن اليقين لم يحصل للسامع بشيء من مدلول هذا الكلام ؛ فضلا عن مدلول كلام الله و مدلول كلام رسول . نقل بعض مشائخنا عن أبي حفص الكبير أنه قال : من لم يزن أفعاله و أقواله و اعتقاده بميزان الكتاب و السنة ، فلاتعدوه في ديوان الرجال ، و قال فخر الإسلام علي البزدوي في " أصول الفقه " : لايجوز أن يكون علم العقل علة بدون الشرع ، و ليس إلى العباد ذلك . و قال

جنيد البغدادي ، مفتي الشريعة و الطريقة : الطرق إلى الله تعالى بعدد أنفاس الخلائق ، و كلها مسدودة على الخلق ؛ إلا على من اقتفى أثر الرسول . أقول : القول بمجرد الدليل العقلي في علم الشريعة بدعة و ضلالة ، فأولى أن يكون ذلك في علم التوحيد و الصفات بدعة و ضلالة . و البسط في صحائف الحنفية و تأليفات الأشاعرة .

.... و اليأس من الله تعالى كفر ، لأنه لاييأس من روح الله إلا القوم الكافرون و الأمن من الله كفر ، لأنه لايأمن من مكر الله إلا القوم الخاسرون . فإن قيل : الجزم بأن العاصي يكون في النار يئس من الله ، و بأن المطيع يكون في الجنة أمن

من الله تعالى ؛ فليلزم أن يكون المعتزلي كافرا ، مطيعا كان أو عاصيا ، لأنه إما آمن أو آيس . ...

توبة اليأس مقبولة وإيمان اليأس غير مقبولة وبيان الاختلاف فيه

((و اليأس من الله تعالى كفر)) : و استدل عليه الشارح بقوله سبحانه : ((لأنه ﴿لاييأس من روح الله إلا القوم الكافرون﴾ ، و الأمن من الله كفر)) " و احتج عليه الشارح بقوله سبحانه : ((لأنه لا يأمن من مكر الله إلا القوم الخاسرون)) ثم اختلفوا ، ذهب مشائخ الحنفية إلى أن توبة اليأس مقبولة ، و إيمان اليأس غير مقبولة ، و هو مستفاد من عقائد الإمام الطحاوي ، والمصرح به في " الخلاصة " (١) و ذهب مشائخ الأشاعرة إلى أن توبة اليأس لاتقبل كإيمان اليأس ، و هو المصرح به في تفسير الفخر (٢) استدلالا بقوله تعالى : ﴿و ليست التوبة للذين يعملون السيئآت حتى إذا حضر أحدهم الموت قال إني تبت الأن ولا الذين يموتون و هم كفار﴾ حيث سوّى بين من سوف لتوبة إلى حضور الموت من الفلسقة و الكفار ، و بين من مات على الكفر في نفي التوبة ، فدل على عدم اعتداد توبة الفاسق في حال اليأس . أجاب

(١) للامام ركن الاسلام البخاري ، وكذا في فتاوى الامام محمد الكردري .
(٢) في فتاوى الامام محمد الكردري .

بعضهم أن قوله تعالى : ﴿ إنما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب ﴾ يدل على أن قبول التوبة كالمحتوم على الله تعالى بمقتضى وعده، و قوله تعالى : " و ليست التوبة " يدل بقرينة المقابلة على أنه ليس قبولها كالمحتوم عليه تعالى ، لعدم رغبة إليها و تأخيرها إلى هذا

الآن ، و هذا لايمنع أن يتوب الله عليه ؛ بل يمنع أن يكون لهم الحق ، كما كان للأول نص عليه في كشف الأسرار ، و أجاب بعضهم بأن المراد بالذين يعملون السوء ، عصاة المؤمنين ، و بالذين يعملون السيئات ، المنافقون ، و بالذين يموتون ، الكفار ، ذكره القاضي البيضاوي في تفسيره . و استدل مشايخ الحنيفة بقوله - عليه الصلاة السلام - : " إن الله تعالى يقبل توبة عبده مالم يغرغر " حيث دل على أنه يقبل توبته قبل أن تردد الروح في الحلقوم. و أما وقت ترددها فيه فوقت معاينة الملائكة و معالجة ملك الموت قبض الروح ، فلايتصور فيه التوبة ، و لهذا قالوا : إن الرجاء باقٍ ، فيصبح منه الندم والعزم على ترك الفعل ؛ و بأنه لما قبل في حقه شفاعة غيره يوم القيامة مع أنه زمان يأس فشفاعته نفسه في أخر عمره و غاية أمره تقبل يتفضل الله تعالى بقبولها في حين وجه وجّه الذل نحو بابه ، و رفع يدي سره إلى جنابه .

الأعمال بعد الإحباط بالارتداد هل تعود بالتوبة أم لا؟ وبيان الاختلاف فيه

ثم اختلفوا في أن الأعمال بعد الإحباط بالارتداد هل تعود بالتوبة أم لا ؟ ذهب مشايخ الحنيفة إلى أن المؤمن إذا ارتد - العياذ بالله تعالى - ثم أمن لا تعود أعماله ، و هو مستفاد من " التوضيح " للصدر العلامة ، والمصرح به في " الطريقة المحمدية " و شرحه " الوسلية الأحمدية " و ذهب مشايخ الأشاعرة إلى أن من أمن بعد الارتداد تعود أعماله ، و هو المستفاد من " أنوار التنزيل " للبيضاوي ، و من " التلويح " لسعد التفتازاني ، و المصرح به في " الوسيلة " الأحمدية . واحتج مشائخ الحنفية بقوله تعالى : ﴿ و من يكفر بالإيمان فقد حبط عمله ﴾ ، دل إطلاق الأية الكريمة على أنه تحبط الأعمال بالارتداد ،

مات المرتد على ارتداده أولا . واحتج مشائخ الأشاعرة بقوله تعالى : ﴿ و من يرتدد منكم عن دينه فيمت و هو كافر فأولئك حبطت أعمالهم ﴾ ، حيث دلت الآية الكريمة على أن إحباط الأعمال بالموت على الارتداد ، و حملوا قوله تعالى : ﴿ و من يكفر بالإيمان ﴾ على قوله تعالى : ﴿ و من يرتدد منكم عن دينه ﴾ فلم يبق على إطلاقه . و الجواب عنه : أن المطلق يجري على إطلاقه و المقيد على تقيده ، فلا يحمل على المقيد ، و بأن إعمال الدليلين واجب ما أمكن ، و ذلك باجراء المطلق على إطلاقه ، و المقيد على تقيده ، و في الحمل على المقيد بطلان للأمر الثاني ، و في " التلويح " : و بهذا ظهر فساد ما استدل به الشافعية من حمل المطلق على المقيد جمعاً بين الدليلين ؛ إذ العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق ؛ من غير عكس ، لحصول المطلق في ضمن ذلك المقيد ، فافهم .

.... و من قواعد أهل السنة و الجماعة أن لايكفر أحد من أهل القبلة . قلنا : هذا ليس بيأس و لا أمن ، لأنه على تقدير العصيان لاييأس ، أن يوفقه الله تعالىٰ للتوبة و العمل الصالح ، و علىٰ تقدير الطاعة لايأمن من أن يخذله الله تعالىٰ ، فيكسب

المعاصي . و بهذا يظهر الجواب لما قيل : إن المعتزلي إذا ارتكب كبيرة لزم أن يصير كافرا ليأسه من رحمة الله تعالىٰ و لاعتقاده أنه ليس بمؤمن . و ذلک لأنا لا نسلم أن اعتقاد استحقاقه النار يستلزم اليأس ، و أن اعتقادعدم إيمانه المفسر بمجموع التصديق و الإقرار و الأعمال ، بناءا علىٰ انتفاء الأعمال يوجب الكفر ، هذا . و الجمع بين قولهم : لايكفر أحد من أهل القبلة ، و قولهم : يكفر من قال بخلق القرآن ؛ أو استحالة الرؤية ؛ أو سب الشيخين ؛ أو لعنهما ؛ و أمثال ذلک ؛ مشكل . و تصديق الكاهن بما يخبره عن الغيب كفر ، لقوله عليه السلام : من أتىٰ كاهنا فصدقه بما يقول فقد كفر بما انزل الله تعالىٰ علىٰ محمد ﷺ . و الكاهن هو الذى يخبر عن الكوائن في مستقبل الزمان و يدعى معرفة الأسرار و مطالعته علم الغيب . و كان في العرب كهنة يدعون معرفة الأمور فمنهم من كان يزعم أن له رئيا من الجن و تابعة يلقى إليه الأخبار ، و منهم من كان يزعم أنه يستدرک الأمور بفهم أعطيه . و المنجم إذا ادعى العلم بالحوادث الآتية فهو مثل الكاهن . و بالجملة العلم بالغيب أمر تفرد به الله تعالىٰ إلا سبيل إليه للعباد إلا بإعلام منه أو إلهام بطريق المعجزة أو الكرامة و ارشاد إلى الاستدلال بالأمارات فيما يمكن فيه ذلک . و لهذا ذكر في الفتاوى أن قول القائل عند رؤية هالة القمر بكون مطر مدعيا علم الغيب لا بعلامة كفر . و المعدوم ليس بشيء إن أريد بالشيء الثابت المتحقق على ما ذهب إليه المحققون من أن الشيئية تساوق الوجود و الثبوت . و العدم يرادف النفي ؛ فهذا حكم ضرورى لم ينازع فيه إلا المعتزلة القائلون بأن المعدوم و الممكن ثابت في الخارج ، و إن أريد أن المعدوم لا يسمى شيئا فهو

بحث لغوى مبني على تفسير الشيء بأنه الموجود و المعدوم أو ما يصلح أن يعلم و يخبر عنه ، فالمرجع إلى النقل و تتبع موارد الاستعمال . و في دعاء الأحياء للأموات و صدقتهم أي صدقة الأحياء عنهم أي عن الأموات نفع لهم أى للأموات خلافا للمعتزلة تمسكا بأن القضاء لا يتبدل و كل نفس مرهونة بما كسبت و المرء مجزى بعمله لا بعمل غيره . و لنا ما ورد في الأحاديث الصحاح من الدعاء للأموات خصوصا في صلوٰة الجنازة ، و قد توارثه السلف ، فلو لم يكن للأموات نفع فيه لما كان له معنى ، و قال عليه السلام : ما من ميت تصلى عليه أمة من المسلمين يبلغون مأة كلهم يشفعون له إلا شفعوا فيه ، و عن سعد بن عبادة أنه قال : يا رسول الله ﷺ إن أم سعد ماتت فأي صدقة أفضل ، قال الماء فحفر بئرا و قال هذا لأم سعد ، و قال عليه السلام : الدعاء يرد البلاء و الصدقة تطفئ غضب الرب ، و قال عليه السلام : إن العالم و المتعلم إذا مرا على قرية فإن الله يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية أربعين يوما . ...

قول أهل السنة لا يكفر أحد من أهل القبلة: والرد على هذا القول

((و من قواعد أهل السنة و الجماعة أن لايكفر أحد من أهل القبلة))

عدم تكفير أهل القبلة موافق لكلام الأشعري والفقهاء ؛ لكن إذا فتشنا عقائد فرقهم الإسلاميين وجدنا فيها ما يوجب الكفر قطعاً ، فلا نكفر أهل القبلة ما لم يأت بما يوجب الكفر ، قال السيد في " شرح المواقف " : اعلم أن عدم تكفير أهل القبلة موافق لكلام الشيخ الأشعري و الفقهاء كما مر ، لكن إذا فتشنا عقائد فرق الإسلامين وجدنا منها ما يوجب الكفر قطعاً : كالعقائد الراجعة إلى

وجود إله غير الله سبحانه ، أو إلى حلوله في بعض أشخاص الناس ، أو إلى إنكار نبوة محمد ﷺ ، أو إلى ذمه أو استخفافه ، أو إلى استباحة المحرمات و إسقاط الواجبات الشرعية ، هذا كلامه بحروفه . و في كليات أبي البقاء : و خرق الإجماع القطعي الذي صار من ضروريات الدين ، كفر ، و لا نزاع في إكفار منكر شيء من ضروريات الدين ، و إنما النزاع في إكفار منكر القطعي بالتأويل ، فقد ذهب إليه كثير من أهل السنة من الفقهاء والمتكلمين ، و مختار جمهور أهل السنة منها عدم إكفار أهل القبلة من المبتدعة المؤولة في غير الضرورية ؛ لكون التأويل شبهة كما في " شرح المواقف " و " شرح المقاصد " .

جواب الفاضل المحشي المدقق عن إشكال الشارح والرّد على المحشي من الشيخ الأنور وتحقيق أهل القبلة عند الشيخ

((و الجمع بين قولهم : لايكفر أحد من أهل القبلة ، و قولهم : يكفر من قال بخلق القرآن ؛ أو استحالة الرؤية ؛ أو سب الشيخين ؛ أو لعنهما ؛ و أمثال ذلك ؛ مشكل))

أجاب عنه الفاضل المحشي المدقق في حاشية قوله : و من قواعد أهل السنة أن لايكفر ، معنى هذه القاعدة أن لايكفر في المسائل الاجتهادية ؛ إذ لا نزاع في تكفير من أنكر ضروريات الدين ، ثم إن هذه القاعدة للشيخ الأشعري و بعض متابعيه ، و أما البعض الآخر فلم يوافقوهم ، و هم الذين كفروا المعتزلة والشيعة في بعض المسائل ، فلا احتياج إلى الجمع لعدم اتحاد القائل. و قال الشيخ " محمد أنور " رادا على ـالفاضل : و لا يخفى أن الجواب الأول تخصيص و تقييد للكلام بلا دليل ، والجواب الثاني مبني على اختلاف القائلين بالقولين ، و هو خلاف للواقع ؛ بل القائلون بتلك القاعدة هم الذين يكفرون بخلق القرآن و سب الشيخين . و قدم العالم و نفي العلم بالجزئيات إلى غير

ذلك ، ثم قال الشيخ خير الحقة بالمهرة الشيخ الأنور : بل التحقيق أن المراد بأهل القبلة في هذه القاعدة هم الذين لا ينكرون ضروريات الدين ، لا من يوجه وجهه إلى القبلة في الصلاة ، قال الله تعالى : ﴿ ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من أمن بالله واليوم الأخر ﴾ ، فمن أنكر ضروريات الدين لم يبق من أهل القبلة ؛ لأن ضروريات الدين منحصرة عندهم في ثلاثة : مدلول الكتاب بشرط أن يكون نصا صريحا لا يمكن تأويله : كتحريم الأمهات والبنات و تحريم الخمر والميسر ، و إثبات العلم والقدرة والإرادة والكلام له تعالى ، و كون السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار مرضيين عند الله تعالى ، و أنه لا يجوز إهانتهم والاستخفاف بهم ، و مدلول السنة المتواترة لفظاً و معنىً سواء كان من الاعتقاديات أو من العمليات ، و سواء كان فرضاً أو نفلاً كوجوب محبة أهل البيت من الأزواج والبنات ، والجمعة ، والجماعة ، والأذان والعيدين ، والمجمع عليه إجماعاً قطعيًا كخلافة الصديق والفاروق و نحو ذلك . و لا شبهة أن من أنكر أمثال هذه الأمور لم يصح إيمانه بالكتاب والنبيين ؛ إذ في تخطئة الإجماع القطع تضليل لجميع الأمة ، فيكون إنكاراً لقوله تعالى : ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس ﴾ و قوله : ﴿ و من يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ، و يتبع غير سبيل المؤمنين ﴾ و لقوله عليه السلام : " لا تجتمع أمتي على الضلالة ، و هو متواتر معنوي ، فلا يكون منكر هذه الأمور من أهل القبلة ، و قد عرف بعضهم ضروريات الدين بأنها أمور يشترك في معرفتها المتدين بدين الإسلام و غير المتدين به - لكن في الكتب التي رأينا أنها ما يشترك في معرفته الخاص والعام.

و بالجملة قولهم : لا نكفر أحداً من أهل القبلة ، كلام مجمل باق على عمومه، لكن له تفصيل طويل ، والشان في معرفة من هو من أهل القبلة و من ليس منهم ، نعم ! بعض الفقهاء قد بالغوا في تكفير من ينكر بعض المسائل الاجتهادية المشهورة عند قوم دون قوم كحرمة لبس المعصفر و نحو

ذلك ، و هو مذهب ركيك جدّاً . و أما من فرق بين الأصول والفروع ، فكفر في إحداهما دون الأخرى ، فإن أراد نفس الأعمال فنعم و مرحبا ! ، و إن أراد اعتقاد وجوبها و سنيتها فلا ، إذ لا شبهة في أن من أن أنكر وجوب الزكاة أو وجوب الوفاء بالعهد ، أو وجوب الصلوات الخمس ، أو كون الأذان مسنوناً ، فقد كفر ، كما يدل عليه قتال مانعي الزكاة في صدر السلام ، نعم ! في بعضها يكون كفراً تاويليًا ، لكن التأويل غير مسموع في أمثال هذه الأمور الجلية ، كما لم يسمع تأويل مانعي الزكاة متمسكين بقوله تعالى : ﴿إن صلوتک سکن لهم﴾ و كما لم يسمع تأويل الحرورية في إنكار التحكيم متمسكين بقوله تعالى : ﴿ إن الحكم إلا لله ﴾ ، و أما التكفير بخلق القرآن أو إنكار الرؤية أو إنكار العلم بالجزئيات على الوجه الجزئي مع القول ثبوت العلم على وجه الكلي ، فلا ينبغي الإقدام عليه ؛ إذ ليس مخالف هذه الأحكام منكرا منصوصا نصًا جليًا، لا في الكتاب و لا في السنة المتواترة . هذا كله كلام الشيخ الأنور البحر الزخار من إكفار الملحدين ، و هو تأليف لطيف بديع في هذا الباب ، جامع لأشتات الحقائق والعلوم والمعارف ، فافهم .

............و الأحاديث و الآثار في هذا الباب أكثر من أن تحصى . و الله تعالى يجيب الدعوات و يقضى الحاجات لقوله تعالىٰ ﴿ادعونى استجب لكم﴾ و لقوله عليه السلام يستجاب الدعاء للعبد ما لم يدع باثم أو قطعية رحم مالم يستعجل ،

و لقوله عليه السلام : إن ربكم حى كريم يستحيي من عبده إذا رفع يديه إليه ان يرد هما صفرا . و اعلم أن العمدة في ذلك صدق النية و خلوص الطوية و حضور القلب لقوله عليه السلام : ادعوا الله و انتم موقنون بالإجابة ، و اعلموا أن الله لايستجيب الدعاء من قلب غافل لاه . و اختلف المشائخ في أنه هل يجوز أن يقال يستجاب دعاء الكافر ؟ فمنعه الجمهور لقوله تعالىٰ ﴿و ما دعاء الكافرين إلا في ضلال﴾ و لأنه لايدعوا الله تعالىٰ لأنه لا يعرفه و إن اقر به ، فلما وصفه بما لايليق به فقد نقض إقراره ، و ما روى في الحديث أن دعوة المظلوم و إن كافرا يستجاب ، محمول على كفران النعمة . و جوزه بعضهم لقوله تعالىٰ حكاية عن إبليس رب أنظرنى فقال الله تعالىٰ انك من المنظرين ، هذه اجابة ، و إليه ذهب أبو القاسم الحكيم و أبو نصر الدبوسي قال صدر الشهيد و به يفتىٰ . ...

قال عليه السلام : إن العالم والمتعلم إذا مرا على قرية فان الله يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية أربعين يوما

و قال عليه السلام : " إن العالم والمتعلم إذا مرّا على قرية ، فإن الله يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية أربعين يوماً " ((والأحاديث والآثار في هذا الباب أكثر من أن تحصى)) .

و من المعلوم إذا كان مجرد المرور نافعا فالتضرع والابتهال أولى بأن يكون نافعا ، على أنه قائل بالفصل لا سيما عند قبور العارفين الأولياء الكاملين ، و لا سيما عند مشاهد الأنبياء الذين هم من عباد الله المخلصين ، فما قال ابن قيم في النوينة تقليدًا لشيخه ابن تيمية : إن السفر لزيارة النبي ﷺ معصية ، فمردود

باطل ، و في كتاب " الروح " لابن قيم كثير مما ينافي ما ذكره مهنا ، والتناقض شأن من أصيب في عقله أو دينه ، و هذان الرجلان أصيبا في كليهما - نسأل الله السلامة والمعافاة - و قد بلغ بابن قيم و شيخه الغلو في هذا الصدد إلى حد تحريم شد الرحل لزيادة النبي ﷺ ، وعدَّ السفر لأجل ذلك سفر معصية ، لا تقصر فيه الصلاة ، و بنفيان التوسل بالنبي ﷺ باعتبار تفرقتهما بين حالتيه حال حياته و حال وفاته ، و بإخراجهما للحديث الصحيح في التوسل عن دلالته الصريحة بالرأي عن هوى . والنهي عن شد الرحل إلى غير المساجد الثلاثة في الحديث باعتبار أنه لا مضاعفة لثواب المصلي في غيرها و لا علاقة له أصلاً و رأساً بمثل زيارة القبور ، و هذا ظاهر جدًا ، فمعنى الحديث النهي عن شد الرحل إلى مساجد غير المساجد الثلاثة التي يضاعف فيها الثواب ؛ حيث لا داعي إلى تجشم المشاق ، والاستثناء المفرغ يقدر فيه المستثنى منه بقدر أدنى ما يصح الاستثناء ؛ لأن التقدير ضرورة فلا يزيد على القدر الضروري في تصحيح الكلام ، و ما زاد على ذلك ليس مما يعتبره أهل العلم ، كما لا يخفى . على أن شد الرحل لأجل العلم أو الجهاد والتجارة و نحو هذا لا يتصور أن يتناوله النهي في الحديث ، فلا يصح تقدير المستثنى منه من أعم ما يتناول المستثنى ، و من تصور خلاف ذلك فقد غلط غلطا فاحشا واستعجم عليه الحديث .

والأحاديث في زيارة النبي ﷺ في غاية من الكثرة ، و قد جمع طرقها الحافظ صلاح الدين العلائي في جزء ، و على العمل بموجبها استمرت الأمة إلى أن شذَّ ابن تيمية عن جماعة المسلمين في ذلك . قال علي القاري في " شرح الشفاء " : و قد فرط ابن تيمية من الحنابلة حيث حرم السفر لزيارة النبي ﷺ ، كما أفرط غيره ؛ حيث قال : كون الزيارة قربةً معلوم من الدين بالضرورة ، و جاحده محكوم عليه بالكفر ، و لعل الثاني أقرب إلى الصواب ؛ لأن تحريم ما أجمع العلماء فيه بالاستحباب يكون كفراً ؛ لأنه فوق تحريم المباح المتفق عليه ، فسعيه في منع الناس من زيارته يدل على ضغينة كامنة فيه ، نحو الرسل ﷺ ، و كيف يتصور الإشراك بسبب الزيارة والتوسل في المسلمين ! يعتقدون في حقه - عليه السلام - أنه عبده و رسوله ، و ينطقون بذلك في صلواتهم نحو عشرين مرةً

في كل يوم على أقل تقدير إدامة لذكرى ذلك ، و لم يزل أهل العلم ينهون العوام عن البدع في كل شؤونهم ، و يرشدونهم إلى السنة في الزيادة و غيرها ، إذا صدرت منهم بدعة في شيء ، و لم يعدوهم في يوم من الأيام مشركين بسبب الزيارة والتوسل ، كيف و قد أنقذهم الله من الشرك ، و أدخل في قلوبهم الإيمان . و أول من رماهم بالإشراك بتلك الوسيلة هو ابن تيمية ، و جرى خلفه من أراد استباحة أموال المسلمين و دمائهم لحاجة في النفس .

ولم يخف ابن تيميه من الله وقهره وغضبه وقال: إن السفر لزيارة النبي صلى الله عليه وآله وسلم سفر معصية

و لم يخف ابن تيمية من الله تعالى و قهره وغضبه في رواية عد السفر لزيارة النبي ﷺ سفر معصية لا تقصر فيه الصلاة عن الإمام أبي الوفاء ابن عقيل الحنبلي - و حاشاه عن ذلك - راجع كتاب " التذكرة " له تجد فيه مبلغ عنايته بزيارة المصطفى ﷺ والتوسل به ، كما هو مذهب الحنابلة ، قال الإمام في " التذكرة " في الفقه الحنبلي :

كلام إمام أبي الوفاء ابن عقيل وكذب ابن تيمية على الامام

فصل : و يستحب له قدوم مدينة الرسول - صلوات الله عليه - فيأتى مسجده ، فيقول عند دخوله ، بسم الله اللهم صل على محمد وآل محمد ، وافتح لي أبواب رحمتك ، و كف عني أبواب عذابك ، الحمد لله الذي بلغ بنا هذه المشاهد .

و جعلنا لذلك أهلاً ، الحمد لله رب العلمين ، ثم تأتي حائط القبر ، فلا تمسه و لا تلصق به صدرك ؛ لأن ذلك عادة اليهود ، واجعل القبر تلقاء وجهك ، و قم مما يلي المنبر ، و قل : السلام عليك أيها النبي ورحمة الله و بركاته ، اللّهم صل على محمد و على آل محمد إلى آخر تقوله في التشهد الأخير ، ثم تقول : اللّهم أعط محمدا الوسيلة والفضيلة والدرجة الرفيعة والمقام المحمود الذي وعدتّه ،

---

(١) في مقدمة السيف الثقيل .

اللّهم صل على روحه في الأرواح وجسده في الأجساد ، كما بلغ رسالاتك و تلا آياتك ، و صدع بأمرك حتى أتاه اليقين ، اللّهم إنك قلت في كتابك لنبيك ﷺ : ﴿و لو أنهم إذ ظلموا أنفسهم جاؤك فاستغفروا الله واستغفرلهم الرسول ، لوجدوا الله توّابا رحيما ﴾ ، و إني قد أتيت نبيك تائبا مستغفرا ، فأسالك أن توجب لي المغفرة ، كما أوجبتها لمن أتاه في حياته ، اللّهم إني أتوجه إليك بنبيك ﷺ نبي الرحمة ، يا رسول الله ! إنى أتوجه بك إلى ربي ليغفرلي ذنوبي . اللّهم إنى أسألك بحقه أن تغفرلى ذنوبي . اللّهم اجعل محمدا أول الشافعين . و انجح السائلين و أكرم الأولين والأخرين . اللّهم كما أمنا به و لم نره و صدقناه و لم نلقه، فأدخلنا مدخله واحشرنا في زمرته ، و أوردنا حوضه ، واسقنا بكأسه مشرباً صافياً وريا سائغا هنيئاً لا نظمؤ بعده أبداً ؛ غير خزايا و لا ناكثين ، و لا مارقين و لا مغضوبا علينا ، و لا ضالين ، واجعلنا من أهل شفاعته . ثم تقدم عن يمينك فقل : السلام عليك يا أبا بكر الصديق !، السلام عليك يا عمر الفاروق !، اللّهم اجزهما عن نبيهما و عن الإسلام خيرا ، ﴿ اللّهم اغفرلنا و لإخواننا الذين سبقونا بالإيمان﴾ الآية ، و تصلي بين القبر والمنبر في الروضة ، و إن أحببت تمسح بالمنبر و بالحنانة ، و هو الجذع كان يخطب ﷺ عليه ، فلما اعتزل عنه حنَّ إليه كحنين الناقة ، و تأتي مسجد قبا فتصلي ؛ لأن النبي ﷺ يقصده و يصلي فيه ، و إن أمكنك فأت قبور الشهداء و زرهم ، و أكثر من الدعاء في تلك المشاهد ؛ حتى كأنك إلى موافقهم ، واصنع عند الخروج ماصنعت عند الدخول هذا كلامه بلفظه و بحروفه في " التذكرة ".

و أما كتاب " الفنون " لابن عقيل الحنبلي هذا إنه في ثمان مئة مجلد ، و يقول الذمبي عنه : إنه لم يصنف في الدنيا أكبر من هذا الكتاب ، و من هو نظير ابن عقيل هذا بين الحنابلة في الجمع والتحقيق . و أنت رأيت نص عبارته في المسئلة على خلاف مايعزو إليه ابن تيمية . و من العجائب أن ابن تيمية و صاحبه ابن زفيل المعروف بابن قيم أنكر حياة الأنبياء ، قال ابن قيم في " النونية " : و لأجل هذا رام ناصر قولكم ترقيعيه يا كثرة الخلقان ، قال : الرسول بقبره حيٌّ ، قال الحافظ التقي السبكى الكبير رادًا عليه في الصيف الثقيل على ابن زفيل : و

قد صنف البيهقي جزءاً في حياة الأنبياء ، و لكن هذا المدبر بعيد عن التوفيق ، ثم قال السبكي الحافظ : و إنكاره حياة الأنبياء ليس له عليه حامل صحيح ـ قال المحقق المدقق الزاهد الكوثري (١) : و عن أنس مرفوعا : الأنبياء أحياء في قبورهم يصلون ، رواه أبو يعلي الموصلي ، والبزاز ، قال الهيثمي : و رجال أبي يعلى ثقات . والحياة البرزخية الثابتة للأنبياء فوق الحياة الثابتة للشهداء ، و يغنينا عن الكلام في حياة الأنبياء جزء البيهقي المطبوع . أقول : لشيخ مشائخنا الإمام الحجة محمد قاسم الديوبندي أيضًا كتاب دقيق في حياة الأنبياء مطبوعٌ - المترجم بآب حيات - ثم قال الكوثري : نعم ! انقطعت حاجتهم إلى الأكل والشرب من مأكل هذه الدار و مشاربها ، و لذلك صح وصفهم بالموت ﴿ إنك ميت و إنهم ميتون ﴾ و حامل الناظم على إنكار حياتهم البرزخية هو التذرع بذلك الى تحريم التوسل بهم عن هوى . و في دفع شبهة التشبيه للتقي الحضي الدمشقي ، و وفاء الوفاء للنور السمهودي و غيرهما أحاديث و أثار كثيرة في الندب إليه ، و ليس هذا موضع سرد تلك الأحاديث ، و له موضع آخر . و في " المطالب العالية " للرازي و في " شرح المقاصد " للتفتازاني و فيما علقه الشريف الجرجاني على " شرح المطالع " ما يسكن إليه صدور المقتدين بأئمة أصول الدين من البيان في هذه المسئلة ، فإنهم أيمة في أصول الدين يميزون بين الحق والباطل ، والتوحيد والإشراك حق التمييز، و لا يرميهم أحد من أهل الحق بنزعة تخالف مذهب أهل الحق في هذه المسئلة . و من الغريب رمي أهل التجسيم لأهل الحق بالإشراك بوسيلة التوسل ، و فيما ننقله عن أئمة أصول الدين في هذا الصدد قمع من يرمي أهل الحق بدائـه ، و هم من أبعد الناس عن الإشراك بخلاف من يقول بالجهة و المكان و التحيز ، و سائر لوازم الجسمية تعالى الله عن ذلك .

كلام الامام فخر الدين والسعد والسيد والرّد على ابن تيمية

قال الإمام فخر الدين الرازي بعد بسط مقدمات في فصل الثامن عشر من كتاب " المطالب العالية " و هو من أمتع مؤلفاته في أصول الدين : و إذا

عرفت هذه المقدمات فنقول : إن الإنسان إذا ذهب إلى قبر إنسان قوي النفس كامل الجوهر شديد التأثير ، و وقف هناك ساعة ، و تأثرت نفسه من تلك التربة ، حصل لنفس الزائر تعلق بتلك التربة ، و قد عرفت أن لنفس الميت تعلقاً بتلك التربة أيضاً ، فحينئذ يحصل لنفس هذا الزائر الحي ولنفس ذلك الإنسان الميت ملاقاة بسبب اجتماعهما على تلك التربة ، فصارت هاتان النفسان شبيهتين بمرآتين صقيلتين وضعتا ؛ بحيث ينعكس الشعاع من واحدة منهما إلى الأخرى ، فكل ما حصل في نفس هذا الزائر الحي من المعارف البرهانية ، والعلوم الكسبية ، والأخلاق الفاضلة : من الخضوع لله تعالى والرضى بقضاء الله ينعكس منه نور إلى روح ذلك الإنسان الميت ، و كل ما حصل في نفس ذلك الإنسان الميت من العلوم المشرقة ، والآثار العلوية الكاملة ، فإنه ينعكس منه نور إلى روح هذا الزائر الحى ، و بهذا الطريق تصير تلك الزيارة سبباً لحصول المنفعة الكبرى والبهجة العظمى لروح الزائر و لروح المزور ، فهذا هو السبب الأصلي في مشروعية الزيارة ، و لا يبعد أن يحصل فيها أسرار أخرى أدق و أحق مما ذكرناه ، و تمام العلم بالحقائق ليس إلا عند الله . انتهى كلامه الشريف بلفظه و بحروفه . و قال العلامة سعد الدين التفتازاني في " شرح المقاصد " عند إثبات إدراك بعض الجزئيات للميت ردًّا على الفلاسفة : و لما كان إدراك الجزئيات مشروطا عند الفلاسفة بحصول الصورة في الآيات ، فعند مفارقة النفس و بطلان الآيات لا تبقى مدركة للجزئيات ضرورة انتفاء المشروط بانتفاء الشرط ، و عندنا لما لم تكن الآيات شرطا في إدراك الجزئيات إما لأنه ليس بحصول الصورة لا في النفس و لا في الحس ، و إما لأنه لا يمتنع ارتسام صورة الجزئي في النفس ؛ بل الظاهر من قواعد الإسلام أنه يكون للنفس بعد المفارقة إدراكات متجددة جزئية و اطلاع على بعض جزئيات أحوال الأحياء ، و لا سيما الذين كان بينهم و بين الميت تعارف في الدنيا . و لهذا ينتفع بزيارة القبور والاستغاثة بنفوس الأخيار من

الأموات في استنزال الخيرات واستدفاع الملمات ؛ فإن للنفس بعد المفارقة تعلّقاً بالبدن ، و بالتربة التي دفنت فيها ، فإذا زار الحي تلك التربة و توجهت تلقاء نفس الميت ، حصل بين النفسين ملاقات و إفاضات . انتهى كلامه و عبارته . و قال العلامة الشريف الجرجاني في أوائل حاشية " شرح المطالع " معلقا على ما ذكره شارح المطالع في صدر بيان الحكمة في التوسل والصلاة على النبي ﷺ : فإن قيل : هذا التوسل إنما يتصور إذا كانوا متعلقين بالأبدان، و أما إذا تجردوا عنها فلا ، إذ لا جهة مقتضية للمناسبة ، قلنا : يكفيه أنهم كانوا متعلقين بها متوجهين إلى تكميل النفوس الناقصة بهمة عالية ، فإن أثر ذلك باق فيهم ، و لذلك كانت زيارة مراقدمم معدة لفيضان أنوار كثيرة منهم على الزائر ، كما يشاهده أصحاب البصائر. انتهى كلامه بلفظه . قال محقق هذا العصر الكوثري في مقدمة السيف الثقيل : و رأيت بخط الحافظ الضياء المقدسي الحنبلي في كتابه المترجم بالحكايات المنثورة أنه سمع الحافظ عبد الغني المقدسي الحنبلي يقول : إنه خرج في عضده شيء يشبه الرمل فأعيته مداواته ، ثم مسح به قبر أحمد بن حنبل ، فبرئ ، و لم يعد إليه ، و في تاريخ الخطيب بسنده إلى الشافعيّ : أنه قال : إني لأتبرك بأبي حنيفة ، و أجيء إلى قبره كل يوم ، - يعني زائرا - فإذا عرضت لي حاجة صليت ركعتين ، و جئت إلى قبره و سألت الله تعالى الحاجة عنده ، فما تبعد عني حتى تقضى ، قال الكوثري : فمن الذي يستطيع أن يعد هؤلاء قبوريين يتعبدون الفرائح - و بالله التوفيق و منه الوصول إلى التحقيق.

.... و ما أخبر به النبي ﷺ من أشراط الساعة أي من علاماتها من خروج الدجال و دابة الأرض و يأجوج و مأجوج و نزول عيسى - عليه السلام - من السماء . و طلوع الشمس من مغربها ، فهو حق لأنها أمور ممكنة أخبر بها

الصادق قال حذيفة ابن أسيد الغفاري : طلع النبي - عليه السلام - علينا ، و نحن نتذاكر ، فقال : ماتذكرون ؟ قلنا : نذكر الساعة ، قال : إنها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات ، فذكر الدخان والدجال والداية ، و طلوع الشمس من مغربها و نزول عيسى بن مريم . ...

((و ما أخبر به النبي ﷺ من أشراط الساعة أي من علاماتها من خروج الدجال و دابة الأرض و يأجوج و مأجوج و نزول عيسى - عليه السلام - من السماء)) و قد أجمع أهل الأثر و كثير من أهل النظر على أن عيسى - عليه السلام - ينزل من السماء ، فيقتل الدجال و يكسر الصليب ، و لايجوز أن يقال: إنه ليس عند ذلك نبي ، أو نقل عن مرتبة الرسالة إلى ما دونها ، فكذلك موسىٰ - عليه السلام - لو كان في هذه الأمة لكان نبيًا رسولاً ، و إن كانت شريعته منسوخة ، و يكون نسخ شريعته بشريعة محمد كلنسخ بعض ما نسخ من شريعة النبي بشريعة نفسه ، فإذا جاز أن ينسخ بعض الشرائع بشريعة أخرى ، والنبي نبي والرسول رسول ، كذلك يجوز أن ينسخ شريعة موسى بشريعة محمد و موسى نبيٌ رسولٌ ، و قد صحت الأخبار عن رسول الله ﷺ برواية العدول بنزول عيسى بن مريم ، و كونه في هذه الأمة و هو نبي رسول يوحىٰ إليه .

((و طلوع الشمس من مغربها ، فهو حق)) قال الشارح - روح الله روحه - لأنها أمور ممكنة أخبر بها الصادق)) فالإيمان بها واجب ، والإنكار عنها كفر صراح : ((قال حذيفة ابن أسيد الغفاري : طلع النبي - عليه السلام - علينا ، و نحن نتذاكر ، فقال : ماتذكرون ؟ قلنا : نذكر الساعة ، قال : إنها لن تقوم حتى

تروا قبلها عشر آيات ، فذكر الدخان والدجال والداية ، و طلوع الشمس من مغربها و نزول عيسى بن مريم)) :

مسيح اليهود ومسيح النصارى ومسيح المسلمين والرد على القادياني

فالمسلمون واليهود والنصارى تنتظر مسيحًا يجيئ في آخر الزمان ، فمسيح اليهود هو الدجال ، و يعتقدون أن هذا المنتظر متى جاءهم يجمعهم بأسرهم إلى القدس ، و تصير لهم الدولة والحكومة ، و يخلو العالم من غيرهم ، و يحجمهم الموت من جنابهم المنيع مدة طويلة ، و قد عوّضوا من الإيمان بالمسيح ابن مريم انتظار مسيح ضلالة الدجال ؛ فإنه هو الذي ينتظرونه حقا ، و هم عسكره ، وأتبع الناس له ، و يكون لهم في زمانه شوكة و دولة إلى أن ينزل مسيح الهدى ابن مريم ، فيقتل منتظرهم ، و يضع هو و أصحابه فيهم السيف ؛ حتى يختبي اليهودي و راء الحجر والشجر ، فيقولان : يا مسلم ! هذا يهودي و رائي ، تعال فاقتله ، فإذا نظّف الأرض منهم و من عباد الصليب ، فحينئذ يرعى الذئب والكبش معاً ، و يشرب الماء معا ، و ترعى البقرة والذئب معاً ، هكذا أخبر به شعيا في نبوته ، و طابق ما أخبر به النبي - ﷺ - في خروج الدجال ، و قتل المسيح ابن مريم له ، و خروج يأجوج و مأجوج في أثره . و مسيح النصارى لا حقيقة له ، فإنه عندهم إله ، وابن إله ، و خالق ، و مميت ، و محي ، فمسيحهم الذي ينتظرونه هو المصلوب ، و هو عندهم رب العالمين ، و خالق السماوات والأرضين . و مسيح المسلمين الذي ينتظررنه هو عبد الله و رسوله و روحه وكلمته ، ألقاها إلى مريم العذراء البتول : عيسى بن مريم أخو عبدالله و رسوله محمد بن عبدالله ، فيظهر دين الله و توحيده ، و يقتل أعداءه عباد الصليب الذين اتخذوه و أمه إلهين من دون الله ، و أعداءه اليهود الذين كذبوه و رموه و أمه بالعظائم ، و بهتوه و بهتوا أمه ، فدمّر الله عليهم ، و مزّق ملكهم ،

فهذا الذي ينتظره المسلمون ، و هو نازل على المنارة الشرقية بدمشق ، واضعاً يديه على منكبي ملكين ، يراه الناس عيانًا بأبصارهم ، نازلاً من السماء ، فيحكم بكتاب الله و سنة رسوله ، و ينفذ ما أضاعه الظلمة الفجرة من دين رسول الله - ﷺ - ، و يحيي ما أماتوه ، و تعود الملل كلها في زمانه ملةً واحدةً ، و ملة أخيه محمد ، و ملة أبيهم إبراهيم ، و ملة سائر الأنبياء ، و هي الملة الإسلامية الذي من يبتغي غيرها ، فلن يقبل منه ، و هو في الأخرة من الخاسرين، و قد أخبر رسول الله - ﷺ - عن موضع نزوله بأي بلد و بأي مكان منه ، و بحالة وقت نزوله ، و ملبسه الذي عليه ، و إنه ممصريان - أي ثوبان - و أخبر بما يفعل عند نزوله مفصّلًا ؛ حتى كان المسلمون يشاهدونه عياناً قبل أن يروه ، و هذا من جملة الغيوب التي أخبر بها ، فوقعت مطابقة بخبره حذو القذة بالقذة . فهذا منتظر المسلمين لا منتظر المغضوب عليهم و لا الضالين ، و لا منتظر إخوانهم من الروافض المارقين ، و سوف يعلم المغضوب عليهم إذا جاء منتظر المسلمين ، أنه ليس بابن يوسف النجار ، و لا ولد زانية ، و لا كان طبيباً حاذقاً ماهراً في صناعته استولى على العقول بصناعته و حكمته ، و لا كان ساحراً مخرقاً ، و سوف يعلم الضالون أنه ابن بشر ، و أنه عبد الله و رسوله ، ليس بإله و لا ابن الإله ، و أنه بشر بنبوة محمد أخيه ، أولا ، و حكم بشريعته ودينه آخراً ، و أنه عدو المغضوب عليهم والضالين ، و ولي رسول الله - ﷺ - و أتباعه المؤمنين ، و سوف يعلم أشقياء الهند أن المسيح الموعود ليس مسيلمة الفنجاب الشقي القادياني .

.... و يأجوج و مأجوج و ثلاثة خسوف ، خسف بالمشرق ، و خسف بالمغرب ، و خسف بجزيرة العرب ، و أخر ذلك نار تخرج من اليمن ، تطرد الناس إلى محشرهم ، و الأحاديث الصحاح في هذه الأشراط كثيرة جدّا . و رسل

البشر أفضل من رسل الملائكة ، و رسل الملائكه أفضل من عامة البشر ، و عامة البشر أفضل من عامة الملائكة . ...

((و يأجوج و مأجوج)) قد تواتر في الأحاديث : أنه - عليه السلام - ينزل بعد خروج الدجال ، فيقتله ، و يريهم دمه على حربته ، ثم يخرج يأجوج و مأجوج فيهلكهم الله بدعائه ، و قد حرف الملحدون تلك الأحاديث ، قاتلهم الله - ((و ثلاثة خسوف ، خسف بالمشرق ، و خسف بالمغرب ، و خسف بجزيرة العرب ، و أخر ذلك نار تخرج من اليمن ، تطرد الناس إلى محشرهم ، و الأحاديث الصحاح في هذه الأشراط كثيرة جدًا)) و روي في نزول عيسىؑ أحاديث كثيرة ، روته الأئمة العدول التي لايردها إلا معاند أو منافق ، عن جابرؓ بن عبد الله قال : قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - من أنكر خروج المهدي فقد كفر بما أنزل على محمد ، و من أنكر نزول عيسى بن مريم فقد كفر ، و من أنكر خروج الدجال فقد كفر ، و من لم يؤمن بالقدر خيره و شره من الله فقد كفر ، فإن جبرئيلؑ أخبرني بأن الله يقول : من لم يؤمن بالقدر خيره شره من الله فليتخذ ربا غيري - نعوذ بالله من الضلال -

البحث في أن خواص البشر أفضل من خواص الملائكة، وبيان الاختلاف في ذلك ورسل البشر أفضل من رسل الملائكة ورسل الملائكة أفضل من عامة البشر

لما اختلفوا في أن الملائكة أفضل أم الأنبياء ، ذهب مشائخ الحنفية و أكثر مشائخ الأشعرية و الرافضة إلى تفضيل الأنبياء على الملائكة ، و ذهب الفلاسفة و المعتزلة و القاضي الباقلاني و أبو عبد الله الحليمي من الأشعرية إلى تفضيل الملائكة العلوية على الأنبياء ، فقال المصنفؒ : ((و رسل البشر أفضل من رسل الملائكة)) يعني خواص بني أدم هم الأنبياء و المرسلون أفضل

من خواص الملائكة . ((و رسل الملائكه أفضل من عامة البشر)) يعني إن خواص الملائكة هم الرسل أفضل من عوام بني أدم ، و المطلوب بالعامة عموم غير الأنبياء هم الأتقياء و الأصفياء و الأولياء ، و ليس المقصود أحاد الناس مثل السوقية ((و عامة البشر أفضل من عامة الملائكة)) يعني إن عوام بني أدم من الصحابة و التابعين و الشهداء و الصالحين أفضل من عوام الملائكة ، و ليس المراد من عوام بني آدم أصحاب الفجور و الفسوق ؛ فإن العصاة لايفضّلون على أحد من الملائكة اتفاقًا ، و ما قال القونوي : قال بعض أهل السنة : جملة بني أدم أفضل من جملة الملائكة ، فإن عندنا صاحب الكبيرة كامل الإيمان ، ثم هو مبتلى بالإيمان بالغيب ، فكان أحق من الملائكة ، فتعقبه القاري و قال : و لايخفي فساده ، لأن صاحب الكبيرة الذي هو فاسق بالإجماع كيف يكون أفضل من المعصوم بلا نزاع ؟ ! و لعل وجهه أنه من وجهة إيمانه الغيبي أفضل من الإيمان الشهودي الحاصل للملائكة ، فتكون الأفضيلة من هذه حيثية . و العجب قال ابن بطال : قوله سبحانه : ﴿إلا ان تكون ملكين أو تكونا من الخالدين﴾ .

هذا نص في أن الملائكة أفضل من بني آدم ، و ذلك لأن الخالد أفضل من الفاني ، فالملائكة أفضل من بني آدم ، و هو مذهب جمهور أهل العلم ، أقول: و تعقب ما قاله بأنه لم يوافقه أحد على أن هذا مذهب الجمهور ، بل المعروف عن جمهور أهل السنة : أن صالحي بني آدم أفضل من سائر الأخباس. و ما استدل به من تفضيل الملائكة بكونهم خالدين ، و الخالد أفضل من الفاني ، مردود من وجهين : الأول : إن الملائكة يفنون أيضاً ، و لايبقى إلا الواحد الواجب الوجود ، والمراد به طول الحياة لا الخلود الحقيقي، و الثاني : وهو أن ما قرره من كون الخالد أفضل من الفاني ليس على عمومه؛ فإن الحور العين خالدات والنساء المؤمنات أفضل منهن ، وهو مقرر ثابت .

(فائدة) : و بنات أدم أفضل من الحور العين ، قد روي أنهن يفخرن على الحور العين بتحمل المشقة في طاعة الرب سبحانه ، عن أم المؤمنين أم سلمةؓ : قلت : يا رسول الله ! أنساء الدنيا أفضل أم الحور العين ، قال : نساء الدنيا أفضل من الحور . العين ، قلت : و بم ذلك ، قال : بصلاتهن و صيامهن و عبادتهن الله عزّ وجل . أخرجه الطبراني في " الأوسط " و " الكبير " فافهم . ((أما تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر فبالإجماع)) إجماع الأمة كلها أو إجماع أهل الحق ((بل بالضرورة)) يعني من ضروريات منهاج الشريعة امتياز طائفة الرسل عن الخلق في الاصطفاء و الاجتباء .

.... أما تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر فبالإجماع بل بالضرورة ، و أما تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة ، و عامة البشر على عامة الملائكة فبوجوه : الأول : إن الله تعالى أمر

الملائكة بالسجود لآدمَ على وجه التعظيم و التكريم ، بدليل قوله سبحانه حكاية عن إبليس : ﴿أرايتک هذا الذي كرمت عليّ﴾ ، ﴿و أنا خير منه خلقتنى من نار و خلقته من طين﴾ و مقتضى الحكمة الأمر للأدنى بالسجود للأعلى دون العكس . ...

تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة بوجوه أربعة

((و أما تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعامة البشر على عامة الملائكة بوجوه)) احتج الأولون على تفضيل الأنبياء على الملائكة بوجوه أربعة ((الأول)) الوجه الأول : إن الله تعالى أمر الملائكة بالسجود لآدمَ)) بقوله سبحانه : ﴿ و إذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم ﴾ على وجه التعظيم والتكريم)) و لا شک أن السجود المأمور به سجود خدمة لا سجود عبادة و ذلک من أعظم أقسام الخدمة ، و ذلک دال على زيادة منصب المسجود على الساجد ((بدليل قوله سبحانه حكاية عن إبليس : ﴿ أرايتک هذا الذي كرمت عليّ و أنا خير منه خلقتنى من نار و خلقته من طين ﴾ فإنه لم يوجد شيء يصرف هذا الكلام إليه سوى هذا السجود . و مقتضى الحكمة الأمر للأدنى بالسجود للأعلى دون العكس)) فلو لم يكن أدم أفضل من الملائكة ، لما أمرهم الله سبحانه بالسجود له : لأن الله سبحانه حكيم ، و الحكيم لايأمر الأفضل بخدمة المفضول .

.... الثاني : إن كل واحد من أهل اللسان يفهم من قوله سبحانه : ﴿ و علم آدم الأسماء كلها ﴾ إن القصد منه إلى تفضيل آدمَ على الملائكة و بيان زيادة علمه و

استحقاقه التعظيم و التكريم ، الثالث : قوله سبحانه : ﴿إن الله اصطفى آدم و نوحا و آل إبراهيم و آل عمران على العالمين ﴾ ، و الملائكة من جملة العالم ، و قد خص من ذلك بالإجماع تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة ، فبقي معمولا به فيما عدا ذلك ، و لا خفاء في أن هذه المسئلة ظنية يكتفي فيها بالأدلة الظنية . الرابع : إن الإنسان قد يحصل الفضائل و الكمالات العلمية و العملية مع وجود العوائق و الموانع من الشهوة و الغضب و سنوح الحاجات الضرورية الشاغلة عن اكتساب الكمالات ، و لاشك أن العبادة و كسب الكمال مع الشواغل و الصوراف أشق و أدخل في الإخلاص ، فيكون أفضل . ...

((الثاني)) الوجه الثاني : ((إن كل واحد من أهل اللسان يفهم)) من قوله سبحانه : ﴿ و علم آدم الأسماء كلها ﴾ أن القصد منه إلى تفضيل آدمَ على الملائكة و بيان زيادة علمه)) يعني إن آدم أعلم من الملائكة ؛ لأنه كان يعلم الأسماء ، و الملائكة لايعلمونها ، و قالوا : ﴿ سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا ﴾ فكان آدم أفضل من الملائكة . ((و استحقاقه التعظيم و التكريم)) لقوله سبحانه : ﴿ قل هل يستوى الذين يعلمون و الذين لايعلمون ﴾ ((الثالث)) الوجه الثالث : ((قوله سبحانه : ﴿ إن الله اصطفى آدم ونوحا وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين ﴾ ، و الملائكة من جملة العالم)) و الملائكة من العالمين ، فيكون الأنبياء أفضل من الملائكة ، ((و قد خص من ذلك بالإجماع تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة ، فبقي معمولا به فيما عدا ذلك)) يعني ترك العمل به

فيمن لم يكن نبيا من الآلين ، فبقي معمولا به في حق الأنبياء ، فيكون الأنبياء أفضل العالمين . و لقائل أن يقول : إن العالم المخصوص كيف يكون حجة قطعيًّا لهذا الحكم القطعي ، فدفعه بقوله : ((و لا خفاء في أن هذه المسئلة ظنية)) يعني إن الدعوى أيضاً ظنية . ((يكتفي فيها بالأدلة الظنية)) فيتم التقريب ، و لنعم ما قال الحافظ تقي الدين السبكي الكبير: لو مكث إنسان مدة عمره ، و لم يخطر بباله تفضيل النبي على الملك ، لم يسأله الله سبحانه عنه ، فتأمل و لاتغفل . ((الرابع)) الوجه الرابع : ((إن الإنسان قد يحصل الفضائل و الكمالات العلمية و العملية)) و المراد بالفضائل و الكمالات العلمية هي المعارف الإلٰهية و ليس المراد منها العلوم الفلسفية ـ و المراد بالفضائل و الكمالات العملية هي الطاعات و العبادات البدنية والنفسانية ، ((مع وجود العوائق و الموانع من الشهوة و الغضب)) و مما من أعظم النوازع والموانع عن الطاعات ، و هذه الصفات موجودة في البشر ، مفقودة في الملائكة ، ((و سنوح الحاجات الضروريـة)) و مع الافتقارات الضرورية في الحياة الدنيوية المدنية الاجتماعية ، ((الشاغلة)) الصوارف الداخلة و الخارجة ، ((عن اكتساب الكمالات)) عن تحصيل الفضائل الدنيوية و الأخروية ، و لأن تكاليف البشر منها منصوص عليها ، و منها مستنبطة بالاجتهاد ، و طاعة الملك ذاتية جبلية فطرية ليس لها صوارف و موانع منصوص عليها ، لا مستنبطة عن الاجتهاد ، فافهم . ((و لاشك أن العبادة و كسب الكمال مع الشواغل و الصوراف)) من البوائق و المضائق ((أشق و أدخل في الإخلاص)) فيكون أقرب القبول و أدفع في الرفعة . ((فيكون أفضل)) لأن افضل العبادات أشقها .

.... و ذهبت المعتزلة و الفلاسفة و بعض الأشاعرة إلى تفضيل الملائكة ، و تمسكوا بوجوه : الأول : إن الملائكة أرواح . مجردة كاملة بالعقل ، مبرأة عن مبادئ الشرور و

الآفات كالشهوة و الغضب ، و عن ظلمات الهيولى و الصورة ، قوية على الأفعال العجيبة ، عالمة بالكوائن ماضيها و آتيها من غير غلط . ...

واحتج القائلون بأن الملائكة العلوية أفضل من الأنبياء بوجوه أربعة والأجوبة عن هذه الوجوه الأربعة

((و تمسكوا بوجوه)) واحتج الآخرون القائلون بأن الملائكة العلوية أفضل من الأنبياء أيضاً بوجوه أربعة : ((الأول)) الوجه الأول . ((إن الملائكة أرواح)) يعني أرواحا نورانية لطيفة علوية ، والجسمانيات ظلمانية كثيفة ، فكيف يساويان ؟ و إن الاعتبار في الشرف والفضيلة بذوات الأشياء و صفاتها و محالها ، فعالم الروحانيات العلو لغاية النور واللطافة ، و عالم الجسمانيات السفل لغاية الكثافة والظلام ، والعالمان متقابلان ، والكمال للعلوي لا للسفلي ، والصفتان متقابلتان ، والفضيلة للنور لا للظلمة ، و فيه نظر ، لسنا نوافقكم أولاً إن الروحانيات كلها نورانية ، و ذلك لأن من الأرواح من هو خير ، و منها من هو شرير ، والأرواح الخبيثة أضداد الأرواح الطيبة ، فلابد أيضا من إثبات تضاد بين الجنسين ، و تنافر بين الطرفين ، فلم نسلم دعواكم : أنها كلها نورانية ، والروح عندنا هو الحاصل بأمر الباري سبحانه ، الباقي على مقتضى أمره ،فمن كان لأمره سبحانه أطوع و برسالات رسوله أصدق كانت الروحانية فيه أكثر ، والروح عليه أغلب ، و من كان لأمره سبحانه أنكر و لشرائعه أكذب كانت الشيطنة عليه أغلب ، هذه قاعدتنا في الروحانيات ، فلا روحاني أبلغ في الروحانية من ذوات الأنبياء ، و أمّا قولكم : إن الشرف للعلو إن عنيتم به علو الجهة ، فلا شرف فيه ، فكم من عال جهة سافل رتبة وعلماً و ذاتاً و طبيعةً ، و كم من سافل جهة عال على الأشياء كلها رتبةً و فضيلةً و ذاتاً و طبيعةً ، و أما قولكم : إن الاعتبار في الشرف بذوات

الأشياء و صفاتها و محالها ، فليس بحق ، بل هو مذهب اللعين الأول ؛ حيث نظر إلى ذاته و ذات آدمّ ، ففضل ذاته إذ هي مخلوقة من النار ، و هي علوية نورانية على ذات آدمّ، و هو مخلوق من الطين ، و هو سفلي ظلماني ؛ بل عندنا الاعتبار في الشرف بالأمر و قبوله ، فمن كان أقبل لأمره و أطوع لحكمه و أرضى بقدره ، فهو أشرف ،و من كان على خلاف ذلك فهو أبعد و أخبث .

((مجردة)) يعني إن الروحانيات غير مركبة من المادة والصورة ؛ بل هي صورة مجردة ، والصورة لها حقيقة وجودية ، و إذا بحثنا عن أسباب الخير والصلاح والحكمة والعلم لم نجد لها سببا الصورة ، و هي منبع الخير ، فنقول : ما فيه أصل الخير ، والجسمانية مركبة من مادة و صورة ، و المادة لها طبيعة عدمية ، و إذا بحثنا عن أسباب الشر والفساد والسفه والجهل لم نجد لها سببا سوى المادة والعدم ، و هما منبع الشر ، فما هو أصل الخير كيف يماثل ما فيه أصل الشر ، و فيه نظر - إن النفوس البشرية خصوصا النبوية من حيث أنها نفوس ، فهي مفارقة للمادة مشاركة لتلك النفوس الروحانية ، إما مشاركة في النوع بحيث يكون التمييز بالأعراض والأمور الأرضية ، و إما مشاركة في الجنس بحيث يكون الفصل بالأمور الذاتية ، ثم زادت على تلك النفوس بإقترانها بالجسد أو بالمادة الجسد ، و لم ينتقص منها؛ بل و اكتملت بها ؛ حيث استفادت من الأمور الجسدانية من العلوم الجزئية والأعمال الخلقية والروحانية ، فقدت هذه الأبدان لفقدان هذا الاقتران ، فكان الاقتران خيرا لأشرفيه ، فافهم . ((كاملة بالعقل مبرأة عن مبادئ الشرور والأفات)) يعني إن الملائكة أرواح مبرأة عن الرذائل والآفات العلمية والعملية . ((كالشهوة والغضب)) يعني إن النوع الإنساني ليس يخلو من قوتي الشهوة والغضب ، و هما ينازعان النفس الإنسانية إلى طاعتهما ، فيثور من الشهوة الحرص والأمل ، و من الغضبية الكبر والحسد إلى غيرهما من الأخلاق الذميمة ، فكيف يماثل من هذه صفته نوع الملائكة المطهرين

عنهما . و عن لوازمهما ، صافية ذواتهم عن النوازع الحيوانية ، خالية طباعهم عن القواطع البشرية - و فيه نظر - فإن في طرف البشرية نفسين : نفس حيوانية ، لها قوتان : قوة الغضب و قوة الشهوة ، و نفس إنسانية . لها قوتان : قوة علمية و قوة عملية ، و بتينك القوتين لها تجمع و تمنع و بهاتين القوتين لها تقسم الأمور و تفصل الأحوال : من العقائد الحق دون الباطل ، و من الأقوال الصدق دون الكذب ، و من الأفعال الخير دون الشر ، و يختار بقوته العملية من لوازم القوة الغضبية الشدة والشجاعة والحمية دون الجبن والذلة ، و يختار بها أيضاً من لوازم القوة الشهوية التودد والمحبة والبذاذة دون المهانة والخساسة ، فيكون من أشد الناس حمية على خصمه و عدوه ، و من أرحم الناس تذُلّلا و تواضُعًا لوليه و صديقه ، و إذا بلغ هذا الكمال فقد استخدم قوتين في جانب الخير ، ثم يترق منه إلى إرشاد الخلائق في تزكية النفوس عن العلائق ، و إطلاقها عن قيد الشهوة والغضب ، و إبلاغها حال الكمال ، فليس الكمال في فقدان القوتين .

و إنما الكمال كله في استخدام القوتين ، تدبر . ((و عن ظلمات الهيولي و الصورة)) يعني إن الروحانيات صور مجردة عن المواد ، و إذا كانت صورا مجردة كانت موجودات بالفعل ، و فضائلها أيضًا متحققة بالفعل . و أما الموجودات البشرية فصور فى مواد ، و إذا كانت صورا في مواد كانت موجودات بالقوة ، فضائلها أيضًا متحققة بالقوة ، فتكون ناقصة لا كاملة ، و فيه نظر ؛ لأن نيابة الأنبياء في الصورة البشرية طريقكم في إثبات الأرباب ، و هي الروحانيات السماوية ، و ذلك احتياج كل مربوب إلى رب يدبّره ، ثم افتقار الأرباب إلى رب الأرباب ، و من العجب أن عند الصابئة الفلاسفة أكثر الروحانيات قابلة منفعلة ، و إنما الفاعل الكامل واحد ، و إذا كان الفاعل الكامل المطلق واحدًا فما سواه قابل محتاج إلى مخرج يخرج ما فيه بالقوة إلى الفعل ، فكذلك نقول في الموجودات السفلية : النفوس البشرية كلها قابلة

للوصول إلى الكمال بالعلم والعمل ، فيحتاج إلى مخرج ما فيها بالقوة إلى الفعل والمخرج هو النبي والرسول ، تفكر.

((قوية على الأفعال العجيبة)) يعني إن الروحانيات هم الأسباب المتوسطة في الاختراع والإيجاد و تصريف الأمور من حال إلى حال ، و توجيه المخلوقات من مبدء إلى كمال ، يستمدون القوة من الحضرة الإلهية القدسية،و يفيضون الفيض على الموجودات السفلية ، فمنها مدبرات السبع السيارات في سماواتها ، و منها مدبرات الأثار العلوية الظاهرة في الجو ؛ مما يصعد من الأرض ، فينزل مثل الأمطار والثلوج والبرد والرياح ، و ما ينزل من السماء مثل الصواعق و الشهب ، و ما يحدث في الجو من الرعد والبرق والسحاب والضباب و قوس قزح ، و ذوات الأذناب والهالة ، و ما يحدث في الأرض من الزلازل والمياه والأبخرة إلى غير ذلك ((عالمة بالكوائن ماضيها وآتيها من غير غلط)) يعني إن الروحانيات فضلت الجسمانيات بقوتي العلم والعمل، أما العلم فلا ينكر إحاطتهم بمغيبات الأمور ، و اطلاعهم على ماضي الأحوال و على مستقبل الأحوال الجارية علينا ، و علومهم فطرية ، و علوم الجسمانيات كسبية . و أما العمل فلاينكر أيضًا عكوفهم على العبادة و دوامهم على الطاعة ؛ يسبحون الليل والنهار و لا يفترون . و فيه نظر من وجهين : الوجه الأول : التسوية بين الطرفين و إثبات زيادة في جانب الأنبياء . والوجه الثاني : بيان ثبوت الشرف في غير العلم والعمل ، و هو التسليم والتوكل . أما الأول فقالوا : علوم الأنبياء كلية و جزئية و فعلية و انفعالية و فطرية و كسبية ، فمن حيث يلاحظ عقولهم عالم الغيب منصرفة عن عالم الشهادة ، فحينئذ الأنبياء يحصل لهم العلوم الكلية فطرةً دفعةً واحدة ، ثم إذا لاحظوا عالم الشهادة حصلت لهم العلوم الجزئية اكتسابا بالحواس على ترتيب و تدريج . أما الثاني فقالوا : من العجب أنهم لايعجبون بهذه العلوم ؛ بل و يؤثرون التسليم على البصيرة ، و العجز على القدرة ، و يعلمون أن

الملائكة بأسرها ، و إن علمت إلى غاية قوة نظرها و إدراكها ، ما أحاطت بما أحاط به علم الباري ، بل بكل منهم مطرح نظر و مسرح فكر ، و إن الأنبياء إلى الحد الذى انتهى نظرهم إليه مستبصرون ، و من ذلك الحد إلى ما وراه مما لايتناهى مسلمون مصدقون ، و إنما شرفهم و فضلهم في التسليم مما لايعلمون ، و التصديق لما يجهلون .

﴿ و نحن نسبّح بحمدك و نقدس لك ﴾ ، ليس شرفاً حالهم ، بل ﴿سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا﴾ هو فضل حالهم ، فمن أين لكم أن الشرف والفضل في العلم و العمل لا في التسليم و التوكل ، فتأمل و لاتغفل .

.... و الجواب : أن مبنى ذلك على الأصول الفلسفية دون الإسلامية . الثاني إن الأنبياء مع كونهم أفضل البشر يتعلمون و يستفيدون منهم بدليل قوله سبحانه : ﴿علّمه

شديد القُوَى﴾ و قوله سبحانه : ﴿نزل به الروح الأمين﴾ ، و لاشك أن المعلم أفضل من المتعلم . و الجواب : أن التعليم من الله تعالى و الملائكة إنما هي المبلغون . و الثالث : إنه قد أطرد في الكتاب و السنة تقديم ذكرهم على ذكر الأنبياء ، و ما ذلك إلا لتقدمهم في الشرف و الرتبة . و الجواب أن ذلك لتقدمهم في الوجود ، و لأن وجودهم أخفى . ...

((و الجواب أن مبنى ذلك على الأصول الفلسفية)) يعني إن هذا كلها بناء على الأصول الحكمية المظلمة المتورطة في دار البوار المنكشفة العوار. ((دون الإسلامية)) لأن الملائكة ليسوا بمجردات عند الأصول الإسلامية ؛ بل أجسام لطيفة نورانية صافية ، ففسدوا ما فرعوا على تجرد الملائكة ، و لو سلمنا فالبحث مهنا في الأفضلية بمعنى زيادة الثواب ، و مذه الأمور لا تمس ذلك أصلاً و رأساً ، بل إنما تتعلق بشرف الذات و قوة الفعل ، فافهم . ((الثاني)) الوجه الثاني : ((إن الأنبياء مع كونهم أفضل البشر يتعلمون و يستفيدون منهم بدليل قوله سبحانه : ﴿ علّمه شديد القُوَى ﴾ و قوله سبحانه : ﴿ نزل به الروح الأمين ﴾)) و حاصله : إن الأنبياء متعلموا الملائكة و تلامذتهم ، والملائكة معلمومم وأساتذتهم . ((و لا شك أن المعلم أفضل من المتعلم ، والجواب أن التعليم من الله تعالى)) يعني إن تعليم الأنبياء في الواقع من الله سبحانه : ((والملائكة إنما هي المبلغون)) إنهم وسائط صرفة و ذرائع محضة في التبليغ لا غير ، مثل التعلم في الكتابة ، و أجاب عنه القاضي البيضاوي أن المعلم أفضل فيما يعلمه لا في غيره ، تدبر . ((والثالث)) الوجه الثالث إنه قد اطرد)) و مو الوقوع على نهج واحد بلا اختلاف ((في الكتاب والسنة تقديم ذكرمم على ذكر

الأنبياء)) قال الله سبحانه : ﴿من أمن بالله و ملائكته و كتبه و رسله﴾ و في الحديث : " الإيمان أن يومن بالله و ملائكته و كتبه و رسله " و ما ذلك إلا لتقدمهم في الشرف والرتبة)) يعني إن اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الأنبياء يدل على أن الملائكة أفضل من الأنبياء . ((والجواب أن ذلك)) تقديم الملائكة في الذكر. ((لتقدمهم في الوجود)) لأنهم أقدم من بني أدم حدوثاً . ((و لأن وجودمم أخفى)) لعدم تطرق الإحساس إليه ، و لا ابتداء العقل إليه ببرمان قوي ؛ حتى أنكره الفلاسفة على ما أثبته الشرع من وجود جسماني لطيف .

.................فإن الإيمان بهم أقوى و بالتقديم أولى . الرابع : قوله سبحانه : ﴿ لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله

و لا الملائكة المقربون ﴾ ، فإن أهل اللسان يفهمون من ذلك أفضلية الملائكة من عيسىٰ ؛ إذ القياس في مثله الترقي من الأدنى إلى الأعلى ، يقال : لايستنكف من هذا الأمر الوزير و لا السلطان ، و لايقال : السلطان و لا الوزير ، ثم لا قائل بالفصل بين عيسى و غيره من الأنبياء. و الجواب : أن النصارىٰ استعظموا المسيح بحيث يرتفع من أن يكون عبداً من عباد الله ، ....

((فإن الإيمان بهم أقوى)) : يعني أصعب حصولاً من الإيمان بالأنبياء . ((و بالتقديم أولى)) : لتوقف الإيمان بالأنبياء بالملائكة ؛ لأنهم المبلّغون للوحي والأوامر والنواهي . الرابع : الوجه الرابع قوله سبحانه : ((﴿ لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله و لا الملائكة المقربون ﴾ فإن أهل اللسان)) ، بل كل من سمعه و فهمه يفهمون من ذلك)) : يعني من هذا الأسلوب في بيان النفي والنقل من السلب إلى السلب . ((أفضلية الملائكة من عيسىٰ : إذ القياس في مثله الترقي من الأدنى إلى الأعلى)) الخ : يعني فهذا السياق يقتضي تفضيل الملائكة المقربين على عيسى بن مريم ؛ لأن البلاغة تقتضي الترقي من الأدنى إلى الأعلى .

و لما كان لقائل أن يقول : غاية ما في الباب أنه يلزم من هذه الآية أن يكون الملائكة أفضل من عيسى بن مريم ، و لا يلزم منه أن يكون أفضل من جميع الأنبياء الذي هو المطلوب ، فدفعه بقوله : ((ثم لا قائل بالفصل بين عيسى و غيره من الأنبياء)) : بأنهم أفضل من عيسى لا من غيره من الأنبياء . ((و الجواب أن النصارىٰ استعظموا المسيح بحيث يرتفع من أن يكون عبداً من عباد الله)) : يعني بزعمهم الفاسد و اعتقادهم الباطل .

.... بل ينبغي أن يكون ابنا له لأنه مجرد لا أب له ، وكان يبرئ الأكمه و الأبرص و يحي الموتىٰ بخلاف سائر عباد الله من

بني آدم ، فرد عليهم بأنه لا يستنكف من ذلك المسيح ، و لا من هو أعلى منه في هذا المعنىٰ و هم الملائكة الذين لا أب لهم و لا أم لهم ، و يقدرون بإذن الله تعالىٰ علىٰ أفعال قوى و أعجب من إبرء الأكمه و الأبرص و إحياء الموتىٰ ، فالترقي و العلوم إنما هو فى أمر التجرد و إظهار الآثار القوية لا في مطلق الكمال و الشرف ، فلا دلالة علىٰ أفضلية الملائكة ، و الله سبحانه و تعالىٰ أعلم بالصواب و إليه المرجع و المآب . ...

((بل)) - قالوا - ((ينبغي أن يكون ابنا له)) : يعني إن النصارىٰ لما عاينوا ولادة عيسى بن مريم بغير أب اعتقدوا أنه ابن الله ، و ليس بعبد الله استبعادا ، لأن يكون العبد يولد بغير أب . ((لأنه مجرد لا أب له)) : هذا غير التجرد الذي تقوله الفلاسفة في العقول و الأرواح ، وكان يبرئ الأكمه - الذي ولد أعمى - ، رواه ابن جرير عن ابن عباس ، و قال مجاهد : الأكمه من يبصر بالنهار دون الليل ، رواه ابن المنذر. و الأبرص - الذي بعض بدنه أبيض و بعضه أسود . ((و يحي الموتىٰ)) : أحيا عاذر صديقه و ابنا العجوز . و حاصله : إن النصارىٰ أيضاً لما شاهدوا من المسيح إحياء الموتىٰ و إبراء الأكمه و الأبرص أخرجوه بسبب هذا القدر من القدرة عن عبودية الله سبحانه . ((بخلاف سائر عباد الله من بني آدم)) : حيث لم يتزموا عن التولد و لم يقدروا على صدور هذه الأفعال العجيبة . ((فرد عليهم بأنه لا يستنكف من ذلك المسيح)) : يعني إن المسيح لن يستنكف بهذا التجرد ، و بهذا القدر من القدرة عن عبوديته . ((و لا من هو أعلى منه)) : هم الملائكة المقربون في هذا المعنىٰ : في هذا التجرد و في صدور تلك الأفعال العجيبة هم

الملائكة الذين لا أب لهم ولا أم لهم : حدثوا وخلقوا لا من أم و لا من أب ، فكانوا أعجب من المسيح في هذا الباب . ((و يقدرون بإذن الله)) : إشارة إلى الرد على الفلاسفة القائلين بأن العقول خالقة صانعة ((على أفعال أقوى و أعجب من إبراء الأكمه وإحياء الموتى)) الذين هم فوقه في القدرة و البطش و الغلبة على السموات و الأرض مع أنهم لايستنكفون عن عبودية الله جل شانه و عز سلطانه ، ((فالترقي و العلو)) يعني من الأدنى إلى الأعلى ((إنما هو في أمر التجرد و إظهار الآثار القوية ، لا في مطلق الكمال و الشرف فلا دلالة على أفضلية الملائكة)) يعني أن الآية الكريمة لاتدل مطلقا قطعا ، على أن الملائكة أفضل من الأنبياء في كثرة الثواب و هو المطلوب في هذا المقام ، ولقد اطبنا الكلام في هذا المقام فإنه من مزال الأ قدام كما لايخفى على ذوي الأفهام ، وعلى الله التوكل و به الإعتصام .

و الله سبحانه أعلم بالصواب و إليه المرجع و المآب .

فهرس الابحاث

تمّ الفهرس